المقدمه ٣ مفهوم فقه موضوعه ٧ المقدمات المنطقيه ٩ مباحث النظر ٩
استمداده ١٧ المبادي ١٧ المفرد اما مشتق او جامد ٢٣ في الدلاله وظهورها وخفاها ٢٨ تقسيمات
المفرد اما دال بالمطابقه او التضمن او الالتزام ٢٨ الدلاله لفظيه وغير لفظيه وهي الضروريه ٢٩ ويسمونها بيان الضرورة
واللفظيه عبارة واشارة ودلالة ٣٠ اقتضاء المنطوق والمفهوم ٣٢ مفهوم الموافقه ٣٣ ومفهوم المخالفه
مفهوم اللقب ٣٥ مسئله في مفهوم اللقب ٤٠ النفي في الحصر بانما قيل بالمفهوم وقيل بالمنطوق ٤٦ الظاهر ٤٧ النص المفسر المحكم
الخفي المشكل المجمل المتشابه ٥٤ هو اما مرادف او متباين ٦١ هو اما كلي او جزئي ٦٢ الاسم والفعل والحرف ٦٣ الخاص والعام ٦٤
تقسيم آخر ٦٥ اما العام ففيه مباحث ٦٧ الاول هل يوصف به المعاني ٦٧ الثاني هل الصيغ موضوعة ٦٨
البحث الثالث ليس الجمع المنكر عاما ٧٠ البحث الرابع الاتفاق على اطلاق قطعي الدلاله على الخاص ٩١ وعلى احتماله المجاز
البحث الخامس يرد على العام التخصيص ٩٢ الخاص ينتظم المطلق وما بعده ١١١ المطلق الامر ١١٤ صيغته ١١٣
المفرد باعتبار استعماله ينقسم الى حقيقه ومجاز ١٣٢ الصريح والكنايه ١٥٢ مسائل الحروف ١٥٣
حروف العطف ١٥٣ حروف الجر ١٦٦ اذوات الشرط ١٧٢ الظروف ١٧٤ احوال الموضوع
الحكم ١٧٥ الحاكم ١٨٢ المحكوم فيه ١٩٤ الاداء ١٩٩ المحكوم عليه ٢١٤ الاهليه ٢١٧ العوارض ٢٢١ السماويه منها ٢٢١
المكتسبه منها ٢٣٢ الادله ٢٤١ الكتاب ٢٤٣ السنه ٢٤٨ حجية السنه ٢٤٩ التعارض ٢٩١ البيان ٣٠٣
بيان التبديل وهو النسخ ٣٠٥ الاجماع ٣٢٢ القياس ٣٣٢ شروط القياس ٣٤٣ تقسيم العلة ٣٥٣
شروط العله ٣٦٥ طرق اثبات العلة ٣٧٩ تقسيم القياس ٣٩٤ مسائل في القياس ٤٠٤ يرد على القياس اسئله ٤٠٨
الحجج الفاسده ٤٣٠ الاجتهاد وما يتبعه ٤٣٣

تم فهرس الكتاب

شرائط الراوي ٢٥٥

اركان القياس ٣٤١

استصحبه العبد المستمد من الله الصمد
السيد أسعد محمد عفي له

من كتب العبد الملتجي إلى الله الأحد الصمد
... زاده سعد محمد ...
عفي عنهما

كتاب التيسير

شرح تحرير الشيخ المحقق كمال الدين
بن الهمام الحنفي لمولانا العلامة الأوحد
محمد أمين الشهير بأمير بادشاه الحسيني
الحنفي البخاري تغمدهما الله بغفرانه
وأسكنهما فسيح جنانه
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحان من نور العقل بنوره • ورتب احكام الوجود قبل ظهوره • واظهر بحكمته الودع من الاصول • واوضح بكتابه المعقول والمنقول • فسر بحكمه ما التبس على الانام • ونبغ بظاهره الخاص والعام • مفهومه منطوق اسفار جامعة • واشارته من سوق العبارة لامعة • وبين مجمله الرسول الامين • صلى الله عليه وآله وصحبه اجمعين • نبي اوتي جوامع الكلم • فقبس منه العلم كل من علم • اخبرت الانبياء عن اوضح حقيقته • واجمعت العقول على احسان شريعته • تواتر في الاعصار حسن خصاله • فيا فتح من لخفاه صدق مقاله • عجز القياس عن صفة كماله • صلى الله عليه وآله • اما بعد فيقول الفقير الى رحمة الله • محمد امين الشهير بامير بادشاه • الحسيني نسبا • الحنفي مذهبا • الخراساني مولدا • البخاري منشأ • المكي موطنا • ان العلم حيوة النفس وكمالها • وصفوته ان تعرف ما عليها وما لها • ومن حكم الحرمان التحصيل الا باصولها • فوجب معرفة الاصول قبل وصولها • وقد اشتهر في الآفاق بوجه التحقيق مختصر الامام المدقق • والعلامة المحقق • ذي الراي الثاقب الشيخ ابن الحاجب وشرحه للعلامة المحقق • والنحرير المدقق • عضد الملة والدين اعلى الله درجتهما في عليين • وحاشيته للمحقق التفتازاني • العلامة التفتازاني • استاذ المحصلين • وخلاصة المتاخرين • شكر الله بره • وقدس سره • وكتاب التنقيح • مع شرح التوضيح • للامام المحقق والحبر المدقق صدر الشريعة والاسلام • اعلى الله درجته في دار السلام • وحاشيته المسمى بالتلويح • ناهيك منه فانه غني عن المديح • وكنت اقول ان العلم انتهى اليهم • ولا مطلب للتحقيق الا لديهم • الى ان ظفرت بمتن بسيط • وبحر محيط • بما في الكتب المزبوره • وغيرها من المؤلفات المشهوره • مع تحقيقات خص بها عن غيره • فلله در مصنفه وكثر خيره • ابطاله لتحقيقات من ذكر غير محصور • ودفعها غاية المرام وهو غير معذور • من سلك معه مسلك الانصاف • وتجنب عن التعصب والاعتساف • علم انه يدور مع الحق اينما دار • ويسير مع الصواب حيثما سار • غير انه افرط فيه من الايجاز • فكاد ان يجاوز التعمية ويلحق الالغاز • مسالكه [illegible]رة تقصر عنها الخطا • مهامه فيح يحار فيها القطا • فصار بذلك محجوبا عن الابصار • وان اشتهر عنوانه بمعظم الامصار • تصدى لشرحه بعض من حضر دارسته ولم فارس ميدان فراسته • وبينت مخدرات عذارى في خدورها • ولم تحل وشمع بعد العرض جواب عرائسه بمنصة ظهورها • لكنه لم يقصر فيما يحتاج اليه من النقل • وقد نقل عن المص ما يقبله العقل ويحكى انه عرض عليه كتابه • و[illegible] العرض جوابه • سارت مشرقة وسرت مغربا • شتان بين مشرق ومغرب • تغمده الله بغفرانه • وادخله في جنانه • فلما علمت انه مجمع الدقايق ومعدن حقايق • وفيه بغية المايلين عن الاوطان • لطلب خير العلم ونيل العرفان • عرفت ان شرحه متمم المطالب • والكشف عنه من اعظم المآرب • والفت همتي عن التقاعد عنه تعسيرا • فنهضت وشمرت عن ساق الجد تشميرا • مستعينا بجود الله الكريم • زاده الله من التشريف والتعظيم • فرايت [illegible] لم تسلكها سابلة لتقتفي آثارهم • ولم يرد مناهلها وارده لتتبع اخبارهم

فصرفت خيار عمري في حل مشكلاته • وبذلت كمال جهدي في فتح مغلقاته • وبالغت في التصحيح والتوضيح • واكتفيت فيما يتبادر بالتلويح • واقتصدت بين الايجاز والاطناب • احترازا عن الاملال والاصعاب • وكررت فيه من التغيير والتبديل • لاصلاح الخلل وقصد التسهيل • وكان ذلك بعد المذاكرة والمداراة بمحضر جمع من الحذاق في المباحثة والممارسة • فتم بحمد الله ما كان منيتي • بمنه ربي لا بحولي وقوتي • فاصبح قريب المنال بعيد ان لم تجد اليه سبيلا • وصار بحمد الله اينعت ثمارها • وذللت قطوفها تذليلا • وحيث تيسر لهذا الشرح ذلك المتن العسير • عنيت هذه المناسبة الى تسميته بتيسير التحرير اسال الله تعالى ان يرزقه الاقبال • ويوفق لمطالعته المستعدين من اهل الكمال • قال الشيخ الامام العلامة مجتهد دهره • ومحقق عصره • شيخ الاسلام • ومفتي الانام • مفيد الطالبين قطب العارفين • يقول العبد الفقير محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الاسكندري مولدا السيواسي محتدا الشهير بابن همام الدين غفر الله ذنوبه وستر عيوبه • والده العلامة كان قاضي سيواس من بلاد الروم ومن بيت العلم والقضاء به قدم القاهره وولي خلافة الحكم بها عن القاضي الحنفي بها ثم ولي قضاء الحنفية بالاسكندرية وتزوج ببنت القاضي المالكي يومئذ فولدت له المص ومدحه الشيخ بدر الدين الدماميني بقصيدة بليغة يشهد له فيها بعلو المرتبة في العلم وحسن السيرة في الحكم ثم رغب عنها ورجع الى القاهره فاقام بها مشتغلا بكليته في العلم الى ان انتقل الى رحمة الله تعالى كذا نقل شارح هذا الكتاب عن المص وهو ممن قراه عليه في قوله مولدا ومنتسبا تمييز عن نسبة الصفة الى ضمير الموصوف يعني منسوب الى الاسكندرية من حيث الولادة والى السيواس من حيث الانتساب المولد والمنتسب بمعنى السين مصدر ميمي او اسم الى السيواس اما باعتبار نسبة آبائه اليه او باعتبار ان الناس كانوا ينسبونه اليه الحمد لله اختار صيغة الثناء معنى كصيغ العقود ولا محذور في عدم محموديته في الازل بما انشاء العباد من الحامد وانما المحذور عدم اتصافه بما يحمد ونسبه من الكمالات وهو غير لازم والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والصحيح انه علم كما ذهب اليه الجمهور عبراني او سرياني كما ذهب اليه ابو زيد وقيل انه صفة والجمهور على انه علم مرتجل من غير اعتبار اصل اخذ منه منهم ابو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي وامام الحرمين والغزالي والخطابي وروى هشام عن محمد عن ابي حنيفة انه اسم الله الاعظم وبه قال الطحاوي وكثير الذي انشأ اي اوجد ابتداء هذا العالم اسم لما سوى الله [illegible] مشتق من العلم فاطلاقه على غير العقلاء [illegible] الملائكة تغليب [illegible] فان فاعلا يستعمل في الآلة كثيرا كالطابع والخاتم فانه كالآلة في الدلالة على صانعه [illegible] وفي كلمة هذا اشارة الى قرب ما يستدل به على وجود الصانع من ذوي الابصار فلا يغفل عنه البديع اي المخترع فقوله [illegible] مثال سابق تصريح بما علم ضمنا او الغاية في الكمال فهو تاسيس وقيل [illegible] الابداع ايجاد الشيء بلا مادة وزمان ولا وساطة آلة فيقابل التكوين لمسبوقيته بالمادة والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان ورد بقوله تعالى وهو الذي انشاكم من نفس واحدة وثم الله ينشئ النشأة الآخرة [illegible] الجواز التجريد عند القرينة وانار اي اظهر واوضح لابصار العقلاء جمع بصر وهو حاسة النظر [illegible] لبصائر وهي جمع بصيرة وهي للنفس كالبصر للبدن طرق دلالة اي [illegible] براعة الاستهلال لان الاصول يبحث عن طرق دلالة الادلة الشرعية على وجوده وتمام قدرته [illegible] الى ان من لم يتضح له الطرق ليس من العقلاء فان قلت [illegible]

انارتها قلت الانارة للعقول حقيقة لكنها لما كانت بواسطة استعمال البصر غالبا نسبها اليها
فهو اى الله تعالى العالم مذ كان الانشاء والتنوير سابق جعل خلقه العالم مع ايضاح طرق دلائله
بمنزلة السوق تنبيها على ان الانسان كالمضطر الى الاهتداء الى ذلك كالحيوان المسوق الى جهة
اريد سوقه اليها ويناسب هذا قوله ودفع اى الجاء الجاء المدفوع الى المدفوع اليه نظامه اى حسن
ترتيب العالم على الوجه المشاهد المستقر اى الثابت على تمام وجوه الاستحكام من غير اختلال ولا
انخرام الى القطع اى العلم القطعى متعلق بالدفع بوحدانيته لانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
كما اوجب توالى نعمائه تعالى المستمرة اى تتابعها الدائم على عامة الخلق والنعماء بالفتح ممدودة
بمعنى النعمة العلم برحمانيته لان الرحمن هو المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها بان يسع كل شىء تفضلا
من غير انقطاع بمعصية وغيرها وفيما ذكر اشارة الى معظم مقاصد علم اصول الدين المقدم من اثبات الواجب
وقدرته وايجاده الى غير ذلك وصلى الله على رسوله محمد قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة
للرسالة الالهية انها سفارة بين الحق والخلق تنبه اولى الالباب على ما يقصر عنه عقولهم من صفات
معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحسنات تهذيبهم ودوافع شبه ترديهم
فالمصير الى المسايرة واما على ما ذكره المحققون من ان النبى صلى الله عليه وسلم انسان بعثه الله لتبليغ
ما اوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق انتهى ومما قيل فى الفرق ان الرسول مامور بالانذار وباتى
بشرع مستانف ولا كذلك النبى وان امر بالتبليغ ويأتى الوحى الرسول من جميع وجوهه والنبى
من بعضها وانما سمى محمدا لانه محمود عند الله وعند اهل السماء والارض وهو اكثر الناس حمدا
الى غير ذلك وشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد افضل من عبده من عباده
فيه اشارة الى تفضيل البشر على الملك ومن تبعيضية لان العباد وهم المماليك اعم من عبد ومن
لم يعبد والعبادة الطاعة واقوى من الزم اوامره بالمعجزات الباهرة والحجج الظاهرة ن
والجهادات القاهرة وهو كالدليل على افضليته قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف الآية وانما قدم الوصف الاول لكونه موصلا الى الثانى واكتفى بذكر الاوامر لان
الزامه اصعب لان الفعل اشق على النفس من الترك مع انه يفهم بقرينة التقابل وترك المنتهى
عنه مامور به ونشر اى فرق او بسط الوية شرايعه جمع لواء بالمد وهو العلم وشريعته وهو
ما شرع الله لعباده شبه الشرايع بالالوية لكونها علامة الملك واضافتها ليكون التشبيه ابلغ كما
فى لجين الماء فى بلاده حتى افترت اى البلاد اى ضحكت ضحكا حسنا ضاحكة حال مؤكد عن ضمير
افترت عن جذل بفتح الجيم والذال المعجمة اى عن فرح وابتهاج شبه باعتبار كثرة افراده بالاسنان
البادية حال الضحك لسرعة الظهور عند الانبساط وعن متعلقة بضاحكة لتضمنه معنى الكشف ويجوز ان
يراد كون الضحك ناشئا عن الفرح بالعدل والاحسان متعلق بجذل فانهما موجبانه بعد طول
انتحابها اى بكاءها شبه البكاء على انقباضها بعد الايمان اى حسنه الجار متعلق بالضحك فان بناء
الضحك على الانبساط وهو ضد الانقباض وبالانتحاب على ان يكون مبكيا عليه شبه البلاد بمن
يتصف بالفرح تارة وبالحزن اخرى تشبيها مضمرا واثبت لها من لوازم الضحك والبكاء تخييلا
ولقد كانت البلاد قبله وكان وجه الارض خد متيم وصلت سجام دموعه سجام الخد معروف
والمتيم العاشق من تيمه الحب اذا ذلله تعالى سجم الدموع سجوما وسجاما اذا سال والمراد هم صوب السحاب

بالسجام تواترها وتتابعها صلى الله عليه وعلى آله الكرام واصحابه الذين هم مصابيح الظلام وسلم
تسليما وبعد فانى بعدما انصرفت طائفة من العمر للنظر فى طريق الحنفية والشافعية فى الاصول
لما كان علم الاصول ما يتوصل به الى كيفية استنباط الاحكام سمى طريقا واختلاف الاراء فيه جعله
فصار طرقا ولم يقل ابى حنيفة والشافعى كما فى الطريقين ما ذهب اليه وما ذهب اليه اصحابهما
ويجوز ان يراد اسلوبا ما فيه وظرفية الاصول لهما ظرفية الكل للجزء او الكلى للجزئى خطر ان
اكتب كتابا مفصحا اى كاشفا مزيل الخفاء عن الاصطلاحين بعد اتفاق طائفة على وضع لفظ يعنى
والتثنية باعتبار النوعين لا الفردين ولا يلزم اختلافهما فى كل فرد بل يكفى باعتبار المجموع
ولا ينحصر الكتاب فى بيان الاصطلاحات لكنها العمدة فيه فاكتفى بذكرها بحيث يطير من اتقنه اى احكم الكتاب
المذكور بفهمه على وجه التحقيق اليهما اى الاصطلاحين او طريق الفريقين بجناحين قوله بحيث متعلق
بمحذوف هو صفة لكتابا او المصدر مفصحا فان قلت من اتقن الكتاب المفصح عن الاصطلاحين فقد بلغ
الغاية فيهما فكيف يطير بعد ذلك اليهما قلت معناه ان المتقن يحصل له ملكة يقتدر بها على
استحضار كل من المصطلحات عند الحاجة بادنى توجه وبهذا ظهر وجه استعارة الطيران لسرعة
الانتقال وفائدة ذكر الجناحين مع ان الطيران لا يكون بدونهما ايهام ان الطيران محمول على حقيقته
اذ كان منه على ثقة افاض اى افاد فى هذا المقصود اى الافصاح عنهما لم يوضحهما حق الايضاح ولم ينادد
مرتادهما اى طالب الاصطلاحين ببيانه فاعل لم ينادد اليهما اى الاصطلاحين حى على الفلاح حى اسم فعل
بمعنى اقبل يعدى بعلى وقد يجىء متعديا بمعنى ايت كقوله حى الحمول فان الركب قد ذهبا والفلاح
الفوز والنجاة والبقاء فى الخير والمجموع صار فى العرف مثلا يستعمل فى شهار التبليغ والابلاغ لم
والافصاح عن المقصود ماخوذ من قول المؤذن فشرعت فى هذا الغرض اى تاليف الكتاب المذكور
فما قام اليه اى الى بيان الاصطلاحين ما ينقدح لى اى يظهر من بحث هو فى اللغة التفتيش وفى الاصطلاح
اثبات حال الشىء وتحرير تحرير الكتاب وغيره تقويمه فظهر لى بعد كتابه شىء قليل او بعد قليل من الزمان
انه اى الكتاب المشروع سفر اى كتاب كبير وعرفت من اهل العصر انصراف هممهم جمع همة بالكسر
وهى ما يهم به من امر ليفعل شاع فى الباعث القلبى المنبعث من النفس لمطلوب كمالى ومقصود عال
فى تحصيل الفقه الى المختصرات واعراضهم عن الكتب المطولات عدم انصراف هممهم فى الفقه عنها اما
لكونه ضروريا للكل باعتبار حوادث جمة لا يكاد يوجد الا فيها واما لما يترتب عليه من حطام الدنيا
والاغلب هو الثانى والاختصار رد الكثير الى القليل مع بقاء معناه وهو اقرب الى الحفظ والنشط
للقارئ واوقع فى النفس قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصرت لى الحكم اختصارا
وقال الحسن على رضى الله عنهما خير الكلام ما قل ودل ولم يطل فيمل فعدلت الى مختصر متضمن انشاء الله تعالى
الغرضين بيان الاصطلاحين على الوجه المذكور ونشر ما يظهر له واف بتفصيل مرجحا تحقيق متعلق
الغرضين الافصاح والاختصار ولا يخفى على من تتبع هذا المختصر انه وقع فيه الاختصار الجامع بما
فى المختصرات والمطولات مع كمال التدقيق والتحقيق واما الافصاح وان تبادر الى الوهم ضده
لما فيه من الصعوبة التى تعجز عقول الفحول الا من خصه الله بمزيد التوفيق فقد وقع على اتم الوجوه
الممكنة فى مثله مما لفظه بالنسبة الى معناه كقطرة بالنظر الى بحر عميق غزارته اى المختصر مفتقر الى الجواد الوهاب
ان يقرنه بقبول افئدة العباد الجواد والسخى من اسماء الله تعالى من صفات الذات وكذا الوهاب الا ان فيه

زيادة مبالغة وان يقرن بحذف الجار متعلق بمقصر والافئدة جمع فواد وهو القلب افاد ان
حسن التاليف وكماله لا يوجب القبول لانه موهبة من الله سبحانه ولقد تادب في سوال المقارنة بقبولها
مع الخليل صلوات الله عليه حيث قال فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وان يتفضل عليه اي المختصر
اي على مؤلفه بعد تاليفه وفيه ايهام انه بمنزلة طالب الاجر ويلايمه ما سبق منه وصفه بالافتقار
بثواب يوم التناد اي يوم القيمة سمي به لانه ينادي فيه بعضهم بعضا للاستغاثة او ينادي اصحاب الجنة
واصحاب النار وقيل غير ذلك وهذا اذا لم يكن الدال مشددة فان كانت فالمعنى يند بعضهم من بعض اي
يفر والاسعاد ان ذلك اي القبول والثواب وتقديم المفعول لافادة الحصر كما في اياك نستعين وهو حسبنا
كافينا ونعم الوكيل فعيل بمعنى موكول اليه تدبير البرية وغيره على الحذف والايصال او الكفيل بالرزق او المعين
او الشاهد او الحفيظ او الكافي وقدم المخصوص بالمدح لافادة التخصيص وسميته بالتحرير لتقويمه قواعد
الاصول عن مظان العوج ولكماله في الاتصاف بهذا الوصف سمي باسم جنسه مبالغة وادعاء لاتحاده به
وتنزيلا لما سواه منزلة العدم بعد ترتيبه على مقدمة ليكون التسمية بعد وجود المسمى كما هو الاصل والمقدمة
ماخوذة من مقدمة الجيش من قدم بمعنى تقدم تعالى مقدمة العلم لما توقف عليه مسائله كمعرفة حده
وغايته وحد موضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلام قدمت امام المقصود لارتباطه بها وانتفاع
بها فيه هي المقدمات اي الامور التي جرت عادة الاصوليين بجعلها مقدمة لعلم الاصول من بيان مفهوم اسمه
وموضوعه والمقدمات المنطقية ومستمداته كما سيجيء فاللام للعهد وثلث مقالات اولها في المبادي
اللغوية وثانيتها في احوال الموضوع اي موضوع علم الاصول وثالثتها في ماهية الاجتهاد وما
يقابله من التقليد وما يتبعهما من الاحكام وهو اي الاجتهاد وما يتبعه متمم لمسائل الاصول لا منها
مسائله اي الاجتهاد فقهية اي بعضها كوجوب الاجتهاد في حق نفسه وفي حق غيره اذا خاف فوت الحادثة
على غير الوجه وحرمته في مقابلة قاطع لمثل ما سنذكر في بيان الموضوع من ان البحث عن حجية خبر الواحد
والقياس ليس من مسائل الاصول لان موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي وكذا الاجتهاد
وهو بذل المجهود لنيل المقصود فعل المكلف وهو موضوع مسائله ومحمولها الحكم الشرعي وهو الوجوب
والحرمة فيكون فقهية واعتقادية كمسئلة لا حكم في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد وجواز خلو الزمان — المقدمة
عن مجتهد المقدمة امور هي المدلول عليها بقوله هي المقدمات نكرت ههنا لانها ذكرت
توطية لتفصيلها والتنكير بمقام الاجمال اليق وما قيل من ان المعرفة اذا اعيدت نكرة فهي غير الاولى
فليس على اطلاقه على ان ذلك عند اعادة اللفظ بعينه الاول منها اي الامور المذكورة مفهوم اسمه
اي العلم المذكور والاسم اصول الفقه يعني تعريفه مع انه اخصر اشارة الى ان التعريف اسمي لا حقيقي
كما سيجيء مع انه جرت عادتهم باعتبار حال الاسم في مقام تعريفه والمعروف اي المشهور بين الاصوليين
كونه اي كون الاسم المذكور علما هو ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد وسيجيء بيانه
وقيل هو اسم جنس لا دخال اللام اضيف الادخال الى الاسم مجازا لانه فعل المتكلم تنزيلا للقابل
منزلة الفاعل مبالغة في قبوله فكانه ادخلها بنفسه عليه يعني لو كان علما لما دخلته اللام واذا انتفى
العلمية تعين كونه اسم جنس ويرد عليه انها تدخل في كثير من الاعلام اما لزوما كما في الاعلام الغالبة وغيره
كما في كثير من الاعلام المنقولة من الصفة او المصدر او ما فيه معنى المدح والذم كالعباس والحسن والنضر
والكبد والكلب في المسمى بها وان لم يكن محتاجا الى التعريف وذلك للمح الوصفية ومدح المسمى بها ودفعه

وليس بشيء فان العلم على ما هو المعروف انما هو المركب الاضافي اي اصول الفقه لا الاصول الذي هو جزء منه
فالعلم ما دخلته اللام وما دخلته اللام ليس بعلم بل جزء وولما عين مدخول اللام اراد ان يبين معنى اللام
فقال بل الاصول بعد كونه عاما في المباني جمع مبنى وهو ما يبتنى عليه الشيء يقال اي يطلق خاصا في المباني
الموجودة للفقه وهي الادلة السمعية فاللام للعهد الخارجي لانها حصة معينة من المباني المطلقة وكلمة بل اضراب
عما يفهم من الكلام السابق من علمية لفظ الاصول وحاصله انه ليس بعلم بل معرف باللام العهد وقيل الاصول
ما كان عاما في المباني نقل الى الدليل وقال صدر الشريعة النقل خلاف الاصل ولا ضرورة الى العدول اليه لان الابتناء
كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران كذلك يشمل العقلي كابتناء الحكم على دليله والوجه انه اي المركب علم
شخصي حقيقة العلوم اما المسائل او التصديقات المتعلقة بها او الملكة الحاصلة من ممارستها ويؤيد الاخرين
تسميتها بالعلم والاول قول القائل علمت النحو والصرف وكلام المصنف يشير الى الاول لان التصديق او الملكة
القائمة بعالم غير القائمة باخر فالاسم بهذين الاعتبارين اسم جنس كما حققه السيد السند بخلاف متعلق علومهم وهي
المسائل فانه واحد والاشارة بقوله اذ لا يصدق على مسئلة يعني مثلا فيشمل كل ما سوى مجموع المسائل لم
يتعرض لما سوى الاجزاء لان عدم صدقه على ما هو خارج عنها في غاية الظهور فان قلت مسائل العلوم
تتزايد بتلاحق الافكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في اللاحق تغاير الجزء والكل وهذا
يستلزم تعدد المسمى وهو ينافي كون الاسم علم شخص قلت الموجود في كل زمان شخص معين ويلزم اشتراك
الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة ولا محذور وههنا كلام وهو ان مجموع المسائل انما هو موجود
ذهني لاشتمالها على النسب الاعتبارية ومن ضرورته تعدد الاذهان تعدد وجوداته ومن ضرورته تعدد
تعدد تشخصاته فلزم كون الاسم للجنس بهذا الاعتبار ايضا والجواب ان حقيقة مجموع المسائل من حيث هي مع قطع النظر
عن وجودها وتشخصها في الذهن جزئي حقيقي لعدم امكان فرض اشتراكها بين كثيرين والتعدد انما هو باعتبار
صورها الحاصلة في الاذهان فمتعلق تلك الصور واحد بالذات وان كان كثيرا باعتبار التعلقات ايها العلم
والعادة تعريفه مضافا وعلما اي عادة الاصوليين جرت في تعريف الاسم المذكور تارة من حيث انه مركب
اضافي نظرا الى معناه الاصلي الذي نقل عنه الى العلمية وتارة من حيث انه مفرد علم نظرا الى معناه الشخصي الذي
نقل اليه وانما عرفوه على الوجهين لمزيد الانكشاف فعلى الاول يحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فالاصول
الادلة مبتدء وخبر والظرف متعلق بمحذوف تقديره فتعريفه المبني على الاول هكذا والمراد بالدليل
ما يمكن التوصل بالنظر فيه الى مطلوب خبري كالصلوة واجبة والخمر حرام وسيجيء بيانه مفصلا والفقه التصديق
قد يراد به ما يقابل التصور وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقد يراد به ما هو اخص منه وهو
ما يقابل الظن وكلاهما ههنا جائز تبع عامة الاصوليين في تفسير الفقه بما هو من مقولة العلم وان كان المختار عنده كونه
من مقولة المعلوم كما اشار اليه فيما سبق لاعمال المكلفين فيه اللام بمعنى على كما في قوله تعالى وتله للجبين متعلق
بالتصديق لتضمنه معنى الحكم وفي الكشاف يخرون للاذقان فان قلت حرف الاستعلاء ظاهر المعنى اذا قلت
خر على وجهه وعلى ذقنه فما معنى اللام قلت معناه جعل وجهه وذقنه للخرور واختصه به واللام على ان
كونها بمعنى على لم يثبت عنده فالاولى ان يقال لتضمنه الاثبات تعدى بها ولتضمنه الحكم عدي باللام
فالمثبت له الموضوع وهي الاعمال والمحكوم به المحمول وهي الاحكام الشرعية والاعمال تعم افعال القلوب
ايضا كالنية وغيرها وخرج التصديق لغير الاعمال ولاعمال غير المكلف التي لا تقصد لاعتقاد فصل ثان يخرج
التصديق للاعمال التي تقصد لا كالتصديق بان الحجر والشر بقضائه وقدرته وارادته والاعتقاد كم

لا يحتمل النقيض عند الحاكم ولو عرض عليه وطرفاه يجوز ان يحكم بينهما بالنقيض لكونه على خلاف الواقع او لعدم
استناده الى موجب من حس وضرورة او عادة او دليل بل اتفق بسبب تقليد او شبهة وقد يراد به
ما يعم اليقين والجزم والظن والجهل المركب وهو المشهور عند المتكلمين والمراد ههنا والا لم يخرج ما قصد لاخراجه
لا يصدق عليه المعنى الاول بالاحكام الشرعية الحكم اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا او خطاب الله المتعلق بافعال المكلف
اقتضاء او تخييرا والاول ههنا اولى لئلا يلغو التقييد بالشرعية وقد يقال يجوز ان يراد بالشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع ومن الاحكام ما يدرك بدونه كوجوب الايمان بالله وتصديق النبي عليه الصلوة والسلام
ونسبة ما مر على الثاني يراد ما يترتب على الخطاب كالوجوب والحرمة لا نفسه كالايجاب والتحريم لانه المحكوم على
الاعمال وقيل هما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وفيه نظر وبهذا القيد احترز عن مثل قولنا افعال
المكلفين اعراض قائمة بذواتهم منقسمة الى الجوارح والقلوب القطعية اى الثابتة بدليل قطعي لا كلها فيه
اى الشرعية الناشئة عن الدليل فاندفع ما قيل من انه ان اريد بالاحكام جميعها لم يوجد الفقه لان الحوادث
وان كانت متناهية ضرورة انقضاء دار التكليف لكنها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير
داخلة تحت ضبط المجتهدين وان اريد بعضها فان بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف فيلزم الجهالة
الكل وان اما مطلق فيلزم كون العالم بمسئلة فقيها وليس كذلك اصطلاحا ووجه الاندفاع ان القطعية
تدخل تحت الضبط فيمكن الاحاطة بها مع ملكة الاستنباط فخرج التصديق الذي ليس معها وهي كيفية راسخة
في النفس حاصلة باجتماع الماخذ واكتساب الشروط التي يكفي المجتهد الرجوع اليها في معرفة الاحكام الشرعية بعد تعذر
على استخراج كل مسئلة سئل عنها في اجتهاده ولا توقف ابي حنيفة رحمه الله في مسائل معدودة لجواز ان يكون
لتعارض الادلة او وجود مانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل فان الخلوص عن هذه الموانع
خارج عن الطاقة فلا يشترط ودخل نحو العلم بوجوب النية لما مر من عموم الاعمال فان النية من الاعمال القلبية والمراد
دخول الجزء في الكل ان اراد الدخول في المعرف والجزئي في الكلي ان اراد الدخول فيما يعم الكل والجزء المفهوم
ضمنا اى التصديق بعمل المكلف بالحكم الشرعي المراد بنحوه ما كان موضوعه فعل القلب ومحموله حكم شرعي وقد يخير
الفقه بظنها اى الاحكام الشرعية للاعمال المذكورة قيل المخصص الامام الرازي وذلك لان الفقه مستفاد
من الادلة السمعية وهي لا تفيد الا الظن لتوقف افادتها اليقين على نفي الاشتراك والمجاز ونحوه ونفيها
لا تثبت الا بان الاصل عدمهما وهذا دليل ظني وجوابه منع الحصر وعلى ما قلنا من انه التصديق للاعمال
بالاحكام القطعية لا يكون الا قطعيا ولا الاحكام المظنونة اى ولا الاحكام المظنونة شيئا من احكامه ومحمولاته
عطف على ضمير ليس ولهذا اكد بالمنفصل ولا اعادة للنفي الا باصطلاح استثناء منقطع اى لكنه منع وقع
الاصطلاح على وضع اسم الفقه لما يصدق على الظن فقط او لما يعمه وغيره ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الاليق
بالاعتبار ما ذكرناه لما مر ثم على هذا التقدير اى تقدير تخصيصه بالظن يخرج منه ما علم من المسائل بالضرورة
الدينية بطريق البداهة الحاصلة من الخبر المتواتر المشهور الذي عرفته العامة حتى النساء والصبيان
في دين الاسلام كونه منه باخبار المخبر الصادق كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان لان التصديق
بها يقيني وكذا يخرج علم الغير بالعلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وانما دعاهم الى
اخراجه كون الفقه لغة ادراك الاشياء الخفية وذلك في النظريات يقال فقهت كلامك ولا يقال
فقهت بالسماء والارض وانت خبير بانه لا يلزم اعتبار وجه التسمية بالنسبة الى كل جزء من المسمى على ان
ما علم بالضرورة كان خفيا بالنسبة الى الادلة واما قصره اى الفقه على اليقين وجعل الظن في طريقه اى الفقه

ا ه م

تورد عليه بعد التامل فلا يخل قول مالك رحمه الله لا ادري في ست وثلاثين من اربعين مسئلة م

ليس هو اي الظن شيئا من الفقه اى جزءا من اجزائه فضلا عن ان يكون عينه وذلك لان التصديق المتعلق بالاحكام القطعية م

او اليقين دفع لاعتراض القاضي ابي بكر على التعريف بانه من باب الظنون فلا يجوز ان يعتبر العلم جنسا
في تعريفه تلخيص الجواب ان لزوم كون الاحكام الفقهية كلها يقينية وان كان اكثر ادلتها امارات ظنية
لانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن على المجتهد اذا ادى اليه اجتهاده فكل حكم كذلك يجب العمل به
قطعا وكل ما يجب العمل به قطعي تعلق به الخطاب قطعا ولا نعني بالقطعي الا هذا فثبت انها قطعية والظن
في طريقها فغير ملفوظ جواب اما بمعنى قصره على اليقين بالتاويل المذكور يستلزم ان يراد به غير مسماه
او مسائل موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة وهي قد يكون ظنية
نحو الوتر واجب وما ذكر لا يخرجها من الظن الى القطع بل يفيد القطع بوجوب العمل بها وهو لا يستلزم
كونها متعلق حكم الله قطعا لظهور عدم القطع بكون الوتر مثلا مطلوبا غير جائز الترك ولهذا وقع الاختلاف
في وجوبه نعم ههنا تصديق آخر موضوعها الاحكام المذكورة ومحمولها مفهوم واحد اعني وجوب
العمل بها قطعا واليه اشار بقوله ويقصره على حكم اي بقصر الفقه المذكور الفقه على حكم واحد باعتبار
المحمول لا الموضوع لما عرفت فان قلت القطع بوجوب العمل رفعها عن حضيض الظن الى ذروة
اليقين فالوتر مثلا بعد ما كان ظني الثبوت نظرا الى امارته صار قطعي الثبوت باعتبار تعلق الطلب
بالعمل به قطعا قلت لكن ههنا حكم خاص في كل عمل وحكم عام فيه وهو وجوب العمل بما ادى اليه الاجتهاد والعلم
بالاول تارة يكون قطعيا وتارة يكون ظنيا بخلاف الثاني فانه قطعي دائما والمجتهد مامور بمظنونه
وان كان خلاف حكم الله بالمعنى الاول نعم عند المظنون الكل حكم الله والتحقيق خلافه والمعتبر في مفهوم
الفقه القطع والظن باعتبار الاول لا الثاني والمص يشير الى ما قلنا بقوله وما قيل في اثبات قطعية
مظنونات المجتهد مظنونه بدل من ضمير الموصول مقطوع بوجوب العمل به للاجماع والاخبار المتواترة معنى
وكل ما قطع الخ اي بوجوب العمل به مقطوع به فهو اي مظنونه مقطوع به ممنوع الكبرى يعني كل ما قطع الخ
لجواز وجوب العمل به من غير ان يكون متعلق الخطاب الخاص على ما عرفت والمراد بالملكة المذكورة في التعريف
ادنى ما يتحقق به الاهلية للاستنباط وفي اضافة الملكة اليه اشعار بالمراد لان معناها ملكة يقتدر بها على
ما يصدق عليه مطلق الاستنباط وان كان ادنى ما يطلق عليه وليس المراد اعتبار الادنى بعينه ونفي
الزيادة بل المراد الادنى سواء تحقق منفردا او في ضمن الاوسط والاعلى ولا جهالة فيه حتى يلزم فساد التعريف
واليه اشار بقوله وهي اى المراد مضبوط انضباط المطلق اذا اريد به الاطلاق من غير ارادة
خصوصية من خصوصياته فان الابهام عند ذلك ثم المراد من التصديق ما هو المتبادر في تقريره السابق
وهو الحاصل بالاستنباط المترتب على الملكة فلا يرد علم النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل بالاحكام المذكورة
بطريق الضرورة الى ما [illegible] الاول بطريق الحدس ويخرج حينئذ ما علم بالضرورة الدينية فتامل
وعلى لقبا اى اعتبار علميته الاسم المذكور [illegible] كثير ممن عرفه والفاء للتفصيل كما في الاول اما تعريفه
لقبا حال عن الضمير ليشعروا اى الكثير متعلق بقال يعني ذكر اللقب بين العلم فان اللقب ما يدل على المدح
او الذم وهو غير متحقق ههنا برفعة مسماه اى الاسم لكونه مبنى الفقه الذي هو اهم العلوم وانفعها
وقال بعضهم علما موضع لقبا لان التعريف اى التعريف الاسمي افادة مجرد المسمى فالمنظور فيه بيان
ما وضع له اللفظ لا افادة المسمى مع اعتبار ممدوحيته وان كانت الممدوحية ثابتة في نفس الامر ورد هو
على من قال علما بدل لقبا بثبوتها اى الممدوحية بان نعتي الممدوحية ثابتة في نفس الامر ولفظ العلم
لا يدل عليها لكونه اعم من اللقب فان قلت مسمى العلم الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته

مسماه لان م

بالاشارة وكونها والتعريف غاية لكمال التام وهو انما يشتمل على مقومات الماهية دون مشخصاتها قلنا
الحق كما ذكره المحقق التفتازاني انه يجوز ان يعتبر احتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه
وتشخصه ولما ذكر اختلاف القوم في التعبير عن تعريفه على اعتبار العلماء اراد ان يصدر التعريف بمقدمة
مفيدة لمزيد الانكشاف فقال وكل علم من العلوم المدونة كثرة ادراكات تصورية وتصديقية
ومتعلقاتها اي تلك الادراكات وهي المسائل وموضوعاتها ومحمولاتها وما يتعلق بها وفيه مسامحة
لان العلم عبارة عن احدهما لا المجموع المركب منهما والمراد وجودهما في كل علم والكثرة بمعنى الكثيرة
واضافة الكثرة الى الادراكات كاضافة حصول صورة الشيء اي الادراكات الكثيرة والمدركات
الكثيرة ولها اي لتلك الكثرة المتحققة في جهتي الادراك والمدرك وحدة غاية اي وحدة باعتبار الغاية
وهي العلة الغائية الباعثة لاقدام الطالب على تحصيلها وهي معرفة الاحكام الشرعية المفضية الى السعادة
الدينية والدنيوية تستتبع تلك الوحدة وحدة موضوعها اي تلك الكثرة يعني ان وحدة الغاية
تستدعي وحدة الموضوع والثانية تابعة للاولى وذلك لان الطالب اذا كان له مطلب واحد عليه يجد
الى امور متناسبة لذلك المطلب فيبحث عن احوالها التي لها مدخل في الايصال اليه فيصدق على كل
واحد من تلك الامور ما يبحث عن حاله للايصال الى غاية كذا ولا نعني بوحدة الموضوع الا هذا
اول الملاحظة ظرف للاستتباع المذكور باعتبار ملاحظة الغاية اولا فان مدون العلم لاحظ
الغاية اولا لانها الباعثة لاقدامه على التدوين فلاحظها اياها من حيث تستدعي تدوين علم موضوع
كما عرفت متعددة واما باعتبار تحققهما في الخارج فالامر بالعكس واليه اشار بقوله وفي التحقق الاصالة
بالعكس يعني اذا نظرنا الى تحقق الوصفين من حيث انهما وصفان ثابتان للموصوفين اي الغاية
والموضوع وجدنا وحدة الموضوع سابقة على وحدة الغاية ضرورة تاخر وصف المتاخر عن وصف
المتقدم وتاخر العلة الغائية عن معلولها باعتبار الوجود الخارجي واسماء العلوم المدونة موضوعة
لكل من الكثرتين لان الاستعمال في كل منهما على السوية وهو دليل الوضع عند عدم الاحتياج الى القرينة
ولم يذكر الملكة مع انهم جعلوه من جملة مسمياتها لان اكثر الاستعمالات باليتهما ويلزم ان لا يكون
اطلاق اسم العلم على الالفاظ والنقوش من باب تسمية الدال باسم المدلول وكذا القاعدة والقضية
موضوع لكل من الادراكات ادراك المحكوم عليه وبه والنسبة والحكم ومتعلقاتها والقضية اعم من
القاعدة لانها قضية كلية منطبقة على جزئياتها كقولنا الفاعل مرفوع وجزئياتها كزيد مرفوع في جاء زيد
والقضية قول يحتمل الصدق والكذب فعلى اعتبار الاول وهو وضعها للادراكات هو اي اصول
الفقه ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الفقه وجه التوصل ان الادلة التفصيلية تدل
على الاحكام الفقهية بواسطة كيفيات فيها متنوعة وكل قاعدة من الاصول تبين نوعا من تلك
الكيفيات وعند الاستنباط انما يقع الحاجة الى معرفة تلك الكيفيات يقع الى معرفة القواعد الكلية
لها لان معرفة تلك الكيفيات بدون القواعد لا تخلص عن الشبهة ولا يرد عليه القواعد العربية والمنطقية
لان التوصل بها بعيد والمتبادر منه القريب وقولهم اي الاصوليين في التعريف عن الادلة التفصيلية
بعد قولهم هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية تصريح بلازم يفهم ضمنا
لان المراد استنباط الاحكام تفصيلا وهو لا يكون الا عن دلائلها تفصيلا فهو لمزيد الكشف لا للاحتراز
فلا يضر تركه واخراج علم الخلاف عن التعريف به اي القول المذكور غلط لانه علم يتوصل به الى حفظ
الاحكام

الاحكام المستنبطة المختلف فيها او هدمها لا الى الاستنباط وكذلك علم الجدل فانه علم يتوصل به الى
حفظ راي او هدمه اعم من ان يكون في الاحكام الشرعية او غيرها وعلى تقدير تسليم كونه يتوصل
الى الاستنباط لا يخرج بالقيد المذكور لانه لا يستعمل الا عند استنباط الاحكام عن ادلتها التفصيلية
وعليه اي على الاول ما تقدم من تعريف الفقه وهو قوله التصديق الخ فانه ادراك فتعريف الفقه
مبني على الاول وجعل الجنس في تعريف الاصول الاعتقاد الجازم المطابق للواقع احترازا عن الظن
والجهل مشكل بقضية المخطئ في الكلام يعني يلزم اعتبار الجزم والمطابقة في جميع ما يندرج تحت الجنس ومن
جملته علم الكلام فيلزم ان يخرج منه المخطئ في الاعتقاد سواء يبدع كالمعتزلة او كفر كالمجسمة وقد صرحوا
باندراج اعتقاد المخطئ تحته ولانا نمنع اشتراطه اي المجعول جنسا في اصول الفقه نقل سند المنع عن الكشف
ومحصوله ان الظن يكفي في اثبات محمولات مسائل الاصول لموضوعاتها كحمل الامر للوجوب والنهي للحرمة
وتخصيص العام تجوز والمشترك لا يعم وخبر الواحد مقدم على القياس فانها غير قطعية لعدم قطعية ادلتها
وربما لم يكن مطابقا للواقع والمراد من المنع النقض الذي يورد في التعريفات فالاوجه كونه
اي جنس التعريف اعم من ان يكون جازما ام لا مطابقا للواقع والمراد جزما ام لا اشارة الى ان عدم التعميم
ايضا له وجه ظاهر من انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن الاول والانسب هو التعميم وعلى اعتبار الثاني
وهو وضعها للمتعلقات هو القواعد التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه والقواعد فيه اي في هذا
التعريف معلومات لا علوم وتصديقات فان القاعدة مشتركة بين العلم والمعلوم والاحتراز
عن ايراد المشترك في التعريفات واجب قلت لا يضرنا هذا لان التعريف صحيح على التقديرين على ان
قوله بمعرفتها يعين المراد اعني المعلومات المفاهيم التصديقية الكلية فان النظم هو الادراك والمفهوم متعلقه
ينقسم الى التصوري والتصديقي ضرورة انقسام الادراك الى التصوري والتصديقي والكلية ما يحكم فيه
على كل فرد من افراد موضوعه من نحو الامر للوجوب بيانية للمفاهيم ولذا اي لاجل ان المراد بها
المعلومات قلنا بمعرفتها لانها تضاف الى المعلوم لا العلم ومعناها اي القاعدة كالضابط والقانون
والاصل والحرف فهي الفاظ مترادفة اصطلاحا وان كانت في الاصل المعاني مختلفة اما الاصل فقد مر
واما القاعدة فهو اسم فاعل من قعد وقواعد الهودج خشبات اربع تحته ركب فيهن والضابط من ضبط و
القانون قيل سرياني اسم مسطر الكتابة او الجدول وفي القاموس مقياس كل شيء واما الحرف فله
معان منها الطرف وواحد حروف التهجي والمناسبة بين اللغة والاصطلاح تظهر بادنى تامل قضية كلية
كبرى لسهولة الحصول اي القضية صغرى سهلة الحصول بين سهلة معها لحصول النتيجة واشار الى وجه سهولتها
بقوله لاشتمالها اي الصغرى على امر محسوس وهي كهذا امر وهذا نهي وكل امر للوجوب نحو الوجوب
وكل نهي للتحريم فهذا للتحريم فقولنا الامر للوجوب قضية كلية جعلت كبرى لصغرى وهي قولنا اقيموا الصلوة
امر وسهولة حصولها ظاهرة لان العلم بكونها امرا او نهيا باللغة والاصطلاح بديهي لا يحتاج الى تامل
والنتيجة وهي ان اقيموا الصلوة للوجوب من جزئيات الامر للوجوب فرجع ما له هذا التعريف الى ما مر
من تعريفها ومعنى اشتمال الصغرى تركيب اجزائها من الموضوع والمحمول والحكم وانما نشأ هذا الاشتمال
عن محسوس وهو موضوعها وانما حكم بكون موضوعها محسوسا على الاطلاق لاندراجها تحت موضوع الكبرى
التي هي من مسائل الاصول وموضوع مسائل الاصول على الاطلاق مندرج تحت موضوع الاصول وهو الكتاب
السمعي وهو محسوس بحاسة السمع كيفية الاشتمال انا اذا نظرنا في المحسوس الذي هو اقيموا الصلوة مثلا

وحدات انه امر فحكم بانه امر ثم تضم هذه القضية التي اشتملت على الكلية التي تكون النتيجة جزئيا لها وهذا
التعريف حد اسمي الحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره وينقسم الى حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما
انبأ عن ذاتيات الكلية المركبة لانها فادى لا بعد الحقيقة لفقد الصورة والرسم ما انبأ عن
بلازم مثل الخمر مائع يقذف بالزبد واللفظي ما انبأ عن الشئ بلفظ اظهر مرادف فكذا ذكر الشيخ ابن الحاجب
في مختصره وقال المحقق التفتازاني في حاشيته عليه الحد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله
الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتيات حتى انه يقال
في اول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي ثم بعد ما يبين وجوده يصير هو
بعينه حدا حقيقيا انتهى والمراد بالحد الاسمي ههنا ما ذكره المحقق لا غير الى قوله ولا ينافي الحقيقي اى لا ينافي
كون الحد الاسمي كونه الحد الحقيقي وقد عرفت لجواز ان يبين وجوده ويكون المذكورات ذاتيات
المعرف ويختلف بين الاصوليين فيه اى الحد من حيث كونه مقدمة الشروع ولا اختلاف منهم في خلافه
فهو الحد بدون القيد المذكور اى لم يختلفوا في جواز ان يكون العلم حد حقيقي من غير ان يجعل مقدمة
فالضمير للمقيد كما قيل منه انه لا اختلاف فيه منهم ويحتمل ان يكون للمعنى كما قيل منه ان منهم فيه خلافا
وانما لم يختلفوا الا مكان تصور العقل ما يتصف به الضمير المرفوع للعقل المرموز اليه بذكر التصور
والمجرور للموصول حاصل التعليل دفع ما يتوهم ان يكون مانعا عن التحديد من انه لا يجوز تحديد العلم
لانه ادراك والحد كذلك فلا يتعلق به والا يلزم ادراك للادراك والجواب منع بطلان التالي
لجواز ان يتصور العقل ما قام به اى وصف كان ولو كان ذلك الوصف تصورا من تصور انه لا
يجوز ان يتصور تصوره والا يلزم تحصيل الحاصل اذ الحصول اى حصول التصور الذي اتصف به العقل
في نفس الامر لا يستلزمه اى لا يستلزم تصور التصور بل علمه وتصوره كسائر صفاته الموجودة فيه
وكما انه لا يلزم من اتصافه بتلك الصفات شعوره بها فان قلت تصور التصور عينه لانهم صرحوا
بان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري لا حصولي يعني يحضر عندها بذاته لا بصورته وحاله قلت لكن لا بد
من توجه النفس الى ما يتصف به لينكشف عنده بذاته والحصول لا يستلزم ذلك على ان التوهم المذكور مبني
على كون المحذور ادراك القواعد لا نفسها ثم بين الاختلاف بقوله فقيل لا يجوز ان يكون الحد الحقيقي
معدمة للشروع لان الكثرة المذكورة في الادراكات ومتعلقاتها تنكر الوحدة الاعتبارية الحاصلة لانحاده مع الحد الحقيقي الذي هو مركب من الجنس والفصل اللذين لا يتركب منهما الا الماهيات الحقيقية التي وحدتها حقيقية
للعلم من جهة الغاية والموضوع لا تصير نوعا حقيقيا ولا بد ان يكون المحدود نوعا حقيقيا لا
مجردا باعتبار العقل وتقرير هذا الدليل نفيه اى نفي الحد الحقيقي للعلم مطلقا سواء جعل مقدمة الشروع
ام لا فيه اى في وجود الحد الحقيقي للعلم الخلاف ايضا كما في كونه مقدمة العلم يعني الخلاف المذكور
خلاف فيهما جميعا باعتبار هذا الدليل فصاحب هذا الدليل ينفيه وخصمه يثبته ولانه اى الحد الحقيقي
انما تحقق بعد العقل كل المسائل اى يتوقف عليها متعلقة به لان الحد عبارة عن تعقل كنه الماهية وكنه ماهية العلم
علمه بمسائله وليس الحد المقدمة اى مقدمة الشروع للعلم بل هو نفس العلم وتمامه مفصلا وقيل نعم اى
يجوز ان يكون الحد الحقيقي مقدمة الشروع لان الادراكات او متعلقاتها كالمادة وسميها بالمركب موجود
بالقوة كاجزاء السرير بالنسبة اليه قبل التركيب وبعده اذا قطعت النظر عن هيئته ووحدتها الداخلة
اى وحدة الادراكات او متعلقاتها باعتبار الموضوع والغاية الداخلة في حقيقتها كالصورة
وسميها بالمركب موجود بالفعل وانما لم يقل مادة وصورة لانهما لا يتحققان الا في المركبات الخارجية

فينتظ

فينتظم المركب المأخوذ منهما اى شبهي المادة والصورة جنسا وفصلا اى ينتظم المركب المأخوذ من شبهي
المادة والصورة بان يوخذ الجنس مما هو كالمادة والفصل مما هو كالصورة فيركب حد منهما وهذا هو
المتبادر من العبارة ولا يخفى فساده لان المادة والصورة متباينان فكيف يكون المأخوذ
منهما المحمولات عليهما جنسا وفصلا مع ان الجنس محمول على الفصل ويمكن ان يكون المراد اخذ كل واحد
من الجنس والفصل من مجموع المادة والصورة ولا يخفى ما فيه من غير حاجة للحاد الى هذا التكلف كما زعم البعض
ثم لما ذكر الخلاف اراد بيان ما عنده من تحقيق المقام فقال واذا كان العلم مطلقا اى مفهوم العلم الذي
يصدق على كل واحد من العلوم المدونة من غير تقييد ذاتيا لما يندرج تحته كالفقه والاصول والكلام
وغيرها واختلافها في حقيقتها والعلم المحدود كالاصول ليس الا صنفا منه ولعله قال صنفا ولم يقل نوعا لكون
العلوم المدونة كلها مندرجة تحت نوع حقيقي من انواع العلم المطلق فهو العلم المتعلق بالمسائل المتحدة
باعتبار الموضوع والغاية والصنف كلي مندرج تحت النوع حقيقته النوع المقيد بعارض غير مشخص لم يبعد
جواب اذا كونه اى الخلاف لفظيا اى في اللفظ دون المعنى لعدم ورود النفي والاثبات على محل واحد مبنيا
على اختلاف الاصطلاح في مسمى الحد الحقيقي اهو اصطلاحا ذاتيات الماهية الحقيقية اى الموجودة في الخارج
الثابتة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل كما هو اصطلاح المنطقيين او هو ذاتيات الماهية مطلقا
حقيقية كانت او اعتبارية فمن ذهب الى الاول نفى ومن ذهب الى الثاني اثبت فمورد النفي الحد بالمعنى الاول
والاثبات بالمعنى الثاني ولا منافاة بين نفي الاخص واثبات الاعم الثاني من الامور التي هي مقدمة الكتاب
مبتدأ خبره محذوف اى في بيان موضوعه او قوله موضوعه الدليل السمعي الكلي الى آخره الخبر موضوع العلم
ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعارض الخارج المحمول والذاتي الذي منشأ عروضه الذات كالمدرك
للانسان او ما هو مساو للذات كالضاحك العارض له بواسطة التعجب او جزئها الاعم كالمتحرك بواسطة
الحيوان والبحث عنها حملها على نفس الموضوع بدليل كون الدليل السمعي يفيد الحكم قطعا او ظنا او على نوع
منه كون الامر يفيد الوجوب او على عرضه الذاتي كون العام يفيد القطع او على نوعه العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن قيد بالكلي لئلا يتوهم ان المراد ما صدقاته وقيل موضوعه الادلة الاربعة والاحكام لان الاصول
بعضها راجع الى الادلة وبعضها الى الاحكام وقيل هو الادلة وما يتعلق بالاحكام من حيث الثبوت راجع
الى الادلة من حيث الاثبات وقيل هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة واختار المصنف منها واحدا
افراده الادلة نظرا الى كونه اقرب الى الضبط من حيث يوصل العلم باحواله الى قدرة اثبات الاحكام
لافعال المكلفين الحيثية المذكورة قيد الموضوع عند المحققين يعني موضوعيته له باعتبار الايصال المذكور
فلا يبحث فيه الا عن احواله التي لها مدخل في الايصال وقيل قد يكون جزءا منه واذا لم يبحث في العلم عنها
كحيثية الوجود في موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة وهو الموجود من حيث
هو موجود واذ لا يبحث فيه عن نفس الوجود لانه لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع وعن اجزائه وقد
يكون خارجا عنه وليس بقيد له بل بيان لبيان الاعراض المبحوث عنها كالصحة والمرض في موضوع الطب
وهو بدن الانسان ويرد عليه انه يلزم حينئذ تشارك العلمين الباحثين عن احوال شئ واحد في موضوع واحد
بالذات والاعتبار لعدم تقييد الموضوع بقيد وقد تقرر ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات والتحقيق
انها قيد له وانما اعتبر القدرة لا الاثبات بالفعل لانه انما يتحقق بعد معرفة تفاصيل الادلة والمذكور في الاصول
اجمالها فالمراد اثبات الاحكام تفصيلا واليه اشار بقوله اخذا من تفصيلها تحال من الاحكام لكونها

مفعول الاثبات معنى اي اثباتها حال كونها ماخوذة من شخصيات الدليل السمعي الكلي يعني افراده الشخصية وذلك لان
الادلة التفصيلية يدل على الاحكام التفصيلية بواسطة كيفيات متنوعة لكل نوع منها يتبين مسئلة من مسايل
الاصول فمن عرف الاصول عرف تلك الانواع فحصل له قدرة اثبات الاحكام لحصول الاستعداد له
بمعرفتها فكل حكم اراد اثباته بدليله وجد عنده ما يبين كيفية اثباته وهذا هو المراد بالقدرة وبالفعل
في المسائل انواعه واعراضه وانواعها عطف على محذوف هو متعلق المبتداء والتقدير موضوعه بالقوة
الدليل السمعي الخ وبالفعل في المسائل انواع الدليل السمعي الكلي واعراض الدليل السمعي وانواع تلك
الاعراض اما كون هذه الاشياء موضوعا فظاهر لانك اذا نظرت في مسائل الاصول وجدت موضوعاتها
هذه الاشياء وهي التي يبحث عن عوارضها الذاتية في هذا العلم واما الدليل السمعي المطلق فلا يكاد يوجد
البحث عن عارضه الذاتي من حيث هو هو موضوع بالفعل في مسئلة غير انه لما كانت موضوعات المسائل كلها
جزئيات اضافية له امكن ان يوضع مكان كل طائفة مستوعبة جميع افراد المطلق محمولات المسائل مفهوم
مردد بين آحاد تلك الطايفة فيثبت للمطلق وكما ان لكل واحد من تلك الآحاد عرض ذاتي لجزئي اضافي
للمطلق كذلك المردد الماخوذ منها عرض ذاتي للمطلق فثبت كونه موضوعا بالقوة كما حقق في كلام المحقق
ما يشير الى هذا فالمراد بالاحوال التي يرجع العلم بها الى يعني العلم بها قدرة الاثبات وبهذا ظهر القدرة
المذكورة ما يرجع الى الاثبات يعني احوالا حاصل البحث عنها ومآله يرجع الى كون الدليل مثبتا للحكم ولهذا
يحصل العلم بها قدرة الاثبات وبهذا ظهر وجه التفريع وهذا ما اشار اليه بعض المحققين من ان فايدة قيد
الحيثية ان جميع العوارض المبحوث عنها في العلم لا بد ان يكون لها مدخل في المعنى الذي صار قيدا للموضوع
وهو اي الاثبات الذي هو مرجع الاحوال عرض ذاتي للدليل السمعي الذي هو موضوع العلم فمرجع الاحوال
عرض ذاتي له مبحوث عنه بالقوة وهذا ما وعدناك آنفا وان لم يحمل الاثبات بعينه على الدليل ان وصلية
والمعنى هو ذاتي له مبحوث عنه باثباته له في ضمن اثبات ما يرجع اليه لجزئياته وان لم يكن هو بعينه
محمولا عليه ووضع الظاهر موضع الضمير للتنصيص على ان المنفي عنه الحمل انما هو نفس الاثبات لا ما يرجع اليه
وقد عرفت ونظيره اي الاثبات في كونه عرضا ذاتيا للموضوع غير محمول عليه ما يرجع اليه في المنطق
الايصال لانه ما من مسئلة فيه يحمل بها الايصال كما انه لا مسئلة في الاصول يحمل فيها الاثبات وموضوع
المنطق المعلوم التصوري او التصديقي من حيث الايصال الى التصور او التصديق يعني ان جميع
الاحوال المبحوث عنها فيه يرجع الى الايصال ومقتضى الدليل خروج عنوان الموضوع اي خروج
البحث عن عنوان الموضوع عن مباحث العلم الذي هو موضوعه والبحث عنه اثباته لنفس
الموضوع والمراد بعنوانه ما جعل آلة ملاحظة عند تعيينه في قولهم موضوع العلم كذا من حيث كذا
ماخوذ من عنوان الكتاب الدال على مضمونه اجمالا فالعنوان ههنا الدليل السمعي من حيث يوصل الى
وذلك لان وظيفة العلم بيان احوال الموضوع وذلك انما يكون بعد العلم بذاته وعنوانه الذي يعرف
ولان الموضوع انما وضع لان يحمل عليه لا لان يحمل على شيء فانه قلب الموضوع فالبحث عن حجية الاجماع
بان يقال الاجماع حجة وخبر الواحد والقياس بان يقال هما حجتان ليس منه اي علم الاصول لان معنى
حجة دليل وهو عنوان الموضوع بل من مسائل الفقه لان موضوعاته افعال المكلفين محمولاتها
الحكم الشرعي اذ معنى حجة يجب العمل بمقتضاه وهو اي ما ذكرنا في القياس على تقدير كونه فعل المجتهد
بان يفسر ببذل المجتهد في استخراج الحق او حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ونحو ذلك على تقدير انه المساواة

وبالفعل في المسائل الموضوع بالفعل في المسائل هو انواعها

عليه

الكلام

الكاشفة عن تسوية الله تعالى بين الاصل والفرع في العلة المثيرة للحكم قلت حجية مسئلة اصلا لانها
اي حجية المساواة المذكورة ضرورية دينية بل الحصر اي بديهية في الدين وضروريات الدين لا يكون
مسايل لان المسئلة ما يبرهن عليه في الفن والبديهي لا يبرهن عليه اما البداهة فلان من عرف معنى القياس
على الوجه المذكور وعرف معنى الحجة لا يتوقف في الحكم بانه حجة ولا يضر في بداهة الحكم نظرية طرفيه بخلاف البحث
عن عموم النكرة الواقعة في سياق النفي فانه غير خارج عن مباحث الاصول بمقتضى الدليل لعدم اندراجه
تحت عنوان الموضوع فانه اي العموم حال للدليل اي عرض ذاتي للدليل الذي هو موضوع الاصول لا
عنوانه وليس ببديهي ايضا وكانه ترك لظهوره فعن هلية الموضوع البسيطة اولى يعني اذا كان البحث
عن حجية المذكورات خارجا عن الاصول لاندراجها تحت العنوان بالتاويل المذكور فالبحث عن وجود
الموضوع اولى بالخروج عنه لان العلم بوجود الشيء مقدم على العلم بعنوانه لان عنوانه وصف ثابت له
وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وفيه ما فيه ولان الاحوال المبحوث عنها لا بد ان يكون لها
مدخل في الايصال والوجود لا مدخل له فيه ثم اعلم ان هل لطلب التصديق وهي قسمان بسيطة وهي التي
يطلب بها وجود الشيء او لا وجوده كقولك هل الحركة موجودة او لا موجودة ومركبة وهي التي تطلب بها
وجود شيء لشيء كقولنا هل الحركة دائمة او لا دائمة وقد اخذ في هذه شيئان غير الوجود فان المطلوب
فيه وجود الدوام لها او لا وجوده والوجود في البسيطة محمول وفي المركبة رابطة وتسمية وجود الشيء
هليته لانه منسوب الى هل لانه يسأل عنه بها ولذا انما قيد بالبسيطة لان البحث عن المركبة من العلم بل هو المطلوب
في كل مسئلة وجود شيء للموضوع وقد قولهم اي القائلين بان البحث عن هليته من الفن في اثبات
مدعاهم ما لم يثبت وجوده اي الموضوع كيف يثبت له الاحكام فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت
له يقتضي التوقف اي توقف البحث عن احوال الموضوع على ثبوت وجوده لا يقتضي كونها
اي هليته من مسايل العلم كيف وقد صرحوا بان التصديق بموضوعيته ليس من مسايل العلم وهو
بعد العلم بوجوده كذا قيل ولا يخفى عدم استلزام الاول للثاني غير ان الاول اقرب منه في كونه من
المسايل وعلى قول من ادخل الاحكام الشرعية في موضوع الاصول اذ يبحث فيه عنها اي عن احوال
الاحكام من حيث تثبت اي الاحكام بالادلة لا يبعد ادخال المكلف الكلي ايضا فيه لاشتراكهما
في المقتضي اذ يبحث عنه اي المكلف الكلي ايضا فيه من حيث تتعلق به الاحكام وقد وضع الحنفية
اي عد المكلف الكلي من الموضوع معنى اي يستفاد من كتبهم من غير تصريح منهم واحواله اي وضعوا
احوال المكلف ايضا في ترجمة العوارض السماوية والمكتسبة ترجمة الباب عنوانه لانه يترجم عن مضمونه
اجمالا من الترجمان وهو المفسر للسان والمراد بالعوارض السماوية ما ليس للعبد فيه اختيار والمكتسبة
التي يكتسبها العبد لبيان كيف يتعلق به الاحكام اي وضع الحنفية المكلف واحواله في المبحث المذكور
لبيان كيفية تعلق الاحكام به وقوله لبيان كيف الخ كقولهم في جواب ما هو اي في جواب السؤال بما هو
اي في جواب هذا اللفظ فلا يرد انه لا يكون اضافة البيان الى ما بعده مقتضى صدر الكلام واذا كانت الغاية
المطلوبة من العلم التي هي الاعلى البحث عن احوال اشياء كانت تلك الاشياء الموضوع اي موضوع
العلم المفضي بتلك الغاية كما لو ترتبت غايات على جمل من احوال شيء واحد كان ذلك الواحد موضوع
علوم متعددة فهو تشبيه مركب بمركب هما الهيئتان الحاصلتان من الشرطيتين ووجه الشبه استتباع الغاية
من حيث الرتبة الموضوع من جهة التعدد والوحدة ففي المشبه يستتبع ترتبها وحدة واحدة على المختلف

عن احوال المتعدد وحدة الموضوع وهي المشبه به استتبع ترتبها وهي وحدة على البحث عن احوال المتكثرة
متعددة على احوال شيء واحد بعدده وكلمة ما زايدة مسوغة دخول الكاف على الشرطية فالعبرة
في وحدة الموضوع وكثرته بحال الغاية وحدتها وتعددها وترتبها حيث يكون الواحد الذي ترتبت
الغايات على جمل من احواله موضوع علوم يختلف في لكل الواحد الموضوع فيها في تلك العلوم بالحيثية
بان يجعل موضوع هذا العلم من حيث يوصل العلم بجملة من احواله الى غاية كذا وموضوع ذلك العلم من حيث
يوصل بجملة اخرى الى غاية اخرى وهكذا ومن هنا اي من اجل ما ذكر من ان العبرة بحال الغاية في تعيين
الموضوع استتبعه اي الغاية الموضوع اشارة الى ما ذكر من قوله لها وحدة غاية يستتبع وحدة
موضوعها ولزوم التناسب بين الاشياء التي ترتب عليها الغاية وجعلت موضوعا امر
اتفاقي لا تقتضيه دليل عقلي فان قلت كيف جمع بين اللزوم والاتفاق قلت لا منافاة لانه لم يرد
به اللزوم العقلي بل كونه امرا مطردا لا يتخلف في مادة اصلا فاللزوم اريد به لازمه ولو اتفق
ترتبها اي الغاية على اشياء مع عدمه اي التناسب كما اتفق معه اهدر اي التناسب واسقط عن
درجة الاعتبار لعدم الاحتياج اليه واختار كلمة لو لانه غير واقع وبحسب اتفاق الترتيب اي ترتب الغاية
على ما يوصل البحث عن احواله اليها كانت طايفة من العلوم متباينة غير متشاركة في الموضوع
لترتب غاية بعضها على شي مباين لما ترتب عليه غاية الآخر وطايفة اخرى منها متداخلة لترتب غاياتها
على شي واحد الا في لزوم عروض عارض المباين للآخر في البحث استثناء من عموم اعتبار التباين
والتداخل بحسب اتفاق الترتب يعني تباينها وتداخلها انما يعتبر بحسبه في جميع الصور الا في صورة
لزوم العروض فانه ح يعتبر التداخل باعتبار ذلك اللزوم بان يكون علمان لغاية كل منهما ترتب
على ما يباين ما يترتب عليه غاية الآخر لكنهما متشاركان في لزوم عروض عارض لموضوعيهما فمتداخل
العلوم المتشاركة في لزوم عروض العارض على الوجه المذكور مع التباين بحسب الموضوع بعموم
الاعتبارات فان موضوعاتها وان كانت متباينة بحسبهم لكنها بسبب اشتراكها في لزوم
العارض المذكور صارت كانها مفهوم واحد عام يشمل تلك العلوم فالعموم اعتباري
باعتبار الاشتراك في المحمول كالموسيقي بضم الميم وكسر المهملة والقاف يوناني معناه تاليف الالحان
واللحن من الاصوات المصنوعة الموضوعة موضوعه النغم محركة وتسكين الكلام الخفي الواحدة
نغمة وفي الاصطلاح النغم صوت يتصاعد او يتنزل بدرجة من الدرجات الشريفة ظاهرا او محللا
كما اذا سمع شخص صوتا مختلفا في الحدة والثقل واستقر في سامعته ثم بدا بصوت اخفض منه مختلف
التصاعد والتنزل فيه باعتبار ما استقر في سامعته والدرجات الشريفة تعرف بان تبتدا
بصوت حين علامة خاصة فيتصاعد درجة درجة بان يكون التفاضل في كل درجة بسبع مقدار
هذه المبدا الى ان يبلغ الى سبع وعشرين درجة وهذا نهاية التصاعد بحسب الاستقرار فيتضاعف
الاصل اربع مرات وهذه الدرجات تسمى بالدرجات الشريفة ويندرج الموسيقي تحت علم الحساب
وموضوعه العدد وهو نصف مجموع حاشيتين وقيل ما يتسن به كمية الشيء مع تباين موضوعيهما
اذ كان البحث في النغم عن النسب العددية تعليل للاندراج تحت علم الحساب يريد ان النسب العددية
عوارض ذاتية للعدد الذي هو موضوع علم الحساب المباين لموضوع علم الموسيقي قد بحث عنها
في الموسيقي كما سبق اليه اشارة على سبيل اللزوم بحيث لا يخلو عنها يبحث منه فصار عروض

هذا العارض

هذا العارض للنغم لازما للبحث عن النغم وهذا معنى لزوم عروض عارض المباين اي العدد الذي
هو موضوع الحساب في البحث عن النغم التي هي موضوع الموسيقي واعلم ان المقصد في عامة مسايل الموسيقي
تاليف الالحان المناسبة والتناسب بينها انما يظهر باعتبار عدد الاجزاء وكيفياتها مثل البعد الذي
انما يحصل ترتيب بلغت درجات من الشريفة والكبير من الاربع والكامل من الخمس وعلى هذا القياس
فالتناسب بين الابعاد لا يظهر الا بالنسب العددية واعلم ان ارادهم اي الاصوليين وغيرهم كلا
من الحد والموضوع والغاية لتحصيل البصيرة للشارع في العلم لا يخلو عن استدراك لانه في الحد يعرف
الموضوع والغاية لانه اذا قيل علم باحث عن احوال كذا من حيث انه يفيد فايدة كذا علم الموضوع
والغاية فان ما يبحث عن احواله هو الموضوع وتلك الفايدة هي الغاية الا من حيث التسمية باسم خاص
استثناء مما يدل على الاستدراك وهو نفي الفايدة والمستثنى معرفة اسم خاص للموضوع والغاية
وفي قوله لا يخلو اشارة الى انه ليس استدراكا من كل وجه ولم يوردوه اي كلا منهما لذلك اي لبيان
ذلك الاسم الخاص بل لاجل البصيرة الثالث من الامور التي في مقدمة الكتاب المقدمات المنطقية
سميت بها لكونها من مسايل المنطق مباحث النظر عطف بيان للمقدمات والتسمية جميع الاصوليين
كالامدي ومن تبعه اياها اي المقدمات المنطقية ومباحث النظر مبادي كلامية بعيد
لانها ليست من الكلام ولا كونها مبادي مقتصرا عليه بل الكلام فيها كغيره من العلوم لاستواء
نسبتها الى كل العلوم وهو اي وجه الاستواء انه اي الشان لما كان البحث ذاتيا للعلوم
اي داخلا في حقيقتها وهو اي البحث الحمل اي اثبات شي لشي بالدليل لان حقيقتها التصديقات
المدللة والاثبات جزء منها وصحته اي الدليل بصحة النظر وفساده به اي بفساد النظر والحمل صحيح
بينهما وجوابها اعني قوله وجب التمييز بين صحيحه وفاسده ببيان شرايط صحته من حيث المادة
والصورة بالقوانين الموضوعة لذلك كما سيجي ليعلم بالتمييز بينهما خطاء المطالب المقصودة
من الادلة القائمة على الابحاث المذكورة في العلوم من صوابها الخطاء والصواب انما
يستعملان في الاحكام العملية كما ان الحق والباطل يستعملان في العقايد ولكن المراد منهما ههنا
ما هو اعم وليس في الاصول من مسايل الكلام الا مسئلة الحاكم وهي ان الحكم بالاحكام الشرعية كلها
هو الله سبحانه بلا خلاف لكن هل يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة ام لا الاشعرية لا فلا
يحرم كفر ولا يجب ايمان قبلها والمعتزلة نعم فيما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا وما يتعلق بها
اي بمسئلة الحاكم من مسئلة الحسن والقبح هل هما عقليان ام لا ونحو اي المذكور مثل كون المجتهد
يخطي ويصيب ومسئلة خلو الزمان عن مجتهد وهي اي المذكورات من المقدمات لهذا العلم لان
مسايله متوقف عليها زيادة بصيرة في معرفة بعض مقاصده وليست بمقدمة الشروع لعدم
مدخليتها في اكثر المقاصد ولهذا لم يوردوها قبل الشروع وربما ان يعني مبادي على اصطلاح
الاصوليين قال الامدي في الاحكام اعلم ان مبادي كل علم هي التصورات والتصديقات
المسلمة في ذلك العلم وهي غير مبرهنة فيه لتوقف مسائل ذلك العلم عليها سواء كانت مسلمة في نفسها
كمبادي العلم الاعلى او غير مسلمة في نفسها بل مقبولة على سبيل المصادرة او الوضع على ان تبرهن
في علم اعلى من ذلك العلم انتهى ولا يخفى عليك ان المسايل المذكورة مبرهنة في الاصول فلا يكون
من المبادي على ما ذكره الامدي نعم ذكر غيره انها قد يطلق على ما يتوقف عليه الشروع او البحث

عن مسائله بوسط او بغيره ولم يشترط فيهما ان لايكون برهنة فى العلم الذى يتوقف البحث عن مسائله
عليهما وقد يقال كونها مبرهنة فى كتب الاصول لايستدعى كونها جزءا من العلم لجواز كونها مستطردة
ولما انقسم النظر الى ما يفيد علما والى ما يفيد ظنا ميزا اى العلم والظن بان عرف كل منهما لان تمييزهما
يستلزم التمييز بين مفيديهما وتمامه اى تمام تمييزهما بالمقابلات اى بتمييز مقابلاتهما من الوهم
والشك والجهل والتقليد وهذا ما قيل من ان الاشياء تتبين باضدادها قال حجة الاسلام
ربما يعسر تحديد العلم بالجنس والفصل لان ذلك متعسر فى اكثر المدركات كرائحة المسك فكيف فى
الادراكات لكن نقدر على شرح معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به
من الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بانه يبقى مع تغير المعتقد
ويصير جهلا واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة كانطباع الصورة
فى المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة المعقولات فى العقل والنفس بمنزلة حديد
المرآة وغريزتها التى بها تتهيأ لقبول الصورة اعنى العقل بمنزلة صقالة المرآة و
استنارتها وحصول الصور فى مرآة العقل هو العلم فالتقسيم يقطعه عن مظان الاشتباه
وهذا المثال يفهمك حقيقته والمص اقتصر على الاول فقال فالعلم عند الاصوليين حكم اى ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها لا يحتمل طرفاه اى المحكوم عليه وبه نقيضه اى الحكم فان كان ادراك
الوقوع فنقيضه ادراك اللاوقوع والا فبالعكس عند من قام الحكم به وهو الحاكم لموجب
متعلق بلا يحتمل وسيجئ بيان الموجب والمراد باحتمال النقيض عند الحاكم كونه بحيث
لو فرض عنده نقيضه لايعده الحاكم محالا بل يجوزه تجويزا اما فى العلم فحكم لايكون طرفاه موصوفا
بهذا الكون ونقض التعريف بالعلم بالامور العادية كالحكم بكون الجبل الغائب عن النظر حجرا
لا يقبل فى الكون المذكور لجواز انقلابه ذهبا لتساوى الجواهر واستوائها فى قبول الصفات
مع ثبوت القادر المختار واجيب بانه اذا علم كونه حجرا فى وقت استحال كونه ذهبا فى ذلك
الوقت فاذا علم كونه حجرا دائما استحال كونه ذهبا فى وقت من الاوقات ولا يخفى ضعف
الجواب بما ذكره المص بقوله فرض العادي لان امكان كون الجبل ذهبا لا يمنع الجزم بنقيضه
عن موجبه وانت خبير بانه ان اريد بالجزم ما لا ينافى تجويز النقيض فهو خارج عن المبحث والا
فالامكان يمنعه ولذا قال والحق ان امكان خرق الآن اى الآن الحكم بكونه حجرا وهو الامكان
ثابت فى نفس الامر يستلزم تجويز النقيض الآن اى الآن الحكم المذكور اذا لوحظ النقيض
لان عدم احتمال خلو الذهن عنه خارج عن دائرة الاعتبار لان العبرة بالتجويز وعدمه عند
الالتفات الى النقيض كيف والا فكما الظن ايضا لا يحتمله من حيث خلو ذهن الظان عنه
فالحق ان العلم كذلك اى العلم الموصوف بكون طرفه غير محتمل اياه هو ما اى حكم موجبه لا يحتمل
اى الا ان افاده يكون بحيث يستحيل عند العقل تخلف متعلقه عما يقتضى ذلك كالعقل اى
كالبرهان العقلى الذى مقدماته يقينية وانتاجه كذلك وخبر الصادق الذى يستحيل عند العقل
كذبه وحاصل هذا الكلام ان جعلناه جوابا عن الاشكال التزام خروجه عن التعريف ومنع دخوله
فى المعرف والظن حكم يحتمله اى يحتمل طرفاه نقيضه عند الظان ان عرض عليه مرجوحا حال
موكد عن المفعول لكون المرجوحية لازمة لنقيضه ويجوز ان يكون منصوبا على المصدرية كما لا يخفى

وهو المحتمل المرجوح الوهم ولا حكم فيه اى الوهم لاستحالة اى الحكم بالنقيضين وذلك لان
النقيض الذى هو متعلق الظن قد حكم به فان كان فى نقيضه اعنى متعلق الوهم حكم ايضا
لزم الحكم بهما جميعا والشك عدم الحكم بشئ من وقوع النسبة ولا وقوعها بعد الشعور
بهما لانه على تقدير عدم الشعور لم يتحقق منهما عدم الحكم ثابت فى حال الواحد بنفسه لا الاثنين
للتساوى اى لتساوى الوقوع واللاوقوع فى نظر العقل فان حكم بشئ منهما لزم الترجيح
بلا مرجح وان حكم بهما جميعا لزم الحكم بالنقيضين وقد عرفت ولا يخفى ما فى قوله الشك عدم الحكم
من المسامحة لانه فى الحقيقة نوع من الادراك يلزمه عدم الحكم فهو تعبير باللازم فيخرج احد قسمى الجهل
البسيط الجهل وهو عدم الحكم عما من شانه العلم قسمان احدهما ما لم يقارن الحكم بنقيض متعلقه
اما مع عدم الشعور بالمتعلق وقد خرج عن تعريف الشك واما معه ولم يخرج عنه وثانيهما ما
يقارنه فالاول افراد اجزاء ولذا سمى بالبسيط وبهذا ظهر وجه تسمية المركب والجهل المركب الحكم غير
المطابق فلم يدخل فى التعريف المذكور ولم نشترط جزما فى الجهل المركب بل نعممه بحيث يشمل الظن
ولذا قال لان الظن غير المطابق ليس سواه اى ليس خارجا عنه بل هو داخل فيه كما ان الجزم الغير المطابق
داخل فيه فان قلت هذا يخالف ما فى المواقف والمقاصد من انه عبارة عن اعتقاد جازم
غير مطابق قلت لعله ظفر بنقل مفصل لم يظفر به او هو من تفاوت اصطلاح العلمين وفى
التلويح ما يوافق المص واما التقليد وهو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول
مثله فالرجوع الى الرسول والاجماع ورجوع العامى الى المفتى والقاضى الى الشهود ليس تقليدا
لقيام الحجة فيها كما بين فى محله وان سمى بعض ذلك تقليدا فى العرف فلا مشاحة فى الاصطلاح كذا
افاده العلامة المحقق القاضى عضد الدين فليس حقيقته ظن اى ليس من لوازم حقيقة التقليد
ان يحصل للمقلد ظن بمضمون ما قلد فيه ذلك لما عرفت من انه عبارة عن العمل المذكور بغير حجة
والذى يعمل بقول مثله من غير تمسك بدليل يجوز خلوه عن التصديق بمضمون ذلك القول وليس فى ماهيته
اعتباره والاصل عدم الحكم وان اتفق ذلك فهو امر لا تقتضيه حقيقته فضلا عن الجزم كما قيل
من ان التقليد لا يقتضى التصديق بمضمون ما قلد فيه فان قلت الظن رجحان احد طرفى النسبة مع تجويز
الآخر فيجوز ان يكون هذا المقيد من حقيقة التقليد باعتبار القيد وهذا القيد منتف فى الجزم
فيجوز ان يكون من حقيقته قلت اراد بالظن المنفى كونه من حقيقة التقليد الرجحان مع
زيادة وهم وهو عدم احتمال النقيض فان قلت المص قد صرح فى مبحث المذكور بكون كان التقليد
من حقيقة رجحان ما قلد فيه على نقيضه فضلا عن الجزم الذى هو ذلك الرجحان مع زيادة عدم احتمال
قلت المص قد صرح فى مبحث التقليد ان ايمان المقلد صحيح لكنه آثم بترك النظر وكيف يصح وتقليد
لا يستلزم التصديق وهو جزء من الايمان قلت معنى الكلام ان التصديق ليس من لوازم التقليد
مطلقا فيجوز ان يكون لازما له اذا قيد بقيد يقتضيه ككون ما قلد فيه من مقولة التصديق
فان العمل به لا يتصور بدونه على انه يجوز ان يكون مبنى هذا الكلام على ما ذهب اليه الغافلون من
ان ايمان المقلد بعد وجود المجتهدين رجوع اليهم فهو من باب رجوع العامى الى المفتى وهو ليس
بتقليد بالمعنى المذكور لانه عمل بقوله مع حجة هى الاجماع على وجوب اتباعه اياه وما ذكره فى آخر
الكتاب على الحقيقة من ان التقليد هو العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منهما فمنه رجوع العامى

شرح معنى العلم بتقسيم وتمثيل

شرح مقابلة ملاحظ المؤلف

المطابق م

لام

قدم

الى المفتى بل يعتمد عليه اى على ظن ما قلّد فيه اذا كان المقلّد فاعل يعتمد وكان على سبيل التنازع
قريبا من الاجتهاد بان يكون عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد بدليله لا لعامى عند حصول
الظن عن الدليل يخرج عن التقليد لانه لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا عبرة بظنه ولذا لا يجب عليه
اتباع ظنه وقد لا يعتمد عليه اما لبعده عنه او لما يرى اقرب من الامارات من غير قوة الترجيح
وغايته اى المقلّد اذن اى اذ لم يعتمد على ظن ما قلّد فيه حسن ظنه بمقلده فيحصل له ذلك ظن
بما قلّد فيه لكن لا عن دليله بل بانه حكم ادى اليه اجتهاد عالم عظيم الشان فالظاهر ان يكون صوابا
وقد يكون اى يوجد التقليد ولا ظن للمقلّد باحد الوجهين مع علمه اى المقلّد انه اى المقلّد
بفتح اللام مفضول فيما قلّد فيه او مطلقا لان الجمهور على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل
كما سياتى وخرج التصور عن العلم والظن على قول الاكثر اى اكثر الاصوليين اصطلاحا على وضع
لفظ العلم بازاء ما لا يصدق على التصور لا لاعتبار الموجب اى لا لاجل انهم اعتبروا فى حد العلم
ان يكون عدم احتمال النقيض عن موجب ولا موجب لعدم احتماله فى التصور كيف وهو غير مندرج
فى جنس التعريف وقد يقال فى تعريف العلم صفة اى امر قائم بغيره توجب تمييزا اى توجب
كون محلها وهو النفس مميزة لما تعلقت به الصفة فان العلم صفة ذات تعلق والمميز هو العالم
لا العلم فخرج ما عدا الادراكات من الصفات النفسية كالشجاعة وغيرها كالسواد فانها وان
اوجبت لمحالها تمييزا ضرورة تميز الشجاع بشجاعته عن الجبان والاسود بسواده عن الابيض
لكنها لا توجب لها تمييزا بان تميز بسبب اتصافها بها شيئا عن شئ كما اذا حصلت فى النفس صورة
زيد واتصفت بها ميزت بذلك الاتصاف زيدا عن غيره لا يحتمل نقيض متعلقه اى مع حصول
ذلك التمييز لا يجوز العقل تحقق النقيض فى نفس الامر فان كان التمييز المذكور ذات ادراك وقوع
النسبة على سبيل الجزم لم يجوز عدم وقوعها فيه وان كان ادراك اللاوقوع فبالعكس وان كان تصورا
ساذجا لا يجوز كون متعلقه خلاف ما تميز وانكشف به ولذا قال فيدخل اى التصور فى هذا التعريف لصدقه
عليه بخلاف التعريف الاول وخرج بقوله لا يحتمل الظن لاحتمال النقيض وكذا الجهل المركب لاحتمال ان
يطلع صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا التقليد لاحتمال
زواله بالتشكيك وعدم المطابقة فى تصور الانسان صاهلا للحكم اما الصورة فلا يحتمل غيرها
جواب سؤال وهو ان التصور لو لم يحتمل نقيض متعلقه لكان كل تصور مطابقا لمتعلقه لا محالة لكان كل
تصديق لا يحتمله كذلك واللازم باطل فان تصور الانسان بصورة الصاهلية مثلا تصور
غير مطابق لمتعلقه وهو الجسم الانسانى والجواب انه ليس متعلق ذلك التصور حقيقة الانسان
بل حقيقة الفرس غاية الامر ان المتصور اخطأ فى الحكم بان متعلقه الانسان فعدم المطابقة انما هو
فى هذا الحكم واما الصورة المذكورة فلا يحتمل غير متعلقها الذى هو الفرس فى نفس الامر وذلك لان متعلق
كل صورة ما هى حاصلة له وانعكست عنه وصارت هى بسبب الانكشاف ولا شك ان صورة الصاهل بسبب الانكشاف
حقيقة انعكس عنها تلك الصورة وهى حقيقة الفرس وتسميتها انسانا خطأ ونشأ من التوهم فهى لا يحتمل غيرها
والوجه فى تعريف العلم على وجه يعم التصور ان يقال الى تمييزا والا اى وان لم يقل كذا بل يقال صفة توجب تمييزا كما ذكر مع
لم يكن التعريف مانعا فانما يصدق على القوة العاقلة وهى كيفية للنفس بها تدرك الاشياء لانها صفة توجب
التمييز لان المراد بايجابها استعقابها بما خلق الله التمييز عادة فان قلت ايجابها التمييز بواسطة العلم وا

العلم اياه بغير واسطة والمتبادر هو الايجاب بغير واسطة فيحمل عليه فلا نقض قلت مراده الوجه الاتم
انه تمييز لانه غير محتاج الى التاويل واعلم ان ابن الحاجب عرف العلم بما يعم التصور وذكر مباحثه
والمص اقتصر على ما هو الاهم فى الاصول وتركها لقلة الاحتياج اليها لان المقصر فيه بيان طرق
الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام لا طرق التعريف بالمعرفات ولما وقع التعرض للتصور ومنه
الحد وقد ذكروا انه لا يكتسب بالبرهان ولا يعارض ولا يمنع اشار الى بعض هذه الاحكام فقال
ولا دليل يقام الا على نسبة ايجابية او سلبية لا نسبة فى تعقل حقيقة الحد فلا يقام عليه فلا يكتسب وكذا
المعارضة لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم وكذا المنع لانه طلب الدليل على مقدمة الدليل
وذلك اى اقامة الدليل والمعارضة انما يكون عند ادعائها اى الصورة التصورية صورة كذا ثانى مفعولى
الادعاء كصور المحدود اى كادعاء صورة الحد وهو صورة محدود انها كذا اذا ادعيت ان الصورة الحاصلة
فى العقل من الحيوان الناطق صورة الانسان وح اى وحين يدعى ذلك فى الحدود تقبل صور الحدود
بسبب انضمام الحكم المذكور اليها المنع اما حقيقة ان اقيم عليه دليل او مجازا ان لم يقم ويدفع المنع فى الحد
الاسمى وهو على ما مر بيان ما وضع الاسم بازائه ومنع معناه لا نسلم كون هذا ما وضع بازائه الاسم
بالنقل متعلق بيدفع فان كان لغويا ينقل عن اهل اللغة وان كان شرعيا عن اهل الشرع وعلى هذا القياس
وفى منع الحد الحقيقى بان يقال لا نسلم ان هذا المجموع ذاتيات هذا المحدود العجز اى عجز الحاد عن دفع هذا المنع
لازم لان معرفة ذاتيات الماهيات الحقيقية متعذرة والمراد تعذره بالقوة العاقلة فلا ينافى حصوله
بالكشف الالهى لما قيد منه انه لا يكتسب الحد ببرهان للاستغناء عنه من جملة المعقول وكذا قوله اذ ثبوت
اجزاء الشئ له لا يتوقف الا على تصوره بيانه ان الحد مجموع اجزاء المحدود ولا فرق بينهما الا بالاجمال
والتفصيل فتغايرهما اعتبارى وكما ان ثبوت الشئ لنفسه من غير اعتبار تغاير بينهما ضرورى مستغنى عن
البيان كذلك مع التغاير الاعتبارى غاية الامر فى تفصيل الاجزاء وثبوت اجزاء الشئ له لا يتوقف
الا على تصور ذلك الشئ مفصلا وهو حاصل فى نفس الحد ثم علل النفى بقوله لان الغرض اى المقصود من الحد
جعله كونها اى اجزاء الشئ التى هى الحد اجزاء الصورة الاجمالية التى هى المحدود ذاتيتها اى كون
الاجزاء اليها اى الصورة الاجمالية بالجزم بمجرد دعوى فلا يوجبه اى ثبوت كونها اجزاء للصورة
الاجمالية الا دليل والمقصود عدمه اوللدور عطف على قوله للاستغناء اى لا يكتسب الحد بالبرهان للزوم
الدور على تقدير اكتسابه به لان الاستدلال على ثبوت شئ لشئ يتوقف على تعقلهما فلزم توقف الاستدلال
على ثبوت الحد للمحدود على تعقل المحدود فكان تعقله مقدما بالذات على الاستدلال المذكور فلو اكتسب
الحد المقدم بالذات على تعقل المحدود بالبرهان لزم تقدم البرهان عليها هو متقدم عليه اعنى تعقل المحدود
وهذا هو الدور ثم علل نفى العجز بسبب الدور بقوله لان توقف الدليل انما هو على تعقل المحكوم عليه بوجه ما
وموجب هذا تقدم تعقل المحدود على البرهان باعتبار وجه من وجوهه لا على التعيين وهو اى تعقل المحكوم
عليه الذى هو المحدود انما يتوقف عليه اى الدليل بواسطة توقفه اى المحكوم عليه على الحد حقيقة وموجب هذا
تقدم الدليل على تعقل المحدود بحقيقته وكنهه ولا محذور فى ان يكون تعقله لا من حيث حقيقته مقدما
على الدليل ومن حيث حقيقته متأخرا عنه اولا فان البرهان انما يوجب امرا هو المحكوم به لا المحكوم عليه
لان حقيقته وسط يستلزم ذلك وقوله او عطف على قوله للاستغناء او للدور وبتقديره اى على تقدير
اكتساب الحد بالبرهان يستلزم البرهان عينه اى عين المحكوم عليه هو المحدود ولا يوجب امرا آخر فيه وهذا

خلاف موجب البرهان ثم بين نفي كون البحث معللا بهذا بقوله لانه اي استلزام البرهان عينه غير ضاير لان
اثبات عين الشيء له من غير اعتبار مغايرة اصلا محال وتحصيل للحاصل واما اذا تغاير بوجه ما كالاجمال
والتفصيل فلا يضر الاتحاد الذاتي لجواز عدم العلم بالاتحاد والاحتياج منه الى دليل فان قيل المعلل
لهذا الاثبات بطلان اللازم كيف لا يضر استلزام البرهان عين المحدود وبسبب اكتساب الحد فانهما
متحدان مع انه مستلزم تعقل المحدود قبل الحد وتعقلها اي عين المحدود وانما يحصل الحد اي بتعقله
لكونه اجزاءه فيلزم تقدم الشيء على ما هو متقدم عليه قلنا اولا اي فالجواب عن هذا التعليل كالجواب
عن التعليل الاول وهو انه يستغنى عن البرهان اذ بثبوت اجزاء الشيء اليه وتقريره ان قولكم وتعقل
عين المحدود ويحصل بالحد غير مسلم لان الحاصل به المكتسب بالبرهان انما هو تعقلها من حيث انه الحد اخر الصورة
الاجمالية وتعقلها المتقدم تصورها بوجه ما ولا يكفي انه بهذا التقرير يشبه بالجواب عن التعليل الثاني فالوجه ان
انه اذا كان البرهان يستلزم عين المحدود وكان نتيجته تعقلها وهو حاصل بتعقل اجزاء الحد فلا حاجة الى البرهان
فصار مثل الاول بل هو عينه وجوابه جوابه بل بعدمه اي بل البحث اللازم لعدم ما يرفع المنع الوارد في الحد الحقيقي
من برهان يدل على كون الحد ذاتيات المحدود ولتعذر معرفة ذاتيات الماهيات الحقيقية كما مر غير مرة
فان قيل كيف الحكم بعدم البرهان المذكور والمنتج مثلا وسط يفيده اي اثبات الحد للمحدود واي الحيوان
الناطق للانسان كناطق اي كان يقال الانسان حيوان ناطق لانه اي الانسان متعجب وكل متعجب
حيوان ناطق فالانسان حيوان ناطق قلنا هذا الدليل بعد تجرد ثبوته اي الحد المذكور للمحدود ولمساواته
بين الناطق والمتعجب والمطلوب من البرهان المذكور ما هو اخص منه اي من مجرد ثبوت الحد للمحدود وهو كونه
اي كون ثبوته على وجه الذاتية فقوله كونه بدل من قوله اخص فالحق الحكم الاشراقيين وهم قوم من الفلاسفة
يؤثرون طريقة افلاطون من الكشف والعيان على طريقة ارسطو من البحث والبرهان لا يكتسب الحقيقة الا بالكشف
وهو علم ضروري يدرك به حقائق الاشياء ويحصل بالرياضة غير مقدور للمخلوق تحصيله والبرهان بقوله وهو
اي كونها مكسوبة بالكشف معنى الضرورة في قول من قال لا يكتسب بالبرهان لكونه ضروريا وكذا منع التمام
اي وكذا البحث اللازم اذا منع كون الحد جميع ذاتيات المحدود ولان اثبات المقدمة الممنوعة موقوف على معرفة الحقيقة
وقد عرفت تعذرها فلو قال اي دفع المنع المذكور لو كان هذا الحد غير تام لم نعقلها اي جميع المحدود
بالكنه لتعذره بدون تعقل جميع الذاتيات لكنا عقلناها بالكنه منع نفي التالي بان يقول لا نسلم
انك عقلتها بالكنه فالاعتراض على الحد ببطلان الطرد وهو كونه مانعا بان يقال هذا الحد غير مانع لصدقه
على غير المحدود وهو كذا والعكس وهو كونه جامعا بان يقال غير جامع لعدم صدقه على كذا الفرد من افراد
المحدود وبناء على الاشتباه في المفهوم وعدمه اي بناء على اعتبار فيه ما هو الحد ويخرج بسبب ذلك
فرد من المحدود فانما يورد الاعتراض بكل منهما عليه اي الحد الاسمي وهو كالرسم ما وضع الاسم بازائه
لا من حيث هو حقيقي والنظر حركة النفس في المطالب التصورية والتصديقية اي في الكيف لما فسر النظر
بالحركة ولا بد لها من متحرك ومبدأ ومنتهى وما تقع فيه من الاين او الوضع او الكم او الكيف عين الاول
بانه النفس الناطقة والثاني بانه المطالب والرابع بانه الكيف والثالث بانه المبادي بقوله طالبة للمبادي
وهي المعلومات التصورية او التصديقية المناسبة للمطالب المذكورة المفضية الى العلم بها ثم بين كيفية حركتها
بين المطالب والمبادي في الكيف بقوله باستعراض الصور اي تكيفها بصورة صورة تصريح بان العلم من
الكيفيات النفسانية كما ان الجسم متحرك في الكيفيات المحسوسة كالعنب يصفر ثم يحمر ثم يسود كذلك النفس

تنكيف بصورة بعد صورة من حين يتوجه من المطلوب نحو المبادي الى ان يحصل المناسب وترتيبه وعن
التكيف المذكور باستعراض الصور لان النفس عند ذلك كانها طالبة لعروض تلك الصور لها لتجد المناسب
كما ان الابصار يتوقف على مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه وازالة الغشاوة كذلك ادراك البصيرة
يتوقف على التوجه نحو المط وتحديقها نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلة لا شبهة في ان كل
مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة ومن ترتيب معين بينها ومن هيئة مخصوصة
وهو اي المناسب في النظر الواقع للمطلوب التصديقي الوسط سمي به لانه هو الواسطة للحكم في ثبوت الحكم به للمحكوم عليه
فترتبه مع طرفي المطلوب يعني موضوعه ومحموله بان يحمل عليهما او يحملا عليه او يحمل على موضوعه ويحمل محموله
عليه او العكس على وجه يستلزم المطلوب بان يكون مستجمعا شرائط الانتاج على ما سيجيء وهو شامل للنظر الصحيح
والفاسد لان الترتيب على وجه يستلزم لا يستلزم صحة النظر لان الفساد من حيث الصورة ايضا فالمراد بالمناسب
ما هو مناسب بحسب اعتقاده والاظهر ان المعرف ههنا النظر التصديقي كما لا يخفى على الناظر في التعريف
فان قلت التخصيص بما ذكرت له وجه نظرا الى ما هو المقصود في الاصول فما وجه التخصيص بالقياس الاقتراني قلت
الاستثنائي يرجع اليه كما اشار اليه في الشرح العضدي من انه لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب حاصل
للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه فيكون الحاصل جزئيا ولذا وجب فيه المقدمتان ليسمى احداهما
عن اللزوم وهي الكبرى والاخرى عن ثبوت الملزوم وهي الصغرى فان قلت هذا الحصر منقوض بالدليل
والالفاظ بقريبه في نحو لا شيء من الملح بحيوان وكل ذي روح حيوان وفي نحو لو كان الملح ذا روح لكان
حيوانا وليس فليس قلنا انهما جعلنا المطلوب والوسط مما النفي او الاثبات يزول هذا الوهم وتقريره
فما المنافي ان نفي الاقتيات حاصل له ويستلزم نفي الاقتيات من غيره ذا روح ينتج ان الملح منفي عنه
الربوية ومن الثاني في كون كل شيء فيصير القياس هكذا الملح منتف عنه الاقتيات وكل ما انتفى عنه الاقتيات منتف عنه
الربوية ينتج ان الملح منتف عنه الربوية قوله ههنا جعلنا اي بعينه ان يحمل عليه بالايجاب وليس كذلك بل المراد
بالمطلوب النفي او الاثبات بين الاكبر والاصغر والمستلزم الاثبات والنفي بين الاوسط والاصغر
ولا يخفى ان الحدس وما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد خارج عن الحد والدليل ذكر القاضي عضد
انه في اللغة يأتي لثلاثة معان احدها المرشد وعبر عنه الامدي بالناصب للدليل والمصنف بقوله الموصل
والثاني الذاكر له وعبر عنه بقوله والذاكر لما فيه ارشاد والثالث ما به الارشاد كالانجم المنصوبة
في الطرق فيقال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم او العالم لان الصانع نصب العالم دليلا عليه
والعالم بكسر اللام يذكره للمسترشدين كون العالم دليلا على الصانع والعالم بالفتح هو الذي به الارشاد
فيقال الدليل على الصانع وقال المحقق التفتازاني هو فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي اعم من
الارشاد ولو مجازا والهداية انتهى وانما اختار المص الموصل تنبيها على المرشد والناصب لان الاول
يطلق على ما به الارشاد ولو مجازا والثاني يطلق على من ينصب علامة في الطريق وغيره من الناس
ولا يطلق الدليل على شيء منهما باعتبار المعنى الاول وانما يطلق باعتباره على ناصب العالم دليلا
وهو الصانع جل ذكره ولا يصدق الموصل من غير المقصود على غيره لان كل من هو غيره يوصل نوعا
وفي الاصطلاح للاصوليين ما يمكن التوصل بذلك النظر اشارة الى ما ذكر تعريفه فيه النظر عائد على
الموصول الى مطلوب خبري الجار متعلق بالتوصل وكلمة ما المعنى التي جنس وما عداه فصل وفي اعتبار الامكان
اشارة الى ان وقوع النظر والتوصل بالفعل غير لازم بل يكفي امكانه وقيد ابن الحاجب النظر

بهذا التعريف الصحيح وعلى الشارح بان الفاسد لا يتوصل به الى المطلوب وان كان قد يفضي اليه اتفاقا
ولا يخفى عليك انه على هذا يعني قيد التوصل عن ذلك التقييد ولذا اكتفى به المصنف وصحيح النظر ان يكون
في وجه الدلالة اعني ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه كما في قولنا العالم بسيط
له صانع اذ ليس البساطة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان افضى اليه في الجملة وهذا فساد من جهة
المادة واما من حيث الصورة فكانتفاء شروط الانتاج في الاشكال وقال السيد السند الحكم بكون
الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها
وسيلة الى البعض او يخص الفساد بالصورة او يوضع ما ليس بسبب سببا انتهى قال بعض الشارحين
واريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي بحيث اذا رتبت
ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم واما اذا
اخذت المقدمات مع الترتيب فلا حاجة للنظر وحركة النفس في الامور الحاضرة المرتبة وتوجه جزء اخر اعني ما
يمكن التوصل الى مطلوب تصوري ويشمل ما كان بطريق العلم والظن **فهو** اي الدليل **مفرد** يعني
ما يقابل الجملة ومبنى هذا التفريع على ان المراد بما يمكن هو الموجود العيني الذي به التوصل كالعالم
لا القضايا والتصديقات وما سبق من التعميم انما هو مقتضى ظاهر التعريف **قد يكون** ذلك المفرد **المحكوم عليه**
في المطلوب الخبري كالعالم في قولنا العالم حادث فانه يتوصل بالنظر في حاله وهو المتغير بان يجعل عليه
سلام يجعل موضوعا للحادث فينتج **او الوسط** عطف على المحكوم عليه كالمتغير في المثال المذكور فانه
يتوصل بالنظر فيه بجعله محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى الى المطلوب المذكور **ولو** كان كونه
محكوما عليه او حدا اوسط **معنى** اي من جهة المعنى والمآل لا بحسب ظاهر الحال **في السمعيات** ظرف لكونه معنى والمراد
الادلة السمعية فانها حينئذ اذا فصلت وابرزت في صورة الادلة العقلية يظهر عند ذلك ان ما هو
مناط الاستدلال محكوم عليه او حد اوسط **ومنه** اي من الدليل المفرد **نحو اقيموا الصلوة** وان كان جملة
صورة لان الجملة اذا اريد بها لفظها كانت مفردا فهو دليل مفرد يتوصل بالنظر فيه الى مطلوب خبري نفسه
محكوم عليه وصفته حد اوسط فيه تقريره اقيموا الصلوة امر وكل امر منه تعالى فانه لما يفيد الوجوب
فاقيموا الصلوة لما يفيده **ذكر كل** منه من قولنا العالم واقيموا الصلوة انه دليل اصطلاحا **الا ان من**
افرد اي قال بان الدليل مفرد **وادخل الاستدلال في قسم الدليل** كالآمدي وابن الحاجب فانهما ذكرا
من اقسام الدليل السمعي الاستدلال زيادة على الكتاب والسنة والاجماع والقياس فهو **داخل** عن عبارة
الافراد في مسماه والا لما ادخل فيه ما ليس بمفرد فان الاستدلال ثلثة التلازم وشرائع من قبلنا
والاستصحاب وقيل والاستحسان وقيل المصالح المرسلة ويجيء بيانه والتركيب لازم في التلازم **وعند**
المنطقيين الدليل مجموع المادة وهي المعلومات التصديقية التي ترتب **والنظر** وهو **الاقوال** والقول
المركب التام المحتمل للصدق والكذب والمراد بالجمع ما فوق الواحد **المستلزمة** قولا آخر حذف لشهرته
وليخرج عن التعريف **الامارة** كقولك ان كانت بغلة القاضي على بابه فهو في المنزل لكنها على الباب
ولو فرادا لنفسها بل المستلزمة لانها تستلزم لذاتها استلزاما ظنيا كون القاضي في المنزل **بل يزاد**
ليخرج قياس المساواة وهو ما ركب من قضيتين متعلق محمول احديهما موضوع الاخرى كا مساو لب
وب مساو لج ينتج ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة اجنبية كما اشار اليه بقوله **لا لذاته** اي الاستلزام
للاجنبية وهي ان كل مساو للمساوي للشيء مساو لذلك الشيء ولذا لا ينتج اذا كان ا نصف ب وب مباين ج

لعدم صدق الاجنبية هنا **ولا حاجة** الى هذه الزيادة لاخراجه **لا عمية** اي الدليل ما هو مستلزم بنفسه
وما هو بواسطة **فيدخل** قياس المساواة في الدليل ولا محذور وغاية الامر كون الدليل اعم من القياس
ثم انه وقع في عبارة كثير متى سلمت لزم عنها فقال **ولا حاجة لقيد التسليم** اللام بمعنى الى **لانه** اي
قيد التسليم **لدفع المنع** الذي يتوهم وروده على افراد القياس **لا** لانه شرط **للاستلزام لانه** اي استلزام
الاقوال لازم **للصورة** اي لصورتها الحاصلة من ترتيبها واذا كان لازما لها **فتستلزم الاقوال**
ما تستلزمه الصورة لكون الصورة لازمة لتلك الاقوال **دائما على نحوها** اي الاقوال فان كانت
قطعية استلزمت قطعيا وان كانت ظنية استلزمت ظنيا وان كانت صادقة انتجت صادقا والا كاذبا
ويمكن ارجاع ضمير تستلزم الى الصورة والمعنى ظاهر فعلم ان معنى قولهم متى سلمت حاصل وان لم يذكر **ولزم**
من العلم بحقيقة النظر **سبق الشعور بالمطلوب** والدليل على النظر ان حركة النفس منه نحو مبادئه ثم منها
اليه فرع تصوره كما هو شان العلل الغائية فان طلب المجهول محال **كما في القضية وكيفية الحكم** اي كلزوم
سبق الشعور بالمحكوم عليه وبه والشعور بكيفية النسبة من الوقوع واللاوقوع يعني تصورهما بلا اذعان
على القضية لانها عبارة عن المعلومات الاربعة وتحققها في الذهن بدون الشعور بها محال واكتفى
بذكر كيفية النسبة عنها لانها لا يتصوران بدونها وكما ان سبق الشعور بما ذكر بالنسبة الى القضية
لازم كذلك بالنسبة الى ما يتركب منها وهو الدليل **والتردد** اي ولزم التردد الناظر المستدل قبل التوصل
الى المطلوب **في ان ثبوت احدهما** وهو المحكوم به **للآخر** وهو المحكوم عليه **على اي كيفية** من الوقوع او اللاوقوع
ضرورة العلم بتحقق احدهما لا على التعيين والا يلزم ارتفاع النقيضين وانما قلنا بلزوم التردد
لئلا يلزم الاستغناء عن الدليل فلم يلزم طلب ما لا شعور به ولا طلب ما هو حاصل ولا عدم معرفة
انه المطلوب اذا حصل ولما ذكر الرازي امتناع اكتساب المطلوب التصوري لانه اما مشعور به فيلزم تحصيل
الحاصل واما ليس بمشعور به فيلزم طلب المجهول المطلق اراد ان يدفع ذلك فقال **والمحدود معلوم** للحاد
من حيث هو مسمى للفظ معين عنده مجهول من حيث الحقيقة **فيطلب** اي المحدود **اي مادة تركيبه** من المواد
المركبة يعني ان الحاد بعد علمه بالمحدود من حيث انه مسمى هذا اللفظ يطلب حقيقته المركبة من ذاتياته
الكثيرة ليتعين عنده منها ما هو حقيقته في نفس الامر بامارات تدل على ذلك وهذا مبني على ان البسيط لا يكتسب بالحد
واليه اشار بقوله **ويجوز الاشتغال** عن المطلوب المعلوم بوجه عند حركة النفس نحو المبادي **الى مبدأ بسيط**
مناسب للمطلوب **يلزم المطلوب لينتقل بعد به ولو كان** الاشتغال المذكور مسبوقا **بالقصد** فلا يتوهم
ان المراد بالاشتغال المذكور ما لم يكن مسبوقا بقصد تحصيل المطلوب وهو الموجب لعدم الاعتداد به لفوات
شرط النظر **اذ ليس النظر الحركة الاولى** اي حركة النفس من المطلوب الى المبادي بل هي والحركة الثانية وهي حركتها
من المبادي الى المطلوب اشار الى ان الاشتغال المذكور ليس بنظر الحركة الاولى والنظر لا يتحقق بمجردها وذلك
لان الاشتغال من المط الى البسيط يلزمه المطلوب حركة واحدة لان الملزوم واللازم متحدان بالزمان فلا يمكن
اعتبار حركة ثانية من ذلك البسيط الى المطلوب ولما كان المفهوم من بعض عبارات القوم ان الحركة الاولى
يستلزم الثانية وكان يتجه على ذلك ان يقال سلمنا ان النظر مجموع الحركتين لكن الاولى تستلزم الثانية
وعند تحقق الملزوم يتحقق اللازم لا محالة فيتحقق النظر اشار الى دفع ذلك بقوله **اذ لا تستلزم** الحركة الاولى
الحركة **الثانية بخلاف الثانية** فانها تستلزم الاولى **ولذا** اي ولكون الثانية تستلزم الاولى **وقع التعريف**
اي تعريف النظر **بها** اي بالحركة الثانية من غير ذكر الاولى معها **كترتيب امور** اي معلومة للتادي الى مجهول

والدليل م

بكيفيتي

فيتوصل بكون الملاد والركن ونتائج

او على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس بمعلوم بيان ذلك ان النفس اذا توجهت من المطلوب نحو المبادى
وتحركت الكيف بان يحصل بواحد بعد واحد من المعانى المخزونة عندها الى ان ظفرت بمباديه المناسبة
انتهى عند ذلك حركتها الاولى وعند ذلك يبتدا بحركتها الثانية فترتب تلك المبادى بجعلها الاوسط على الاصغر
والاكبر على الاوسط وغير ذلك حتى تنتهى الى المطلوب وعند حركتها الثانية وقد اعتبر فيهما ان يكون مبداؤها
من حيث انتهى اليه الحركة الاولى فلذلك استلزمتها لها والاولى بمنزلة المادة للفكر والثانية بمنزلة
الصورة له وقد علم بذلك انه لا بد فى النظر من مجموع الحركتين ومن الترتيب المذكور نعم الكلام فى ان
هذا الترتيب هل هو عين الحركة الثانية المستلزمة للاولى فيهما احتمالان وان النظر هل هو عين
الحركتين او الترتيب فانما هو نزاع فى اطلاق اللفظ على حقيقة السيد وقد فسر بكل منهما وبكل من
الحركتين ايضا بطريق الاكتفاء بذكر احد جزئى الشىء بعينه والله اعلم **وقد يظهر** من تعريف النظر والدليل
ان فساد النظر بان لم يوجد **المناسبة** بين المبادى والمطلوب بحيث لا يفضى العلم بها الى العلم به **وهو**
اى عدم المناسبة **فساد المادة** كما اذا جعلت مادة حدوث العالم باطنه **وعدم ذلك الوجه**
اشارة الى ما ذكر فى تعريف النظر من قوله على وجه يستلزم فانه عبارة عن الصورة كما افاد بقوله **وهو**
اى ذلك الوجه **عبر المادة** مرتبة **على حد معين** من وجوه الترتيب **انتساب بعضها** اى المادة **الى البعض**
صورناه فى تركيب الحد الاوسط مع طرفى المطلوب حملا ووضعا او افاده بقوله **وذلك الحد المعين طرق** اربعة
الاول ملازمة بين مفهومين ثم نفى اللازم لينتفى الملزوم او اثبات الملزوم ليثبت اللازم اى الاول
خلاصته ملازمة بين مفهومين بها مضمونا قضيتين المقدم والتالى ثم نفى اللازم الذى هو التالى لينتج
نفى الملزوم او اثبات الملزوم الذى هو المقدم لينتج ثبوت اللازم فهو القياس مقدمتان شرطية متصلة
موجبة لزومية واستثنائية حملية هى عين مقدم الشرطية المذكورة او نقيض تاليها ويقال له العكس
الاستثنائى لما فيه من استثناء عين المقدم او نقيض التالى مما عليه المقدم والتالى ونقيضهما فى صدر
الكلام لكونها مشكوك الوجود والعدم ولكون المقدمة الثانية فيه مصدرة باداة الاستثناء اعنى
كلمة لكن **او نفى الملزوم لنفى اللازم فى المساواة** يعنى فيما اذا كان المقدم والتالى متساويين بحيث
بان يكون كل منهما لازما للآخر ينتج نفى المقدم نفى التالى لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وكذا
ينتج ثبوت التالى ثبوت المقدم لان ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم واليه اشار بقوله **او ثبوت**
اللازم لثبوت الملزوم فيه اى المساوى **ايضا** عبر ان شارح المختصر قال ولا يلزم من استثناء نقيض
المقدم نقيض التالى ولا من استثناء عين التالى عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم نعم لو قدر
التساوى لزم ذلك ولكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة ملاحظة لزوم المقدم
للتالى وهو متصل آخر والمهم نظر الى اصل الانتاج وقطع النظر عن نفس صورته كما هو اللائق باصطلاح
الاصوليين الا ترى انه ادخل قياس المساواة فى الدليل والمنطقيون اخرجوه منه **كان هذا**
الفعل واجبا **او كلما** كان هذا الفعل واجبا **او لو كان هذا الفعل واجبا فتاركه يستحق العقاب**
فهذه شرطية كما ذكر **لكنه لا يستحق** تاركه هذا الفعل العقاب فهذه الحملية المذكورة مضمونها نفى التالى ينتج
نفى المقدم كما اشار اليه بقوله **فليس** هذا الفعل واجبا **او واجب** عطف على قوله لا يستحق
الى لكن هذا الفعل واجب ينتج اثبات اللازم لعين **فيستحق** تاركه العقاب فما كان المثال المذكور
من صور المساواة لان كل واجب يستحق تاركه العقاب وكل ما يستحق تاركه العقاب واجب صور الوجود

كادم

الاربعة فيه فقط اى **او ليس واجبا** مثال النفى الملزوم ينتج نفى اللازم اعنى **فلا يستحق** عقابا الا انه لم يصرح
بذكر لوازمه اعتمادا على فهم المخاطب واكتفاء بالاشارة وهو او لا يستحق فهو واجب **الطريق الثانى**
القياس الاستثنائى المنفصل وهو ايضا مقدمتان اوليهما شرطية منفصلة حقيقية موجبة حاصلها
عناد بينهما اى بين مفهومين على ما تقدم **فى الوجود والعدم** معا فهما قضيتان لا يجتمعان ولا يرتفعان
واخريهما حملية هى عين المقدم او التالى فينتج نقيض الآخر او نقيض احدهما فينتج عين الآخر واليه
اشار بقوله **فمن وجود احدهما عدم الآخر ومن عدمه** اى احدهما **وجوده** اى الآخر لانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان **او** شرطية منفصلة مانعة الجمع موجبة حاصلها عنادا بينهما **فى الوجود فقط** عطف على قوله
فى الوجود والعدم فهما قضيتان لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان **فمن وجود كل** منهما الجزئين **عدم الآخر**
ضرورة عدم اجتماعهما **وعدمه** اى عدم كل منهما **عقيم** اى غير منتج لوجود الآخر لجواز ارتفاعهما معا
مثال العناد فى الوجود فقط **الوتر اما واجب او مندوب لكنه واجب لا دال المجرد** عن القرائن الصارفة
عن الوجوب عليه اى بالوتر **فليس مندوبا** ولو قيل لكنه مندوب انتج فليس واجبا لكنه لو قيل لكنه ليس بواجب
او ليس بمندوب لم ينتج لجواز ان لا يكون واجبا ولا مندوبا **او** منفصلة حاصلها عناد بينهما **فى العدم**
فقط فالمنفصلة مانعة الخلو **فقلب المثال وحكمه** اى فمثاله قلب المثال المذكور وقلب حكمه يعنى الوتر اما لا واجب
واما لا مندوب لانه لا يمكن ارتفاعهما وارتفاع لا مندوب يقتضى وجود مندوب فلو ارتفع مع ذلك
لا واجب لزم تحقق واجب فيلزم ان يكون ذلك الشىء واجبا ومندوبا وهذا خلف واذا ثبت انهما
لا يرتفعان معا فمهما فرض ارتفاع احدهما لزم وجود الآخر ولا يلزم ارتفاعهما معا **الطريق الثالث**
القياس الاقترانى وهو **انتساب المناسب للمط وهو** اى المناسب **الوسط** اى الحد الاوسط **لكل** اللام
صلة الانتساب اى لكل واحد **من طرفى المطلوب** الموضوع والمحمول **بالوضع والحمل** بيان للانتساب
اى بان يكون موضوعا لكل منهما او محمولا لكل منهما او موضوعا لاحدهما محمولا للآخر على ما سيبين وذلك
لان المنسوب طرفيه لما كانت محمولة نظرية احتيج الى امر ثالث معلوم نسبته الى كل منهما ليتوصل الى
العلم بها **فيلزم** فى تحقق انتسابه لهما **جملتان خبريتان** تشمل اوليهما على موضوع المطلوب والوسط
والاخرى على محموله معه كما اشار اليه بقوله **وهما** اى الجملتان **المقدمتان** اللتان هما جزءا القياس
المركبتان فى الحقيقة **من حدود ثلاثة** طرفى المط والحد الاوسط ينفرد كل منهما باحد طرفيه ويشتركان
فى الاوسط وانما نعتبر الاوسط اثنين مع انه فى الصورة كذلك **لتكرر الوسط** والمكرر شىء واحد
فى المعنى **ويسمى المحكوم عليه فى المطلوب** حدا **اصغر** لانه فى الاغلب اخص من المحمول والاخص اقل افرادا فيكون
اصغر **به فيه** اى ويسمى المحكوم به فى المطلوب حدا **اكبر** لانه فى الاغلب اعم والمشترك المكرر بين الاصغر والاكبر
حدا اوسط لتوسطه بينهما **وباعتبارهما** اى الاصغر والاكبر يسمى **المقدمتان** صغرى وكبرى لاشتمالهما
عليهما **ويتصور** على صيغة المجهول الانتساب المذكور **باربع صور لان المتكرر اما محمول فى الصغرى موضوع**
فى الكبرى او عكسه او موضوع فيهما اى الصغرى والكبرى **او محمول فيهما وكل صورة** من الصور الاربع
تسمى شكلا فالاولى تسمى الشكل الاول والثانية الشكل الرابع والثالثة الشكل الثالث والرابعة
الشكل الثانى **وقطعية اللازم** اى لازم الاشكال يعنى النتيجة **بقطعيتهما** اى الصغرى والكبرى لان اللازم
القطعى قطعى اذا كان الاستلزام قطعيا كما فى الاشكال الاربعة **وهو** اى القياس القطعى اللازم بقطعيتهما
بقطعيتهما البرهان وانما سمى به لوضوح دلالته اخذا من برهان الشمس وهو الشعاع الذى يلى وجهها **وظنية**

قلب

بلغ

سمع

اى اللازم بظنية احديهما اى الصغرى والكبرى وهو اى القياس الظنى اللازم الامارة عند الانتاج
قطعى سواء كان اللازم والملزوم قطعيين او ظنيين الشكل الاول ان يتحقق حمله اى الوسط في الصغرى
ووضعه في الكبرى شرط استلزامه اى هذا الشكل للمط من حيث الكيف ايجاب صغراه ليندرج الاصغر
تحت الاوسط ليثبت له الاكبر او ينفى عنه في الكبرى عند اثباته للاوسط او نفيه عنه وهذا الشرط
معتبر في جميع صوره الا في صورة مساواة طرفى الكبرى موضوعها وهو الاوسط ومحمولها وهو الاكبر
فانه ح ينتج وان كانت صغراه سالبة لكن اشترط ان يكون الكبرى موجبة وذلك لان احد المتساويين
اذا سلب عن شىء سلبا كليا او جزئيا لزم سلب الآخر كذلك والا لزم تحقق احدهما بدون الآخر
ولم يذكر الشرط اكتفاء بما سيأتى من قوله وفيه في التساوى وظهور عدم انتاج السالبتين
نحو لا شىء من الانسان بفرس ولا شىء من الفرس بناطق وشرطه من حيث الكم كلية الكبرى ليعلم اندراج الاصغر
تحت حكمها تحقيقا فان قولنا الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس غير منتج فيحصل بعد شرط الامرين
ضروب اربعة في غير صورة المساواة وبها ستة الاول كليتان موجبتان فينتج موجبة كلية نحو
كل جسم كثيف وكل كثيف ذو لون فكل جسم ذو لون والثانى ما كان بكيفيته اى الضرب الاول وهى
ايجاب الصغرى والكبرى والصغرى جزئية نحو بعض الوضوء منوى وكل منوى عبادة فبعض الوضوء
عبادة والثالث كليتان الاولى موجبة والثانية سالبة والنتيجة سالبة كلية نحو كل وضوء مقصود
لغيره وهو فعل ما لا يصح بدونه وكل مقصود لغيره لا تشترط فيه نية فكل وضوء لا تشترط
فيه نية والخامس والسادس قلبه اى الثالث من حيث الكيف بان يكون الصغرى سالبة كلية او جزئية
كما عرفت والكبرى موجبة في التساوى فقط نحو لا شىء من الانسان بصهال وكل صهال فرس
فلا شىء من الانسان بفرس ولو قلت بدل فرس حيوان لم يصح لعدم الانتاج لجواز ان يكون الاكبر
مسلوبا عن شىء مع ثبوت الاعم له والرابع ما كان بكيفية ما قبله اى قبل القلب وهما ايجاب الصغرى
وسلب الكبرى والاولى جزئية فتركيبه من موجبة جزئية وسالبة كلية والنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الابيض
حيوان ولا شىء من الحيوان بحجر فبعض الابيض ليس بحجر وانتاج الضروب المنتجة في هذا الشكل
ضرورى بين بنفسه لا يحتاج الى دليل وباقيها اى وانتاج باقى الاشكال الاربعة نظرى يحتاج اليه
فيرد الباقى عند بيان انتاجه الى الضرورى اى الى الشكل الاول الضرورى انتاجه فاللام للعهد
وسيأتى كيفيته الرد وفيه اشارة الى انحصار الضرورى فيه الشكل الثانى يحصل بحمله اى الوسط
فيهما اى الصغرى والكبرى على الاصغر والاكبر شرطه اى شرط استلزامه المط بحسب الكيف اختلافهما
اى الصغرى والكبرى كيفا تمييز عن نسبة الاختلاف اليهما بان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة
وبحسب الكم كلية كبراه فلا ينتج هذا الشكل الا سالبا والنتيجة ابدا اى دائما تتضمن ما فيهما اى
المقدمتين من خسة من بيان للموصول سلب وجزئية بدل من الخسة وذلك لان الاشرف
الايجاب والكلى ضروبه المنتجة بحسب الشرطين اربعة الاول كليتان الاولى موجبة والثانية
سالبة فينتج سالبة كلية نحو السلم اى بيع السلم رخصة للمفاليس ولا حال اى بيع الحال الذى
تحت تسليم في الحال برخصة للمفاليس فلا سلم حال رده اى رد هذا الضرب الى الشكل الاول
بعكس الثانية اى الكبرى عكسا مستويا بان تقول ولا رخصة لهم بحال والسالبة تنعكس الى سالبة
كميتها فالسالبة الكلية الى السالبة الكلية والجزئية الى الجزئية بالاستقامة اى بالاستواء

او جزئية غير بخلف فان الضابط اذا الخلف خرج عن الاستقامة والموجبة الكلية تنعكس مستويا
موجبة جزئية الا في صورة تساوى طرفيها فانها تنعكس ح كلية فكل انسان حيوان ينعكس
الى بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق ينعكس الى كل ناطق انسان والاستغناء هنا
وفيما تقدم من زوائد المص على المنطقيين والضرب الثانى قلبه اى الضرب الاول اى كليتان سالبة
صغرى وموجبة كبرى فينتج سالبة كلية نحو لا شىء من الحال برخصة وكل سلم رخصة فلا شىء من الحال بسلم
رده الى الشكل الاول بعكس الصغرى وهو لا شىء من الرخصة بحال وجعلها اى الصغرى كبرى والكبرى
صغرى فيصير كل سلم رخصة ولا شىء من الرخصة بحال فينتج لا شىء من السلم بحال ثم عكس النتيجة وهو
عين المط والضرب الثالث كالاول الا ان الاولى جزئية نحو بعض الوضوء غير منوى ولا عبادة غير منوى
فبعض الوضوء ليس عبادة رده الى الشكل الاول كالاول اى كرد الضرب الاول من هذا الشكل فهو
بعكس الكبرى فيقول بعض الوضوء غير منوى ولا غير منوى بعبادة فينتج المذكورة والضرب الرابع
كالثانى اى كالضرب الثانى من هذا الشكل الا ان اولاه اى اولى هذا جزئية واولى الثانى
كلية فهو صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة جزئية نحو ليس بعض الغايب بمعلوم
وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغايب لا يصح بيعه رده بعكس النقيض وهو عند قدماء
المنطقيين جعل نقيض الجزء الثانى اولا ونقيض الاول ثانيا مع بقاء الكيف والصدق بحالهما وعند
متاخريهم جعل عين الجزء الاول ثانيا مع المخالفة في الكيف فعلى الاول يقول كل ما ليس بمعلوم لا يصح
بيعه وعلى الثانى لا شىء مما ليس بمعلوم يصح بيعه وبالخلف اى بالقياس الخلف عطف على قوله بعكس النقيض فيه
في كل ضروبه بجعل نقيض المط تفسير للخلف وبدل عنه وهو اى نقيض المطلوب الموجبة الكلية هنا اى في هذا
الضرب الرابع من الشكل الثانى لان المطلوب فيه سالبة جزئية صغرى الشكل الاول وتضم الكبرى
من ضروبه مع الصغرى المجعولة يستلزم هذا الصنيع بالاخرة كذب نقيض المط فالمط حق فتقول
في المثال المذكور كل غايب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج كل غايب معلوم وهذا ينقض
ما هو صادق اعنى صغرى الضرب المذكور وهو بعض الغايب ليس بمعلوم ونقيض الصادق لا يكون
صادقا فقد علمت ان الصنيع المذكور يستلزم نقيض الصغرى الصادقة وعندك مقدمة مقررة
وهى ان ما يستلزم نقيض الصادق كاذب فينتج لك بضم هذه مع تلك برهان على كذب
نقيض المط ولهذا قال يستلزم بالاخرة وقس عليه الضروب الماضية وانما سمى خلفا لاستلزامه
باطلا كما عرفت وقيل لانه يأتى المط لا على سبيل الاستقامة بل من خلفه الشكل الثالث يحصل بوضعه
اى الواسطة فيهما اى في صغراه وكبراه شرطه بحسب الكيف ايجاب صغراه وبحسب الكم كلية احديهما
الصغرى او الكبرى ضروبه المنتجة ستة الاول كليتان موجبتان والنتيجة موجبة جزئية نحو كل بر مكيل
وكل بر ربوى فبعض المكيل ربوى وانما ينتج جزئية لان رده بعكس الاولى عكسا مستويا والموجبة
الكلية تنعكس الى الجزئية والنتيجة تتبع اخس المقدمتين فلو كانت الاولى من هذا الضرب
متساوية الطرفين انتج كليا لان عكس الموجبة الكلية موجبة كلية كما مر والضرب الثانى منه مثله اى مثل
الضرب الاول منه في الكيف والكم الا ان الاولى جزئية فهو موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
ينتج مثله اى مثل الضرب الاول موجبة جزئية نحو بعض المكيل بر وكل مكيل ربوى فبعض البر ربوى
ويرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى وهو ظاهر والضرب الثالث منه عكس الضرب الثانى فهو جزئية

موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج كالاول اى كالضرب الاول منه موجبة جزئية ويرده الى الشكل الاول بجعل عكس الكبرى صغرى لعدم صلاحيتها لان يكون كبرى الشكل الاول لجزئيتها ومحمل عين الصغرى كبرى يتول فيها اذا كان المدعى بعض المكيل ربوى فلو كانت الصغرى متساوية اى متساوية الجزئين عكست فان لو جعل الكل تنعكس كنفسها كما مر غير مرة ويعكس النتيجة ذكر بعض من قراء الكتاب على المص فى شرحه عليه ان المراد محمله فلو الصغرى الى بالآخرة وفسرها حاصله ان نقدم عكس الصغرى ههنا لانها تنعكس جزئية ولا يصلح لكبرى الاول من الخميس والصغرى المتساوية الطرفين تنعكس كلية فح لا حاجة الى عكس النتيجة انتهى ثم ذكر ان هذه الزيادة غير مستقيم عنده وحملها على الذهول والغفلة اذ لا يحصل الشكل الاول بعكس الصغرى ههنا اصلا لانها ان جعلت صغرى كاصلها فات كلية الكبرى وان جعلت كبرى فاما ان يجعل عين الكبرى صغرى او عكسها فعلى الاول كان الاوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى وعلى الثانى محمولا فيهما هذا ملخص كلامه وانت تعلم ان ذلك انما لوهم لاشارات لخفية من العبارات العلية ان اتحاد طرفى صغرى الشكل الاول تسقط اشتراط الكلية فى كبراه كما ان تساوى طرفى كبراه تسقط اشتراط الايجاب فى صغراه فكما ان نفى احد المتساويين وهو الاوسط عن الاصغر يستلزم نفى الآخر كنفى وهو الاكبر عنه يستلزم اثبات الآخر وهو الاكبر له والا لزم وجود احد المتساويين بدون الآخر وكما ان الانتاج فى صورة المساواة الخاصة وجود مع عدم كلية الكبرى ليس بصحيح للشكل بل لخصوصية المادة ووجود المساواة كذلك فهاهنا مع عدم ايجاب الصغرى غير ان المص صرح فى صورة مساواة طرفى الكبرى بعدم اشتراط ايجاب الصغرى واكتفى ههنا بالاشارة كما يقتضيه شان هذا الكتاب ثم اعلم ان قوله ويعكس النتيجة ههنا غير محمول على ما حمله عليه اولا بل المراد به ان النتيجة اى اصلح على عكس النتيجة الحاصلة بعد جعل عكس الكبرى صغرى وعين الصغرى كبرى فلا حاجة الى ان تعكس فائدة عكس الصغرى كلية صيرورة الوسط محمولا فيها وظهور المساواة بين طرفيها بملاحظة الاصل والعكس والضرب الرابع منه كليتان الثانية سالبة والاولى موجبة نحو كل بر مكيل وكل بر لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المكيل لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا ينتج هذا الضرب كالاول اى كالضرب الاول منه فى صورة المساواة اى مساواة جزئى الصغرى فالنتيجة ههنا سالبة كلية نحو كل فرس صهال ولا شيء من الفرس بانسان فلا شيء من الصهال بانسان وفى صورة الاعمية اى ايضا اذا كان محمول الصغرى اعم من موضوعها فالنتيجة ح سالبة جزئية فيرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى كما فى الضرب الاول والضرب الخامس منه كالرابع الا ان الاولى جزئية فهو جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سلبا جزئيا نحو بعض الموزون ربوى ولا شيء من الموزون يباع بجنسه متفاضلا فبعض الربوى لا يباع بجنسه متفاضلا ويرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى مثله اى الرابع فى صورة الاعمية فيقال فى المثال المذكور بعض الربوى موزون الخ والضرب السادس مثله اى الخامس كمية لا كيفية فهو موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج مثله اى اخص سلبا جزئيا نحو كل بر مكيل وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض المكيل لا يباع الخ اى بجنسه متفاضلا ويرد بان يجعل عكس الكبرى موجبة سالبة المحمول اى رده الى الشكل الاول بان يجعل عكس كبراه السالبة الجزئية موجبة سالبة المحمول يجعل السلب الوارد على النسبة الايجابية جزءا للمحمول ثم اثبات ذلك السلب للموضوع وهى اى الموجبة المذكورة لازمة للسالبة البسيطة لان السالبة البسيطة لازم لها وهو انها لا يقتضى وجود الموضوع بخلاف المعدولة فانها تقتضيه

فبعض الربوى يوزن وكل بر مكيل ... الربوى مكيل وعكس النتيجة لازم له لتصير بعض المكيل ربوى

[illegible]

فيهما

لا ينتج من موضعه ولتصير ورثها موجبة تنعكس مع كونها جزئية ويجعل عكسها صغرى للشكل الاول فهو ان موجبة سالبة الموضوع صغرى وموجبة كلية كبرى كانت فى الاصل صغرى والباقى ثابت نقول لسم كل بر مكيل فينتج ما ينعكس الى المط وهو ما لا يباع بجنسه متفاضلا مكيل ينعكس الى بعض المكيل لا يباع الخ ويبين هذا الضرب وما قبله من الضروب الخمسة بالخلف ايض وقد مر بيانه فى الشكل الثانى الا انك تجعل نقيض المطلوب كبرى لصغرى الشكل الاول ههنا وقد جعلته صغرى لكبراه هناك فتقول لو لم يصدق بعض المكيل لا يباع الخ فينتج كل بر يباع الخ لصدق كل مكيل يباع الخ فيجعل كبرى للصغرى المذكورة وهى كل بر مكيل فيصير كل بر مكيل وكل مكيل يباع الخ فينتج كل بر يباع الخ وهذا ينافى كبرى الاصل المفروض صدقها اى بعض البر لا يباع الخ فتعين كذب نقيض المط فيثبت الشكل الرابع خالف الشكل الاول فيهما اى الصغرى والكبرى فالاوسط موضوع فى الصغرى محمول فى الكبرى فرده الى الاول بعكسهما اى الصغرى والكبرى مستويا ويبقيان على حالهما فى الترتيب او قلبهما بتقديم الكبرى على الصغرى فاذا كانت صغراه اى الرابع موجبة كلية انتج مع السالبة الكلية التى هى كبراه سالبة جزئية لان صغراه تنعكس الى موجبة جزئية والنتيجة تتبع الاخس من الجزئية والسلب كما عرفت برده الى الشكل الاول بعكس المقدمتين فقط اى لا مع القلب ايضا لعدم السلب فى صغرى الشكل الاول وهو لازم للقلب وانتج صغراه الموجبة الكلية مع الموجبتين الكلية والجزئية كبرى موجبة جزئية برده بقلبهما اى المقدمتين ثم عكس النتيجة لا بعكسهما لبطلان تركيب القياس من الجزئيتين فسقطت السالبة الجزئية فى هذا الشكل لعدم صلاحيتها ان يكون صغرى او كبرى لانتفاء الانتاج باحد الطريقين العكس والقلب معها اى السالبة الجزئية فى هذا الشكل فان كانت احدى مقدمتيه فلانها ان كانت صغرى لا تنعكس ولا يصلح لان يكون كبرى لجزئيتها فامتنع القلب ايضا وان كانت كبرى لا يصح ابقاؤها لما ذكر ولا جعلها صغرى لكونها سالبة ولو تساويا اى الطرفان فى الكبرى الموجبة الكلية صح رد هذا الضرب الى الشكل الاول بعكسهما اى الصغرى والكبرى لانتفاء المانع وهو جزئية الكبرى فان الموجبة الكلية عند تساوى طرفيها تنعكس كلية فالنتيجة موجبة كلية اى التساوى فى الصغرى ايضا والا فموجبة جزئية واذا كانت الصغرى فى هذا الشكل موجبة جزئية فيجب كون الاخرى السالبة الكلية لسقوط السالبة الجزئية لما مر وانعكاس الموجبتين جزئية فلا يصلحان لان يكونا كبريين بعد العكس ح لو جعلا صغريين بطريق القلب يلزم ح ان يجعل الموجبة الجزئية كبرى وعلى المساوى اى التساوى طرفى الكبرى يجوز الموجبة الكلية ان يكون كبرى لاشتراط الانعكاسها كلية او كانت الصغرى فى هذا الشكل السالبة الكلية فيجب ح ان يكون الكبرى كلية موجبة لامتناع خلاف ذلك اما الموجبة الجزئية فلانها لو عكست فى الاول لزم كون الكبرى جزئية فى الشكل الاول ولو قلبت لم يكن بد من قلب النتيجة والسالبة الجزئية لا تنعكس اما السالبة الكلية او الجزئية فلانه يلزم ح تركب القياس من سالبتين وهما غير منتجان كما مر فح ضروبه المنتجة خمسة الاول كليتان موجبتان ينتج موجبة جزئية نحو كلما يلزم عبادة مفتقر الى النية وكل تيمم يلزم عبادة لازمه كل تيمم مفتقر الى النية بقلب المقدمتين فتقول كل تيمم يلزم عبادة وكلما يلزم عبادة مفتقر الى النية فينتج اللازم المذكور ثم تعكس الى المط جزئيا وهو بعض المفتقر الى النية تيمم فان قلت ما السبب فى اعتبار هذه الجزئية مطلوبا للضرب المذكور

دون الكلية التي تنعكس اليها وكل واحد من لزوم الكلية المذكورة للضرب المذكور لزوم ما بيناه
ومن معناه اي الكلية المذكورة من حيث كليتها صحيح والاول يدل على صحة القياس من حيث
الصورة والثاني على صحته من حيث المادة قيل في الجواب انما اعتبرت دون الكلية لعرض كون
الصغرى مطلقا اي لان المفروض في القياس الاقتراني كون الصغرى مطلقا في اي شكل كانت
ما يشتمل اي قضية اشتملت على موضوع المطلوب والكبرى مطلقا ما يشتمل على محموله فاذا عكست ان
الاستدلال في المثال المذكور مثلا على ان بعض المفتقر الى النية التيمم تيمم بالرابع اي بالشكل الرابع
كان المفتقر موضوعه اي المط والتيمم محموله حتى اذا قلبنا انتج بالشكل الاول وانعكس الى المطلوب
ما يتبين في بيان رده الى الاول واليه اشار بقوله والحاصل من الرابع بعد الصنيع المذكور عند الشرح
قصد الرد الى الشكل الاول عكسه اي المط فينعكس الحاصل من الضرب المذكور جزئيا لانه موجبة كلية
وقد عرفت انها تنعكس موجبة جزئية ولو تساويا اي الطرفان في الحاصل المذكور كان عكسه كليا كما مر
غير مرة الضرب الثاني مثله اي الضرب الاول الا ان المقدمة الثانية جزئية نحو كل عبادة بنية وبعض
الوضوء عبادة فبعض ما هو بنية وضوء والرد واللازم كالاول غير ان الحاصل هنا موجبة
جزئية نقول بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية وينعكس الى بعض ما هو بنية
وضوء الضرب الثالث كليتان الاولى سالبة والثانية موجبة نحو كل عبادة لا تستغني عن النية
وكل مندوب عبادة ينتج سالبة كلية لا مستغني عن النية بمندوب بالعكس والعكس اي بعكس المقدمتين
ليرتد الى الشكل الاول ثم عكس النتيجة الى المط الضرب الرابع كليتان الاولى سالبة والاولى موجبة
ينتج جزئية سالبة نحو كل مباح مستغن عن النية وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغني عن النية
ليس بوضوء يرد الى الشكل الاول بعكس المقدمتين الاولى الى موجبة جزئية هي بعض المستغني عن النية
مباح والثانية الى سالبة كلية هي كل مباح ليس بوضوء فينتج بعض المستغني ليس بوضوء ولو كان في
الموجبة تساو بين طرفيها كانت النتيجة سالبة كلية لكلية كلتا المقدمتين عينا وعكسا الضرب
الخامس جزئية موجبة وسالبة كلية كالرابع لازما وردا اي لازم المط كلازم الضرب الرابع فهو
سلب جزئي ورد الى الشكل الاول مثله ايضا بعكس المقدمتين لينتج ما ينعكس الى نقيض الاخرى ففي
الضربين الاولين المضموم اليها هو الصغرى وما ينعكس في نقيضه النتيجة هو الكبرى وفي الباقي هو
الكبرى وما ينعكس الى نقيضه هو الصغرى نقول لو لم يصدق بعض المفتقر الى النية تيمم لصدق
لا شيء من المفتقر اليها بتيمم ونضم اليه كلما يلزم عبادة مفتقر الى النية في الصغرى هذه الموجبة الكلية
والكبرى تلك السالبة الكلية والنتيجة لا شيء مما يلزم عبادة بتيمم وينعكس الى لا شيء من التيمم يلزم عبادة
وهذا يناقض كبرى المردود نقول لو لم يصدق لا مستغني عن النية بمندوب لصدق بعض المستغني
عنها مندوب وكل مندوب عبادة ينتج بعض المستغني عنها عبادة وينعكس الى بعض العبادة
مستغن وهو ينافي قض كل عبادة لا تستغني الطريق الرابع الاستقراء تتبع الجزئيات
اي استقصاء جزئيات كلي كلها او اكثرها ليعرف ثبوت حكم لها على سبيل العموم او ضده فيستدل
بعد تتبعها على الحكم الكلي الثابت مثلا لكل فرد من افراد المحكوم عليه بثبوته اي ذلك الحكم فيها
اي الجزئيات المذكورة فهو استدلال بحال الجزئي على حال الكلي وهو اي الاستقراء قسمان تام
ان استوفيت الجزئيات بالتتبع يفيد القطع كالعدد اما زوج واما فرد وكل منهما يعده الواحد

فكل

فكل عدد يعده الواحد ويسمى قياسا مقسما وناقص خلافه مالم تستوف جزئياته بل اكثرها
فلا يفيد القطع بل الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ منها على خلاف ما استقري كتحرك الفك
الاسفل عند المضغ بالنسبة الى اكثر افراد الحيوان بخلاف التمساح فانه يحرك فكه الاعلى
فان التمثيل وهو القياس الفقهي الآتي من مقاصد الفن فلا يجوز عده من المقدمات بالنسبة اليه
الرابع من الامور التي هي مقدمة الكتاب استمداده اي ما يستمد الاصول منه من قبيل اطلاق
اسم احد المتلازمين على الآخر احكام كلية لغوية استنبطوها اي استخرجها اهل هذا العلم من اللغة العربية
لاقسام من الالفاظ العربية كالعام والخاص والمباين والمرادف والحقيقة والمجاز والظاهر
والنص الى غير ذلك والجار في قوله لاقسام متعلق بمحذوف هو صفة احكام اعني ثابتة جعلوها
اي تلك الاحكام مادة له اي لهذا العلم واجزاء له ليست تلك الاحكام مدونة قبله اي قبل
تدوين هذا العلم وان ذكرت في اثناء استدلالاتهم في الفروع اكثرها فكانت الاحكام المذكورة
بعضا منه اي هذا العلم ولما كان ههنا مظنة سؤال وجواب يقال بعض مقاصد هذا العلم
يتوقف على معرفة بعض هذه الاحكام وما يتوقف عليه مسائل العلم خارج عنه اشار الى الجواب
بقوله وتوقف اثبات بعض مطالبه اي هذا العلم عليها اي الاحكام المذكورة لا ينافي
الاصالة لجواز كون مسئلة من العلم مبدا لمسئلة اخرى منه غاية الامر كونها خارجة بالنسبة الى ما يتوقف
عليها وهذا اي وكون هذا العلم يستمد هذه الاحكام لان الادلة من الكتاب والسنة منها اي من
تلك الاقسام وحمل حكم العام خلافا وحمل حكم المطلق على العام والمطلق ليس بقيد كونه اي العام
او المطلق المحمول عليه عام الادلة المذكورة او مطلقها بل اي عام الكتاب والسنة ومطلقهما انطباق في
حكم الكل على جزئياته الاضافية فاندفع ما قيل من ان الاحكام الكائنة لاقسام من العربية انما هي
مثبتة في هذا العلم على موضوعاتها من حيث انها من الكتاب والسنة لا مطلقا فلا يكون
العلم مستمدا من الاحكام على الوجه الذي ذكرتم اي في الاحكام المذكورة خلاف كما سيأتي و
اجزاء مستقلة معطوف على قوله احكام وتلك الاجزاء تصورات الاحكام الشرعية الخمسة
الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة يريد ان وجه استمداد الاصول من الاحكام
انما هو من جهة مباديه التصورية اذ لا بد فيه من تصورها ليمكن اثباتها او نفيها كما اذا قلنا
الامر للوجوب لا للندب وانما صرح بكونها اجزاء مستقلة دفعا لما ذكر في بعض الحواشي انها جعلت
في الفقه مبادي تصديقية وفي الاصول استمدادا لكونها محمولات لمسائل الفقه واعراضا ذاتية
لموضوعه ومتعلقات لمحمولات مسائل الاصول وبين ذلك بقوله كالفقه اي كما ان الفقه يستمد
من هذه الاجزاء بجمعهما اي الاصول والفقه في الاستمداد منها الاحتياج الكائن لكل منهما الى
تصور محمولات المسائل اي مسائلهما وذلك لما عرفت من ان موضوعات مسائل الاصول الادلة
السمعية ومحمولاتها ما يرجع الى كونها مثبتة للحكم الشرعي وموضوعات مسائل الفقه افعال المكلفين
ومحمولاتها الاحكام الشرعية على ان الظاهر ان يكون استمداد الفقه اياها اي تصورات الاحكام
المذكورة منه اي من علم الاصول لسبقه اي الاصول الفقه لكونه فرعا عليه وان لم يدون الا بعد
قبل الفقه فان اول من دون الفقه ورتب كتبه وابوابه الامام ابو حنيفة رحمه الله قال الامام الشافعي رحمه الله
من اراد الفقه فهو عيال على ابي حنيفة نقله الفيروزآبادي في طبقات الفقهاء وغيره وقال

على مطلق العام والمطلق عن ربه الامران
الحكم المحمول ينطبق عليهما ض

من ص

المطرزي في الايضاح ذكر الامام السرخسي في كتابه ان ابن سريج كان مقدما في اصحاب الشافعي فبلغه
ان رجلا يقع في ابي حنيفة فدعاه فقال يا هذا اتقع في رجل يسلم له الناس ثلثة ارباع العلم وهو
لا يسلم لهم الربع فقال وكيف ذلك فقال الفقه سؤال وجواب وهو الذي تفرد بوضع السؤال فسلم
له نصف العلم ثم اجاب عن السؤال وخصومه لا يقولون انه اخطأ في الكل فاذا جعلت ما وافقوه فيه
مقابلا لما خالفوه فيه سلم له ثلثة ارباع العلم وبقي بينه وبين جميع الناس ربع العلم فتاب الرجل
ويقال ان اول من دون في اصول الفقه استقلالا الامام الشافعي صنف فيه كتاب الرسالة بالتماس
ابن المهدي ويزيد الاصول على الفقه استمدادا بها اي بتصورات الاحكام المذكورة لكونها
موضوعات لمسائله مثل المندوب مأمور به اولا والواجب اما مقيد بالوقت اولا وليس مثلها
في الفقه فاذا كان اكثر احتياجا وعنه اي عن كونها موضوعات بعدت الاحكام المذكورة
من الموضوع اي من موضوع الاصول ثم مراد المص بما هنا الاستمداد ما بحيث يكون مادة وجزأ لهذا العلم
ولهذا لم يجعل الاستمداد من ثلثة هذين من الكلام كما جعله الآمدي وابن الحاجب منها ولا مشاحة
في الاصطلاح والشأن في اختيار ما هو اولى بالاعتبار وما قيل من ان علم الاصول ليس علما براسه
بل هو كلا اجزاء علوم وابعاضها جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل باطل
قال شارح هذا الكتاب ان العامل ... وما قال اي يظن من علم الحديث من الاحوال الراجعة
الى متنه او طريقه كالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وبعمل الصحابي لا لروايته او بالعكس وعدالة
الراوي وجرحه ان الاصول تستمد منه ليس البحث عنه استمدادا للاصول بل تداخل موضوعي
علمين بترتب غايتيهما على البحث عن احوال شيء واحد فيشتركان في الموضوع او يندرج موضوع
احدهما تحت موضوع الآخر على ما مر بوجه منه اي الاشتراك في بعض الاحكام والدليل
السمعي الذي هو موضوع الاصول من حيث يوصل العلم باحواله الى قدرة اثبات الاحكام لافعال
المكلفين يندرج فيه اي السمعي السمعي النبوي الذي هو موضوع علم الحديث اندراج الجزئي الاضافي تحت
الكل والمراد به ادلة السنة كما يندرج فيه ادلة الكتاب من حيث كيفية الثبوت وكون الاصول
باحثا من حيث الانتقال الثاني لا لحقهما من حيث كيفية الثبوت بل البحث عن اتصال السمعي بعد
معرفة كيفية ثبوته من صحة وحسن وغيرهما ومن ثم تختلف صفات اثبات الاحكام باختلاف
كيفية ثبوت ادلتها قوة وضعفا فالبحث من الحيثية الثانية راجع الى الاول فظهر ان مباحث
السنة من مباحث الاصول اصالة ومباحث الاجماع والقياس والنسخ ظاهر كونها من جملة
الاصول المحققة ولا يعلم علم من العلوم المدونة كفيل بها سواه المقالة الاولى من المقالات الثلث
في المبادي اللغوية جمع مبدأ وهو في الاصل مكان البداءة في الشيء او زمانه والمراد به ههنا
على ما سبق تصورات وتصديقات يتوقف عليها البحث عن مسائل الفن بوسط او بغيره كبيان
معنى اللغة وسبب وضعها والواضع ولزوم المناسبة بين اللفظ ومعناه وعدم لزومها وما وضع له
اللفظ ذهني او خارجي او اعم منهما وطريق معرفة الوضع وهل يجري القياس الى غير ذلك ثم وجه التسمية
ان الموقوف عليه مبدأ بالنسبة الى الموقوف وتقديم هذه المقالة لاحتياج الكل اليها اللغات
الالفاظ الموضوعة للمعاني اشار بلفظ الجمع الى عدم اختصاص التعريف بلغة العرب والمتبادر من الوضع
تعيين اللفظ للدلالة بنفسه فعلى هذا لا يلزم المجاز لغة حقيقة بل مجازا ويمكن ان يراد به ما يعم الوضع

المجازي فيكون لغة حقيقة ثم تضاف كل لغة الى اهلها وهو من نسبه لا لواضعها تعالى كلغة العرب
ولغة العجم ومن لطفه سبحانه اي فاضل احسانه ورفقه على عباده والاضمار في محل الاظهار اشعار
بانه سبحانه حاضر في الاذهان بحيث لا يحتاج الى سبق الذكر الظاهر تعالى اشار بهذا الوصف الى ان لطفه
على قسمين الظاهر والخفي وقدرته وهي صفة ازلية مؤثرة في المقدورات عند تعلقها بها
الباهرة اي الغالبة العالية على العجز عن ايجاد ما تعلقت به ارادته من المقدورات الاقدار
وهو اعطاء القدرة عليها اي الالفاظ الموضوعة بالنطق بها متى شاؤوا اعلاما لما في ضمائرهم
والهداية عطف على المبتدا اعني الاقدار والخبر ولونه من لطفه وهي الدلالة على ما يوصل الى البغية
ولا يخفى عليك ان ههنا نشرا على غير ترتيب اللف فان الهداية متعلق باللطف والاقدار
بالقدرة معاني الدلالة بها اللام صلة الهداية فانها تتعدى باللام والى وبنفسه والهداية صفة
الحق سبحانه والدلالة وهي الارشاد الى ما في الضمير بواسطة اللفظ صفة المتكلم بها فخفت المؤنة
بهذا الطريق من الافادة والاستفادة ليسره وسهولته وعمت الفائدة لتناول افادتها
الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها مع الحاجة وانقضائها مع انقضائها بخلاف
الكتابة والاشارة والمثال وهو الجرم الموضوع على شكل ما في الضمير والواضع للاجناس اي المعاني
الكلية المسماة باسم كالانسان والحيوان والاكل والشرب فالمفعول محذوف والالفاظ الموضوعة
بازاء المعاني الكلية فاللام لتقوية العمل والموضوع له محذوف اولا الله سبحانه فيجوز ان يتوارد
على بعضها بوضع الله تعالى لكن وضعان له اولا وللعباد ثانيا قول الاشعري اي القول بان الواضع
لها اولا الله سبحانه قوله ولا شك في اوضاع آخر للخلق علمية تخصيصية على ما يشهد به الواقع وانما جعل
محل الخلاف الاجناس لان الاشخاص بعضها بوضع الله تعالى بغير خلاف كاسماء الله تعالى الملقاة من السمع
واسماء الملائكة وبعض اسماء الانبياء وبعضها بوضع البشر بلا ريب وانما قيد بالتخصيصية لاشعار
القطع في العلمية الجنسية كاشعاره في اسماء الاجناس وغيرها اي غير اوضاع الاعلام الشخصية التي
هي للخلق بلا شك مما لا يقطع بكونه للحق دون الخلق جائز وجوده فان كان ما وضع
وما وضع له فيه عين ما وضع وما وضع له بوضع الحق فهو مجرد توارد والا فيلزم ترادف
ان كان المغايرة في الاول دون الثاني واليه اشار بقوله فيقع الترادف او اشتراك
ان كانت في الثاني فقط او انفراد في الوضع كما ذكر من وضع العلم الشخصي ان كانت فيهما وكانه ذكر
الترادف مثلا وترك غيره بالمقايسة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها تعليل للاشعري والمراد
بالاسماء السمات والعلامات لا مصطلح النحاة فيعم الافعال والحروف وايضا على انه لو اريد النكت
المطابقة لعدم القائل بالفصل ولان التعليم بمجرد الاسماء دونها متعسر والظاهر ان التعليم بالقاء
عليه تبيينا له معانيها اما بخلق علم ضروري او باعطاء شيء من اسباب العلم اختيارا او القاء في روعه
وهو يجتمع مع التوضيح واهمال السبب وغير ذلك وايا ما كان فهو غير مفتقر الى سابقة اصطلاح
ليتسلسل بل الوضع والاصل ينبغي ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم ومن معه في الزمان
من المخلوقات فيكون من الله وهو المط واصحاب ابي هاشم المعتزلي المشهور ويقال لهم البهشمية قالوا
الواضع البشر آدم وغيره وضع الاوائل ثم عرف الباقون بتكرار الالفاظ مع قرينة الاشارة
وغيرها لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم مجازا من تسمية الشيء باسم آلته

النص بينهما اى اللغة الهم اى القوم وهى اى النسبة المذكورة انما يكون بالوضع اى بوضعهم
اياها بازآء معانيها لان الاصل فى الاطلاق الحمل على الكامل مما يحتمله اللفظ وهو اى هذا النور
تام ثم الاستدلال على المطلوب يعنى على تقدير تسليم مقدماته يستلزمه فلا ينافى ورود منع
على بعض مقدماته ولما تقرره اى الاستدلال بهذا النص دورا معقول التقرير لتضمنه مع التصغير
اى جعله مفيدا الدور كذا اشارة الى ما ذكر بعده من التقرير وهو حال عن ضمير تقريره وليس المراد بمثل
هذا حقيقة التشبيه بل كون ما قصد بيانه بحيث يعبر عنه بهذه العبارة ونحوها وما بعده بدل عنه
وهو قوله دل اى النص المذكور على سبق اللغات الارسال لدلالته على ان ارسل اللغة المنسوبة الى القوم
قبل الارسال لان تخاطبهم بتلك اللغة سبب لكون الرسول متلبسا بها حال الارسال ليبين لهم ما امروا
به فيفهموا بيسر ولو كان حصول اللغات لهم بالتوقيف من الله تعالى ولا يتصور التوقيف الا
بالارسال لانه الطريق المعتاد فى تعليم الله سبحانه العباد سبق الارسال اللغات فيدور وهو دور
تقدم بمعنى سبق فيه الشئ انما هو مسبوق بذلك الشئ وهو محال وان كان سبقا زمانيا لاداء بما كان سبق الشئ
على نفسه زمانا ظاهر الاستحالة فغلط جواب اما لظهور ان كون التوقيف ليس الا بالارسال انما توجب
سبق الارسال على التوقيف لا سبق الارسال على اللغات حتى يلزم الدور ولكن ان يقول سبق الارسال
على التوقيف لعدم حصوله بلا ارسال رسول ولا شك انه لا يحصل الا برسول عالم باللغات ليعلم قومه اياها
والحاصل ان النص يدل على تقدم اللغات من حيث انها معلومة للقوم على الارسال والتوقيف يدل على
انها من تلك الحيثية متأخرة عن الارسال فسبق الارسال على التوقيف يستلزم سبقه على اللغات من حيث
كونها معلومة لهم وان لم يستلزم سبقه عليها من حيث ذواتها وذلك كاف فى اثبات الدور ويمكن
ان يجاب عنه بانه يجوز ان يتعلق باللغات نوعان من العلم احدهما بطريق التوقيف والآخر بطريق آخر
كالضرورة مثلا ويكون اللغات من حيث معلوميتها بالنوع الاول متأخرة عن الارسال ومن حيث معلوميتها
بالثانى متقدمة عليه فمعنى قوله لا على اللغات لا عليها من حيث معلوميتها بغير طريق التوقيف او لا عليها
من جميع الحيثيات فالآية لا تدل على ان الواضع انما هو البشر والكليم دلالتها على سبق اللغات على
الارسال وكون التوقيف ليس الا بالارسال بل بعيد سبقها اى كون التوقيف فى ذكر لا يوجب سبق
الارسال على اللغات بل يفيد سبق اللغات على الارسال لان الارسال لتعليمها انما يكون بعد وجودها متحققة
للرسول عادة ليترتب فائدة الارسال عليه بلا تأخير فالجواب من قبل التوقيفية عن الاستدلال المذكور
بان آدم علمها بلفظ المبنى للمفعول تعليم الله سبحانه والضمير للاسماء وعلمها بلفظ المبنى للفاعل آدم
غيره فلا دور اذ تعليمه بالوحى يستدعى تقدم الوحى على اللغات لا تقدم على الارسال ولا يتصور الارسال
عند ذلك لعدم القوم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منه ارسل اليهم وحاصل الجواب منع كون التوقيف
ليس الا بالارسال فقوله ويمنع حصر التوقيف على الارسال مغاير الجواب الاول باعتبار السند فان سنده هذا
تجويز وسنده ذلك امر منقول والاوجه ان يقال الاول معارضة والمدعى ان البشر ليس بواضع لان آدم
علمه الله تعالى وغيره علمه آدم فلم يكن احد منهم واضعا غاية الامر انه اشير فى ضمنه الى بطلان دليلهم بانه لو كان
التوقيف يستلزم الدور لما وقع لكنه وقع ومنع بجوازه اى التوقيف ممن تقدم بالالهام اى بالقاء الله تعالى
فى روع العاقل من غير كسب ان هذه الالفاظ موضوعة بازآء هذه المعانى ثم دفعه اى هذا التجويز
بخلاف المعتاد اى بان التوقيف بغير الارسال بل بالالهام خلاف ما جرت العادة الالهية فان لم
تقطع

تقدم فلا اقل من ان يكون خلاف الظاهر فلا يصار اليه بمجرد التجويز ضايع خبر قوله فالجواب الخ وذلك
لكونه مبنيا على الدور وقد عرفت انه غلط مستغنى عنه بل الجواب المعتمد المبنى على تقرير الاستدلال
بالآية على الوجه التام انما اى لاختصاص فى قوله تعالى بلسان قومه للاختصاص اى اختصاص اللسان بهم
من بين الناس لتخاطبهم بها من بين سائر اللغات ولا يستلزم الاختصاص وضعهم اياها بل يثبت الاختصاص
مع تعليم آدم بنيه اياها اى اللغات وتوارث الاقوام من السلف والخلف بالتعليم والتعلم فاختص
كل اى كل قوم بلغة دلت الفاء التعقيبية على ان اختصاص كل قوم بلغة انما حدث بعد التوارث
فعلى هذا يلزم ان الاوائل لم يكونوا كذلك بل كانوا يتخاطبون بكل لغة واما تجويز كون علم اى كون المراد
بعلم آدم الاسماء الهم الوضع بان بعث داعيته والقى فى روعه كيفيته حتى فعل كما فى قوله تعالى
وعلمناه صنعة لبوس او ما سبق وضعه ممن تقدم اى او الهم الاسماء السابق وضعها ممن تقدم آدم
فقد ذكر غير واحد من المفسرين ان الله خلق جانا قبله واسكنهم الارض ثم اهلكهم بذنوبهم فخلاف
الظاهر لانا لا نجد عدم الوضع السابق والمتبادر من التعليم ان يكون بطريق الخطاب لا الالهام
وهذه المسئلة ظنية فلا يتجه ان دليلها لا يفيد القطع فلا يعتبر وهذه المقدمات للاصول وما يذكر
قبل الشروع فيه لمزيد بصيرة لا من مقاصده ولا من مباديه التى يتوقف عليها مسائله واطلاق
المبادى عليها اى المسئلة المذكورة فغليظ فلا يتجه انه كيف ذكرت فى المبادى اللغوية كالتى تليها اى
كالمسئلة التى تلى هذه المسئلة من ان المناسبة بين اللفظ والمعنى معتبرة ام لا فانها ايضا ظنية من المقدمات
ثم اشار الى دفع ما دفع به احتجاج التوقيفية بالآية بقوله وكون المراد بالاسماء المذكورة فى الآية
المسميات وهى الحقايق الموضوعة بازائها الاسماء بعرضهم اى بدلالة قوله تعالى عرضهم فى قوله ثم
عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هؤلاء لان الغرض للسؤال عن اسماء المعروضات فلا يكون
المعروض الذى هو مرجع الضمير المنصوب نفس الالفاظ ولان عرض الالفاظ انما يكون بالتلفظ
بها ويأباه الامر التعجيزى ولان ضمير جمع المذكر العاقل انما يصح اذا اريد الحقائق مع تغليب العقلاء
مندفع خبر لكون بالتعجيز بانبئونى باسماء هؤلاء يعنى المقصود من طلب الانباء بالاسماء تعجيز
الملائكة عنه ليظهر فضل آدم عليهم بسبب انبائه بها وكونه عالما بها دونهم وتعليم آدم الاسماء لهذه
المصلحة فلو كان معنى قوله تعالى علم آدم الاسماء علم المسميات لزم ترك ذكر ما لا بد منه وذكر ما لا
يحتاج اليه مع حصول مطلب التوقيفية ان فرض تعليمها مع تعليم اسمائها او عدم استقامة معنى الكلام
ان فرض بدونه لانه يخالف قوله تعالى فلما انبأهم والوجه ان يقال المراد بالاسماء اولا وثانيا
معناها المتبادر والضمير الراجع اليها فى عرضهم المسميات بطريق الاستخدام وبعد كون المراد بعلم
الاسماء علم المسميات عطف على التعجيز وذلك لان ارادة المسميات بلفظ الاسماء بعيد عن الفهم وقيل ان
المفعول الثانى للتعليم من قبيل الصفات والاعراض لا الاشخاص والذوات وانت خبير
بان نفى الالفاظ انها لا تصلح الا باعتبار وضعها وحيث هذا الاعتبار يمكن فى جانب المسميات
ايضا بان يعتبر علمها باعتبار احكامها عرفا اليه وبالاول الظاهر لشيوع تعلم اللغة وعلمها ثم اشار
الى المذهب الثالث بقوله وتوقف القاضى ابى بكر الباقلانى عن تعيين الواضع لعدم دليل القطع
بذلك لا ينفى الظن بذلك والمبادر من قوله اى القاضى كل من المذاهب فيها ممكن عدمه اى الظن لان مثل هذا
الاطلاق يفيد بظاهره المساواة فى الاحتمال فمنع اى عدم الظن باحدها ممنوع لوجود ما يفيد كما

من دليل الاشتراك ولفظ كلها في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يني اقتصار الحكم على كون واضعه
سبحانه القدر المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح كلمة على صلة الاقتصار لا الحكم لان الكون ليس بموضوع
القضية بل هو عبارة عن نسبة المحمول وهو القدر الى الموضوع والحكم الذي هو ايقاع النسبة ههنا مقصور
على نسبة هذا المحمول اليه دون غيره وهو الزايد على القدر المذكور رفع الاستناد بانه ان لم يكن القدر المحتاج اليه
في الاصطلاح اي في بيان ان هذه الالفاظ موضوعة بازاء هذه المعاني ليستفيد غير الواضع العلم بالوضع
من الواضع بالتوقيف منه لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمعروف
انه يعرف بالاصطلاح اذ توجب لفظ كلها العموم اي عموم التعليم جميع الاسماء القدر المذكور وغيره
على ان اللام ظاهره في الاستغراق غاية الامر انه تحقق منه ما تقدم لقيام الدليل عليه فاشتغ بهذا
توقف الاستبقاء في غيره اي في غير ما يحتاج اليه في بيان الاصطلاح كما نقل عنه اي الاستاذ نقل عنه
الآمدي وابن الحاجب ونقل الرازي والبيضاوي عنه ان الباقي اصطلاحي فيه ان علم الكل لا يلزم
ان يكون واضعه بل التعليم انما يكون بعد الوضع وهو يحتمل ان يكون من الله او غيره كالجن فالثابت
الاصل عدم الوضع من غيره ذلك التمسك بالاستصحاب لا يعتبر في مثل هذا المطلب غاية الامر ان كون
القدر المذكور بوضع الله افاده الدليل فقال به وتوقف في غيره لعدم الدليل ولزام الدور
او التسلسل على اختلاف القوم في تقرير الالزام الآمدي يستلزم التسلسل لتوقفه على اصطلاح
سابق وهو على آخر وهكذا واقتصر ابن الحاجب على الدور كما ذكرناه آنفا وذكر التفتازاني في وجه اقتصار
الآمدي على التسلسل ان الدور ايضا نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات وفيه ما فيه وفي
وجه اقتصار ابن الحاجب انه لا بد بالآخرة من العود الى الاصطلاح الاول ضرورة تناهي الاصطلاحات
لو لم يكن توقيف البعض اي القدر المذكور منتف خبر المبتدأ بعد الزام احد الامرين على تقدير عدم توقف
البعض غير وارد لان طريق معرفة القدر المذكور لا ينحصر في الاصطلاح بل الترديد اي استعمال اللغات
في معانيها مره بعد اخرى مع القرينة الدالة على ان المراد من هذا اللفظ هذا المعنى من الاشارة ونحوها
كالاطفال اي كل اللغات فضلا عن القدر المذكور وتوقف الافعال والحروف في عموم الاسماء
لانها ايضا اسماء لغة لان اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه والتخصيص بما يقابل الفعل والحرف اصطلاح النحاة
وقيل فايده الخلاف ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح
اخره عنه مده يمكن فيها من معرفة الاصطلاح هذا اي خذ هذا او هذا كما ذكر واما اعتبار المناسبة
بين اللفظ والمعنى لتعيين خصوص هذا اللفظ لهذا المعنى فمحكم به اي باعتبارها بينهما في وضعه
فان خفي ذلك علينا فلقصورنا او الحكمة اقتضته للقطع بحكمته وهي على ما ذكره المحقق التفتازاني
في شرح الكشاف العلم بالاشياء على ما هي والعمل بالاحوال على ما ينبغي وتطلق على ما يشتملهما ومن المعلوم
ان كل معنى ليس نسبته الى جميع الالفاظ على السوية بل بينه وبين بعضها مناسبة ليست بينه وبين غيرها
وينبغي ان يراعى ذلك في الوضع والقادر الحكيم لا يفوت ذلك فهو اي اعتبار المناسبة ظاهر في
وضع غيره بناء على ان الظاهر من حاله عدم الترجيح بلا مرجح لما يعطون في حقه والواحد قد يناسب
الضدين جواب عن سند لان نافي اعتبار المناسبة تقريره اللفظ الواحد قد يكون للشيء ونقيضه
او ضده كالجون للاحمر والابيض والاسود والقرء للحيض والطهر ومناسبته لاحدهما يستلزم
عدمها الى الآخر وحاصل الجواب منع الاستلزام لهذا السند فالمستدل على نفي لزومها اي المناسبة

الواعية

بوضع اللفظ الواحد لهما اي الضدين وهذا بناء على تقرير الاستدلال على الوجه المذكور واما اذا قرر
بانه لو كانت دلالة الالفاظ لمناسبة ذاتية لما وضع اللفظ للنقيضين لانه يستلزم الاختلاف
فيما بالذات ان دل عليهما فلا يجاب بما ذكر لكن القول بدلالة الالفاظ لمناسبة طبيعية بلا احتياج الى الوضع
كما عزي الى بعض المعتزلة منهم عباد بن سليمان مما لا ينبغي ان يصدر من العاقل ولذا اولوه بما ذكر في محله
واول المص بما يأتي والجمهور على ان نسبة الالفاظ الى المعاني على السوية وتخصيص البعض بالبعض بارادة الواضع
المختار وعزان المص مال الى اعتبار المناسبة على ما ذكر وايده بقوله وهو اي اعتبار المناسبة على الوجه المذكور
مراد القائل بلزوم المناسبة في الدلالة لا المناسبة الذاتية المقتضية اياها والا اي ان لم يكن مراده
ما ذكر بل ما هو المتبادر منه فهو اي مراده او قوله ضروري البطلان فلا يحتاج ابطاله الى الحجة والبرهان
كما فعله ابن الحاجب وكثير من اهل الشان والموضوع له اللفظ قيل الذهني دائما اي الصورة الذهنية
سواء كان موجودا في الذهن والخارج او في الذهن فقط وهذا اختيار الامام الرازي وقيل الموضوع له
الموجود الخارجي وعزي الى ابي اسحق الشيرازي وقيل الاعم من الذهني والخارجي وقال الاصفهاني
هو الحق ونحن نقول اللفظ في الاشخاص اي في الاعلام الشخصية موضوع للخارجي اي الموجود الخارجي
ووجوب استحضار الصورة اي الصورة الذهنية للموجود الخارجي للموضع اي لان يضع اللفظ
بازاء ذلك الموجود الخارجي لا ينفيه اي لا ينفي كونه للخارجي جواب لمن قال للذهني لان الواضع انما
يستحضر صورة فيضع الاسم بازائها فالموضوع له تلك الصورة وحاصله ان الصورة الملاحظة
الخارجي الا انه وضع لها ونفيناه اي وضع الالفاظ للماهيات الكلية فيما سنذكر في بحث المطلق سوى علم
الجنس على راي اي راي من يفرق بينه وبين اسم الجنس بانه للحقيقة المتحدة واسم الجنس لفرد منها غير معين
وهو الاوجه على ما ذكره المص وفي اسم الجنس مذهبان احدهما انه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها
ويسمى فردا منتشرا وذهب اليه الزمخشري وابن الحاجب واختاره التفتازاني وقطع به المص
والآخر انه موضوع للماهية من حيث هي اختاره السيد الشريف فالموضوع له على الاول الماهية بشرط شيء
وعلى الثاني لا بشرط شيء وسيجيء بيانه في بحث المطلق ان شاء الله تعالى بل ما سوى الاعلام الشخصية والجنسية
موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلي افراده خارجية او ذهنية فان كانت
خارجية فالموضوع له فرد ما من تلك الافراد الخارجية وان كانت ذهنية فمن الذهنية وان كانت
ذهنية وخارجية فالظاهر ان العبرة بالخارجية وطريق معرفتها اي معرفة الاوضاع التواتر كالسماء
والارض والحر والبرد واكثر اوضاع الفاظ القرآن منه اي مما عرف بالتواتر اشار الى دفع
ما شكك به بعض المبتدعة من ان اكثر دورانا على الالسن كالجلالة وقع فيه الخلاف اسرياني ام عربي
مشتق ام لا موضوع ابتداء ولم يعلم ذلك بغيره وايضا الرواة محصورون دون الخليل والاصمعي
ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا الغلط عليهم في تتبع كلام البلغاء جائز والجواب
ما اشار اليه بقوله والتشكيك فيه اي فيما عرف بالتواتر سفسطة اي مكابرة في مقطوع به باخبار
من يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب والآحاد معطوف على التواتر وهو ما لم يبلغ حد التواتر من الاخبار
كالقر بضم القاف وتشديد الراء البرد واستنباط العقل من النقل طريق ثالث لمعرفتها كعلم
ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء المتصل وهذه مقدمة نقلية وانه اي الاستثناء اخراج
بعض ما يشمله اللفظ اي لفظ المستثنى منه وهي ايضا نقلية فيحكم العقل بعد اتصال ما بين المقدمتين

اعلم ان اسم الجنس وهو ما دل على نفس
الذات الصالحة لان يصدق على
كثيرين من غير اعتبار الوصف من
الاوصاف والمراد ههنا من الذات
الحقيقة والمفهوم

النقليين بعمومه اي الجمع المذكور وشاوله لجميع الافراد بضميمة عقلية جران الاخراج تحقيقا لا يتحقق
الا بتناول صدر الكلام للمخرج تحقيقا وذلك لا يتحقق بدون العموم ولمزيد حاجة هذا القسم الى
اعمال العقل سمي بالاسم المذكور وان كان العقل له مدخل تام في الاقسام كلها اما العقلي الصرف
اي الخالص من غير مدخلية النقل فممتنع بفتح الميم وكسر الزاء اي بمكان بعيد عن الاستقلال بمعرفة
الوضع وليس المراد من النقل نقل قول الواضع كذا لكذا اي اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني
بل المراد تواردهم كذا من كذا اي الخلف من السلف انه يفهم المعنى الفلاني افادة واستفادة
فان زاد طريق النقل على العقد المذكور نحو هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى الغالب في قوم واختلف
في جواز اثبات اللغة بطريق القياس وهو الحاق معنى بمعنى مسمى باسم في التسمية بذلك الاسم
فجوزه القاضي وابن سريج وابو اسحق الشيرازي والامام الرازي وقيل عليه اكثر علماء العربية
والاصح منعه وهو قول عامة الحنفية واكثر الشافعية والغزالي والآمدي اي اذا سمي مسمى باسم فيه
اي ذلك الاسم معنى باعتبار اصله من حيث الاشتقاق او غيره يخال اي يظن صفة معنى اعتباره
اي ذلك المعنى في التسمية بان يكون سبب تسمية ذلك المسمى بذلك الاسم للدوران متعلق بيخال
اي الظن المذكور لاجل دوران الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدما ويوجد ذلك المعنى
عطف على يخال في غيره اي غير ذلك المسمى فهل يتعدى الاسم اليه اي الى ذلك الغير بسبب وجود ذلك
المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه اي على ذلك الغير حقيقة واما مجازا فلا نزاع فيه كالمسمى نقلا
اي كما يطلق اسم كان لمعنى ثم نقل الى معنى آخر فسمي به لمشاركتهما في معنى تضمنه الاسم على المسمى
المنقول اليه حقيقة وقوله نقلا انتصب على المصدر اي تسمية نقلا اي بطريق النقل كالخمر التي هي اسم للني
من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد اذا اطلق على النبيذ الحاقا له بالني المذكور
للمخامرة وهو التخمير والتغطية للعقل وهو معنى في الاسم فظن اعتباره في التسمية به لدوران
التسمية معه فما لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجد فيه سمي به واذا زال عنه لم
به بل خلا وقد وجد في النبيذ او يخفى اسم الخمر لخامره هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة
على النبيذ وقوله يخفى معطوف على يتعدى والسارق اي وكالسارق الذي هو اسم للآخذ
مال الحي خفية من التعبير بعيد حرز لا شبهة له فيه اذا اطلق على النباش وهو من يأخذ كفن
الميت خفية من القبر بعد دفنه للآخذ خفية اي لهذا المعنى الموصوف بما ذكر والزاني الذي
هو اسم للمولج آلته في قبل آدمية حية محرمة عليه بلا شبهة اذا اطلق على اللائط وهو من يعمل
عمل قوم لوط للايلاج المحرم الذي هو المعنى الموصوف بما ذكر والمختار نفيه اي القياس المذكور
قالوا اي المثبتون الدوران يفيد ان صحة اطلاق الاسم مبني على وجود المعنى المذكور مهما
وجد وقد وجد فيما يقصد الحاقه قلنا افادته اي الدوران ذلك ممنوعة اي كون الدوران
طريقا صحيحا لاثبات المطلوب غير مسلم كما يأتي في مسالك العلة وبعد التسليم لافادة الدوران
وكونه طريقا صحيحا كما هو مذهب جماعة نقول ان اردتم بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا
مطلقا سواء وجد في افراد المسمى او غيرها بادعاء ثبوت الاسم في كل مادة يوجد فيها ذلك
المعنى مع انتفائه في كل ما لم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض اي فما ادعيتموه خلاف المفروض
لان ما يوجد فيه ذلك المعنى حينئذ فلا يتحقق فرع ملحق باصل بالقياس مع هذا خلاف المفروض

او اردتم به دورانه اي دوران الاسم معه في الاصل المقيس عليه فقط بوجود الاسم في كل مادة يوجد
فيها المسمى وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه منعنا حينئذ كونه اي الدوران طريقا مثبتا لتسمية
الشيء باسم لمشاركته للمسمى في معنى دار الاسم معه وجودا وعدما في المسمى هنا اي في هذه المسئلة
وان سلمنا كون الدوران طريقا صحيحا لاثبات المطالب في الجملة المعينة وكونه اي الدوران
كذلك اي طريقا صحيحا لاثبات الحكم في الشرعيات العمليات للحكم الشرعي اي لتعديته من محل الى محل آخر
لاثباته بهذا الطريق لا يستلزمه اي كونه طريقا صحيحا في اثبات الاسم وتعديته من مسمى الى محل آخر
حاصله انه لا يلزم ان ثبت القياس بالدوران شرعا فيثبت لغة اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد
وهو الاشتراك في معنى يظن مدار الحكم لانه اي القياس في الشرعيات شرعي ثبت اعتباره بالسماع من الشارع
تعبديه اي بتعبدنا الشارع به لورود انقطاع منه في حقه وهو الاجماع اذ لا عبرة بخلاف الظاهرية
لا انه امر عقلي ليكون لما ان يدخل فيه فيرد نقضا على عدم اعتبارنا القياس في اللغة ثم ابد سند المنع المذكور
في ثاني شقي الترديد بقوله ثم تجويز كون خصوصية المسمى معتبرة في التسمية بالاسم المذكور ثابت والمراد
بثبوت التجويز انه ليس مجرد احتمال عقلي بل هو امكان وقوعي بل ثبوته ظاهر بتثبيت منهم اي علماء العربية
قال ائمة العربية في مبحث الاشتقاق المشتق قد يطرد كاسم الفاعل والزمان وغيرهما وقد لا يطرد
كالقارورة والمدران وخصوصيتان وجود الحسن في محل التسمية وقد يعتبر من حيث انه داخل في التسمية
والمراد ذات ما باعتبار نسبته اليها فهذا مطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر من حيث انه مصحح للتسمية
مرجح لها من بين الاسماء من غير دخول في التسمية والمراد ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل
باعتبار خصوصها فهذا لا يطرد والى هذا يتعلق بثابت او بظاهر طرد الادهم معمول المنع اي صحة اطلاق
الادهم الذي هو اسم للفرس الاسود على كل ما فيه سواد والابلق الذي هو اسم للفرس الذي فيه سواد
وبياض على كل ما فيه ذلك والقارورة التي هي اسم لظرف المائعات من الزجاج على كل ما هو مقر للمائع
والاجدل الذي هو اسم للصقر لقوته على كل ما فيه قوة والاخيل الذي هو اسم لطائر به خيلان على كل ما به
ذلك والكميت من نظائر هذه المذكورات كالسماك الذي هو اسم لكل منهما لكوكبين مخصوصين
مرتفعين على كل مرتفع وقرر هذا الكلام معارضة بانه ان القياس في اللغات لها بالمحتمل وهو باطل
اما الاول فلانه يحتمل التصريح بالمنع كما يحتمل التصريح باعتباره بدليل منعهم طرد الاسماء المذكورة واما
الثانية فلانه بمجرد احتمال الوضع لا يصح الحكم به فان ذلك يستلزم جواز الحكم بالوضع بغير قياس اذ لا مانع
احتمال وذلك باطل اتفاقا فظهر بما ذكر من اعتبار خصوصية المسمى ان المناط اي مناط التسمية في مثله
اي مثل ما ذكر مما فيه منع مناسبة ان يعتبر في التسمية هو المجموع من الذات والوصف المخصوص فاثباتها
اي اللغة به اي بالقياس اثبات بالاحتمال وفي بعض النسخ بمحتمل وهو باطل قطعا وقد يقرر الخلاف
يظهر في الحد وفي الكفارات المذكورة فالقائل بالقياس يحد شارب النبيذ والنباش واللائط

وهنا نقل لا خلاف انه وضع لغيره اي لغير نفسه سواء كان لفظا آخر كالاسم والفعل او معنى كزيد وضرب
كذا قيل ويرد عليه ان الاسم والفعل وضعا لمفهومين كليين ويمكن الجواب بان افرادهما الفاظ فكون
ما وضعا له الفاظا باعتبار ما صدقا عليه والتمثيل بالضمائر الراجعة الى الالفاظ ونظائرها اولى
لما عرفت من ان الوضع فيهما عام والموضوع له خاص فمستعمل وان لم يستعمل فيما وضع له والمستعمل
يستعمل لتعيين احدهما هذا والآخر اطلق واريد به المعنى والا اي وان لم يوضع لغيره فمهمل وان استعمل

اى اطلق واريد بغير كديز ثالثة فانه لم يوضع ديز لغير جز اللفظ او معنى وبالمهمل اى باستعمال المهمل
فى نفسه استعمالا صحيحا ظهر وضع كل لفظ لنفسه لان ذكر اللفظ وارادة نفسه لا يختص بالمهمل بل يعم الالفاظ
وذلك يقتضى دلالته عليه وتلك الدلالة ليست عقلية فهى وضعية كبعضها لغيره اى كظهور وضع بعضها
لغير نفسه باستعماله فى الغير بلا قرينة فظهور وضع الكل للنفس بظهور وضع البعض للغير كما مع الاستعمال بلا قرينة
غاية الامر ان مناط الاستعمال والاستعمال الوضع للغير لان المجاز يستلزم وضعا اى وضعه قبل ان يستعمل فى
المعنى المجازى للمغاير اى لما يغاير المعنى المجازى لان المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فلو فرض كون المستعمل
فى نفسه مجازا لزم كون نفسه مغايرا لما وضع له فالحاصل ان مجازية المهمل المستعمل فى نفسه يستلزم وضعه
لمغاير وهو خلاف المفروض والاشارة بقوله وهو اى الوضع للمغاير ممتنع فى المهمل كما علم من قوله اى حصل
من التقسيم واذا انتفى المجاز تعين الحقيقة وهى مستلزمة للوضع وعلى هذا التقرير يثبت الوضع فى المهمل المستعمل
فى نفسه ثم تحمل على المستعمل لعدم القايل بالفرق بين المهمل والمستعمل باعتبار الاستعمال فى نفسهما ويمكن ان
يراد باستلزام مجازية المستعمل فى نفسه وضعه لغير نفسه لان ما وضع له اللفظ مغاير لمعناه المجازى ولعدم العلاقة
تعليل آخر لنفى مجازية المستعمل فى نفسه وحاصله ان العلاقة لازمة فى المجاز ولا تتصور شىء من انواع العلاقة
المعتبرة بين نفس اللفظ وما وضع له اما فى المهمل فظاهر واما فى المستعمل فلانه لا علاقة بين اللفظ ومعناه
اعنى من العلاقات المعتبرة كما لا يخفى على العارف بها وما قيل ان العلاقة بينهما المجاورة لارتسامها
فى الخيال معا ليس بشىء لان العلاقة فى المجاز وسيلة للانتقال من الدال الى المدلول وهى يتحدان ههنا
والتغاير اعتبارى من حيث انه سبب لاحضار نفسه دال ومن حيث انه مراد بذكره مدلول ولا يحتاج فى
هذه الدلالة الى وسيلة نعم يحتاج الى قرينة تعين ان المراد به نفسه وهى غير العلاقة ولما كان ههنا مظنة سوال
وهو ان كون اللفظ موضوعا لنفسه يستلزم المساواة بين دلالته على نفسه ودلالته على معناه واللازم
منتف لتبادر معناه وسبقه الى الفهم اشار الى الجواب بقوله ويجب كون الدلالة اى دلالة اللفظ الموضوع
لغيره على مغاير اى على ما وضع له المغاير لنفسه كذكره قبل دون نفسه المسند ظرف للدلالة المذكورة وانما
قيدت به لانه بعد ذكره تتعين كون المراد نفسه لانه صارف عن المغاير لعدم صحة اسناده اليه لعدم الشهرة
خبر الكون يعنى عدم شهرة وضع اللفظ لنفسه او عدم شهرة استعماله فى نفسه كشهرة استعماله فى الغير فان كل
واحد من العدمين يوجب عدم تبادر النفس خصوصا مع شهرة وضعه للغير او شهرة استعماله فيه كما اشار
اليه بقوله وشهرة ما يقابله فلوضع الدلالة قبل المسند على المغاير للعلة المذكورة لا ينافى وضعه لها
ولما كان وضعه لنفسه غير قصدى بان قال الواضع مثلا وضعت كل لفظ بازاء نفسه لان الظاهر انه اى
وضعه لنفسه ليس الا تجويز استعماله فى نفسه ليحكم عليه اى على اللفظ نفسه تاكيد للمجرور وذلك لان الوضع
القصدى انما يحتاج اليه عند المباينة والبعد بين الدال والمدلول ولا بعد بين اللفظ ونفسه بل فهم
نفسه عند ذكره ضرورى لكن لا يتعين لكونه دالا الا اذا صرفت قرينة عن المعنى المقصود اليه بالذات ليحكم
عليه فيلحق مرادا ولما وجدنا هذه الارادة فى الاطلاقات الصحيحة فى جميع اللغات عرفنا التجويز فى
ذلك من الواضع والالهام فقط كذلك ولا اشكال ان هذا التجويز نوع من الوضع منه لم يوضع الالقاب
الاصطلاحية باعتباره جواب لما والمقصود من هذا الكلام دفع ايراد يرد على قوله فلم يسم كل
موضوع للمعنى ومشتركا تقريره ان القول بوضع الالفاظ لانفسها يستلزم انحصار اللفظ
الموضوع فى المشترك فلا يصح تقسيمه الى المنفرد والمشترك وكذا انحصاره فى العلم الى غير ذلك وحاصل الجواب

ثالثها

اى الاشتراك فى جزء من الالقاب الاصطلاحية لم يوضع لمعانيها باعتبار هذا الوضع بل باعتبار وضعها
لغير انفسها ولم يسم اللفظ الموضوع باعتباره اى وضعه لنفسه علما ولا اسم جنس ولا دالا بالمطابقة
الى غير ذلك وانما سميت الاسماء المذكورة القابا لكونها مشعرة بمعان اعتبرت فى تسمية مسمياتها
بها كما ان الالقاب تشعر بما اعتبر فى تسميتها من مدح او ذم والاعتراض بانه القول اى بوضع اللفظ
لنفسه مكابرة للعقل بل لا وضع للفظ لنفسه لاستدعائه اى الوضع التعدد اى تعدد متعلقه فرورة
استلزامه موضوعا وموضوعا له ولا تعدد على تقدير وضعه لنفسه ولانه اى الوضع للحاجة الى افادة المعنى
القايم بالنفس وهى اى الحاجة المذكورة انما تحصل فى افادة المغاير اى افادة اللفظ ما يغايره مبنى خبر المبتدا وهو
قوله الاعتراض على حمل كلام القائل بالوضع على ظاهر اللفظ اى على معنى يدل عليه ظاهر عبارته من اطلاق لفظ الوضع وما قلنا
من ان المراد من وضع اللفظ لنفسه تجويز استعماله فى نفسه مخلص منه اى من الاعتراض المذكور واجيب ايضا بان التغاير
الاعتبارى كاف فى كون الشىء دالا ومدلولا ولا يخفى عليك ان المخلص مغن عن هذا التكلف قال السيد
فى حاشية الكشاف ردا على المحقق التفتازانى التحقيق انه اذا اريد اجراء الحكم على لفظ مخصوص تلفظ
نفسه ولم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه وحضوره بذلك فى ذهن السامع
عما يدل عليه ويحضره فيه هذا ما ذكره المصنف ههنا والمستعمل مفرد ومركب المفرد ما له دلالة لا استقلالية
بوضع الى الاول متعلق بالدلالة والثانى بالاستقلال اى يكون دلالته على المعنى بسبب وضعه مستقلا
لا فى ضمن لفظ آخر كما فى تضرب ولا لجزء منه اى من ماله الدلالة المذكورة له اى للجزء المذكور مثلها اى مثل الدلالة
المذكورة بان يدل على معنى باستقلاله بوضع فقوله مثلها صفة جزء وله خبر مثلها والجملة خبر لا ولا يكفى ذلك
اى الدلالة المذكورة والجزء معطوف على الضمير المجرور اى ولجزئه ايضا تلك الدلالة ولم يشترط كونه اى كون
جزئه دالا على جزء المعنى اى معنى الكل كما شرطه المنطقيون فدخل نحو عبد الله علما فى المركب لان جزءه دال لكن
لا على جزء المسمى فان ذلك صرح المحقق التفتازانى بعدم دلالة جزء عبد الله القرينة الدالة على ارادة المعنى العلمى
وشبه عبد فى عبد الله بزاى فى زيد فان قيل ان ولا حاجة فيه بالتركيب ودلالته على الشرط قلنا القرينة صارفة عن الارادة
لا الدلالة وليس امتزاج ماله دلالة بما لا دلالة له كامتزاج ماله دلالة بحيث لا يلتبس به المركب منهما بهيئته
المركبات وخرج عن المركب تضرب واخواته من المبدوة بالهمزة والنون والياء وفيها مذاهب المختار ان الكل
مفرد ومقابله ان الكل مركب والثالث التفصيل وهو قول ابن سينا ان المبدوة بالياء مفرد وغيره مركب وجه
الثانى دلالة حروف المضارعة على موضوع معين فى غير ذى الياء وغير معين فيه ولا وجه للتفصيل كما نقل عن العلم
ولا يبعد ان يقال فى توجيهه ان الغيبة من حيث انه عرض لا بد له من موضوع يدل على موضوع ما غير معين فالياء كالتاء
لا تفيد امرا زائدا على ما يدل عليه الفعل بل يدل على تعين الموضوع لانه اى المضارع موضوع لمجرد فعل اى او استقبال على
سبيل منع الخلو فيصح على الاقوال كونه حالا فقط او استقبالا فقط او لهما على الاشتراك كما هو المختار لموضوع
خاص يعنى ما قام به من المتكلم والمخاطب والغايب المعين فمعناه مركب من ثلاثة حدث وزمان ونسبة الى معين
والجار متعلق بمحذوف هو صفة فعل اى لمجرد الفعل الثابت لموضوع والمثبت له خارج عن ما وضع له
وحاصل التعليل ان المضارع الذى فيه حرف المضارعة كلمة واحدة وضعت دفعة واحدة للمعنى الذى
فيه النسبة الى المتكلم والمخاطب او الغايب لا انه وضع مدخول حرف المضارعة للحدث والزمان والنسبة وحرف
المضارعة بوصف ذلك الموضوع من التكلم الخ بخلاف ضربت بالحركات الثلث فى التاء لاستقلال
تائه ما يستقل الذى يقتضى استقلال المسند اليه لفظا لكونه محلا للاعراب ومعنى لكونه مسندا اليه

بخلاف تاء تضرب سواء كانت للمخاطب او للغايبة وهو حال عن التاء والمعنى تاء ضربت مستقلة حال كونها ملابسة بخلاف تاء تضرب في الاستقلال وقيد المنطقيون في تعريف المفرد والمركب دلالة الجزء بجزء المعنى اي بكونها على جزء المعنى وقصدها اي وبكونها مقصودة فالمفرد عندهم ما ليس له جزء دال على جزء معناه دلالة مقصودة اما بان لا يكون له جزء كالهمزة او كان بلا دلالة كزاي زيد او مع دلالة لكن لا على جزء المعنى كعبد الله او مع دلالة على جزء معناه لكن دلالته غير مقصودة كالحيوان الناطق الموضوع لشخص والى الاخيرين اشار بقوله فعبد الله مفرد وكذا الحيوان الناطق تفريع على اعتبار القيد من نفيا واثباتا والزامهم اي المنطقيين بتركيب نحو مخرج وضارب وسكران لدلالة جوهر الكلمة على مبدا الاشتقاق وما ضم اليه على ما زيد عليه غير لازم عليهم ولما كان الالزام المذكور محررا على وجهين تارة باعتبار الهيئة وتارة باعتبار الحروف الزوايد فصل الجواب فقال فعلى اعتبار الجزء الهيئة منعوه فان الاعتبار لتضمنه معنى التصيير والمعنى تعدم لزومها وعلى اعتبار الجزء الموجب كيبها الهيئة مفاد لتصريحهم اي المنطقيين في تفسير الجزء المعتبر في المفرد والمركب بالمسموع بالاستقلال فمرادهم جزء مسموع بذاته لا في ضمن شيء والهيئة اي سلم كونها مسموعة فهي مسموعة في ضمن المادة وقريب من هذا ما قيل من ان المراد الجزء المرتب في السمع ولان الكلام في تركيب اللفظ الظاهر اي ولان كون كلام المنطقيين ههنا في تركيب اللفظ مع لفظ ظاهر متبادر والتوجيه يحمل على ما هو المتبادر منها والحاصل انه دفع الاعتراض عنهم بوجهين الاول انهم صرحوا بمرادهم والثاني ان مرادهم ظاهر من كلامهم من غير حاجة الى تصريحهم وعلى اعتباره اي الجزء الملفوظ في نحو مخرج ونحوه كالالف في ضارب فلمنع دلالته اي كل من الميم ونحوه بل الدال على مجموع المعنى المراد في هذه الالفاظ المجموع من الحروف الاصول والزوايد لوضع المجموع دفعة للمجموع من غير وضع لاجزائه لا لاتفاقهم على الفرق بين تركيب نحو مخرج لقولهم بتركيب المضارع لان اعتبار التركيب فيه يستلزم كون الحرف الزايد موضوعا بازاء ما هو الاصل في المعنى اعني الذات التي يقوم بها مبدا الاشتقاق بخلاف حرف المضارعة فانها بازاء وصف الفاعل من التكلم والخطاب والغيبة نعم الوجه عدم التركيب في المضارع ايضا كما اشار اليه بقوله وجعل تضرب بالتاء المثناة من فوق للمخاطب او الغايبة مركبا ان كان بسبب الاسناد الى تائه بخلاف ابن الرغبة اي محاولتهم كون التاء المسند اليه الاسم لا غير وحروف المضارعة من حروف المباني كمجموع الشرط والجزاء خبر المبتدا او المستكن معطوف على محله الى تائه واللام بمعنى الى كقوله تعالى فاسقناه لبلد ففاذكرنا اي فجوابه ما ذكرنا من ان المضارع موضوع لمجرد الفعل الثابت لموضوع خاص ولا تركيب فيه والضمير المستتر فيه كلام اخر موضوعه لو كان الموضوع ولا نزاع في تركب مجموع المضارع والضمير ~~لما ذكر~~ وكذا اي لعدم اقتضاء المستكن تركيبه لم يركب ايضا لم يكن مركبا اضرب على صيغة الامر ويضرب في زيد يضرب مع وجود المستكن فيهما وجواب مركبا اي من ذهب الى تركب المضارع مطلقا منهم اي المنطقيين ما ذكرنا من التفصيل وذهب الرضي الى ان المضارع ومثل سلمان كحلوف وبصري وقائمة والمونث بالالف واللام المعرف باللام مركبات عدت لشدة الامتزاج وعدم استقلال الحرف المتصل فيها كلمة واحدة واعربت اعراب الكلمة الواحدة وما اختاره المص انسب بقواعد الاعراب ولما ذكر وينقسم كل من المفرد والمركب فالمركب قدمه لقلة اقسامه وكون مفهومه وجوديا ان افاد نسبة تامة يصح السكوت عليها بمجرد ذاته من غير انضمامه الى كلمة اخرى كقايم مع ضميره في زيد قايم لانه يدل عليها

بانضمامه

بانضمامه الى زيد فجملة اي فهو جملة اسمية ان بدئ باسم كزيد قايم وفعلية ان بدئ بفعل كقام زيد وما عبد الله وان اكرمتني اكرمتك ويقال لهذه شرطية واما مكان في الدار خبرا عند البصريين تقدير حصل او استقر ويقال لهذه ظرفية خلافا للكوفيين فانهم جعلوه مفردا بتقدير نحو حاصل ومنهم من جعله قسما برأسه لا من المفرد ولا من الجملة او ناقصة عطف على تامة اي ان افاد نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها فالتقييدي اي فهو المركب التقييدي لتقييد الجزء الاول بالاخر كغلام زيد والحيوان الناطق ومفرد ايضا لان المفرد مشترك بين معان ومنها ما يقابل الجملة ومنها ما افاد بعوده وكذا في مقابل المثنى والمجموع اي كما يطلق في مقابلة الجملة كذلك مطلق في مقابلتهما ومنها ما يقابل المضاف واليه اشار بقوله والمضاف عطف على المثنى والمجموع ونحو قايم من الصفات لا يرد على تعريف الجملة بتوهم كون ما افاد من نسبة المصدر الى الذات تاما لانه مفرد لعدم دلالة جزئه على معنى وايضا لا يدل غير النسبة وضعا انما يدل على ذات متصفة بما اشتق منه لو وضع له فيلزم ان يفهم النسبة بين الذات والوصف عقلا اي لزوما عقليا لا انها مدلول اللفظ فان قلت الدلالة على الذات المتصفة بوصف يستلزم كون النسبة التي هي الاتصاف المتعقل بين الذات والوصف مدلولا فلا فرق بينه وبين المركب المشتمل على نسبة اذا وضع بازاء لفظ واحد بين الموضوع لهما كا ان وحدانيا اذ الاخذ العقل في تفصيله يتحلل الى متعدد منه النسبة فياهل وحال وقوعه اي نحو قايم خبرا في نحو زيد قايم نسبة الى الضمير نسبة تامة بمجرد ذاته اي مستندا فاعلا بل النسبة التامة نسبة مع فاعله الى زيد ولذا اي ولكون نسبة الى الضمير غير تامة عدّ معه اي مع الضمير مفردا كما يدل عليه اختلافه باختلاف العوامل ووضعه على ان يكون معتمدا على من هو له لافادته مع في ذات تقدم ذكرها واذا ذكر قايم حال وقوعه خبرا على راي المنطقيين في اعتباره اي الضمير الرابطة ثاني جعلوا له الاعتبار لما يرتبط به المحمول بالموضوع اظهر فاسناده ليس الا الى زيد لان الرابطة دالة على النسبة لا انها طرفها وهو اي الضمير يفيد ان معناه اي قايم ثابت له اي لزيد والا اي وان لم يفد ذلك لاستقل كل من الموضوع والمحمول بمفهومه عن الاخر فلم يرتبط وغاية ما يلزم المنطقيين في الاعتبار المذكور طرده اي اعتبار الضمير في الجامد من الاخبار كما في المشتق طردا للباب من اطرد الامر اي تبع بعضه بعضا وقد يلتزم طرده في الجامد كالكوفيين اي كالتزام الكوفيين ذلك فانهم يؤولون غير المشتق به فيؤولون زيد اسد بشجاع واخوك عمرو اخيك وكل جامد بما يناسبه وعن الكسائي ان الجامد يحمل الضمير بلا تاويل وان كان التزام المذكور على غير مذهبهم اي طريقتهم البين فانهم لا يلتزمون تحمل المشتق له فضلا عن الجامد بل ان كان ملفوظا يكون القضية ثلاثية والا قالوا هو محذوف للعلم به ويسمونها ثنائية فعلى هذا الكتاج قوله وعلى المنطقيين الحمل الى تاويل لان ظاهره يقتضي اعتبار الضمير وجعله رابطا فتدبر ولخفائه اي الضمير المستتر والدال امر ظاهر لانه اذا كان خفيا في ذاته كيف يكون سببا لظهور المدلول ولا بد من امر يفيد الربط بين المبتدا والخبر فقيد الرابط حركة الاعراب ضمة ظاهرة في آخر المعرب ويلحقها ما يقوم مقامها من واو والف فلا تفيد الاعراب المذكور ايضا ما قصده من الظهور اذ يخفى الاعراب ايضا في المبني والمعتل ~~الاعراب المذكور~~ مقصورا كان او منقوصا وكذا المعرب عند الوقف والاظهار اي الرابط فعل النفي وهو الايقاع والانتزاع ودليله اي فعل النفس الفهم الحاصل من التركيب الخاص من الموضوع لو طلا لافادة ذلك واما الحركة وظهورها لفقد المانع نتاكد الدال

وهو الضم المذكور والانفراد اي وان لم يظهر لما مع المفرد الضم بالدلالة المذكورة واعلم ان المقصود
الاصلي من المفردات ليس الا افادة المعاني التركيبية هذه توطئة لما بعدها من بيان اقسام
حاصلة باعتبار المعنى التركيبي والجملة خبر ان دل اي الجملة والتذكير باعتبار الخبر على مطابقة نسبتها
المفادة منها لامر خارج عن مدلولها باعتبار تلك الملاحظة المستفادة من دلالتها كاين بين
طرفي الاسناد في الواقع من الوقوع او اللاوقوع ولا يذهب عليك الفرق بين الدلالة على
المطابقة بحسب نفس الامر فان الاول لازمة للنسبة الخبرية لا الثانية وذلك لكونها حاكية عن نسبة
خارجية بين الطرفين اذ لا بد من المطابقة في التصور بين الحاكي والمحكي عنه فان كان ما هو الواقع
في نفس الامر بعينه هو المحكي بحصل الثانية والا فلا واما عدمها اي عدم مطابقة نسبتها المفادة
منها فليس مدلولا ولا محتمل اللفظ لان ما يفهم من الحاكي انما هو مثال المحكي عنه لا غير ولكن انما يجوز
العقل ان مدلوله اي الخبر غير واقع لان الحكاية عن الشيء لا يستلزم تحققه في الواقع والا اي وان
لم تدل الجملة على مطابقة خارج بان لم يكن نسبتها المدلولة حاكية عن نسبة خارجية فانشاء اي فالجملة
انشاء ولا حكم فيه وفسر الحكم بقوله اي ادراك انها اي النسبة واقعة اولا اي ليست بواقعة فليس كلام عربية
اذ لا بد فيها من الحكم وكونها حاكية عن خارجية ولذا احتمل الصدق والكذب فالجملة اعم من القضية والكلام
يرادفها اي الجملة عند قوم من النحاة منهم الزمخشري واعم منها مطلقا عند الاصوليين كالنحويين
اي كما انه اعم عندهم ونقل الآمدي عن اكثر الاصوليين والامام الرازي عن جميعهم ان الكلم المركبة
من حرفين فصاعدا كلام وشرط صدورها عن مختار فالصادر من الساهي او النائم ليس بكلام
واختلف في اطلاقه على كلمات غير منتظم المعاني وليس مثل ق كلاما الا اذا اعتبر المستتر واخص
اي الكلام اخص مطلقا من الجملة عند آخرين منهم ابن مالك واختاره الرضي وقال التفتازاني
انه الاصطلاح المشهور فقالوا الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي وكان مقصودا لذاته والجملة
ما تضمن الاسناد الاصلي مقصودا لذاته او لا فالمصدر والصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما
ليس اصليا لان اعتباره لشبه الفعل والجملة الواقعة خبرا او وصفا او حالا او شرطا او صلة
او نحو ذلك ليس اسنادها مقصودا لذاته وللمفرد انقسامات باعتبار ذاته لكونه مشتقا
او جامدا ودلالته لكونها مطابقة او تضمنا او التزاما او كونها ظاهرا او خفيا ومقايسته
لمفرد آخر كالترادف والتساوي ومدلوله كالعموم والخصوص واستعماله كالحقيقة والمجاز
والاطلاق والتقييد كذا وجد في النسخ ولا يظهر وجهه فان الاطلاق والتقييد انما ذكرهما
في جملة اقسام الانقسام الاعتبار الرابع قبل الفصل الخامس في فصول خمسة الفصل الاول
في انقسام المفرد باعتبار ذاته من حيث انه مشتق ولا اي المفرد قسمان وهو
هو اسم الحدث الجاري على الفعل اي المعنى القائم بالغير وجريانه عليه كونه اصلا
وما خذ الحروف الاصول ومعناه معطوف على المجرور المتعلق بوافق فلا يكون الذهاب
من الذهب والحرب بمعنى نوع من الضرب بمعنى السير ولا بد من عدم موافقتها لسبب الابدال
ولم يذكر الترتيب لتبادره الى الذهن فخرج مثل الجبذ والجذب مع زيادة في المعنى سواء
كانت في اللفظ او لا اي الزيادة المذكورة فائدة الاشتقاق وغايته فالمقتل حال كونه
مصدرا مع القتل اصلا ان غير مشتق احدهما من الآخر من زيد وغير مزيد هذا اذا لم يعتبر

في المشتق زيادة تقوية وان اعتبر به اي بالمقتل او بالزايد زيادة تقوية في معناه الموجود
في العقل فمشتق اي فالمقتل مشتق من القتل لصدق التعريف عليه وهذا التعريف على راي البصريين
وعند الكوفيين المشتق منه انما هو الفعل والمراد بالمصدر ما هو اعم من المستعمل والمقدر فدخل
الافعال والصفات التي لم يستعمل مصادرها كنعم وبئس وتبارك وربعة بمعنى مربوع بين الطول
والقصر والعقاخر اي الضخم الجثة من اسماء الفاعل والمفعول مشتقة من المصادر عند الجمهور ومن الفعل
المشتق منها عند البعض ويجوز الاشتقاق من المصادر باعتبار معانيها المجازية ولا بد من التغاير
بين المشتق والمشتق منه بزيادة حرف او حركة او نقصانهما وجامد عطف على مشتق خلافه فهو ما ليس
بموافق مصدر الى كرجل واسد والاشتقاق الكبير وهو موافقة لفظين في الحروف الاصول غير
مرتبة مع موافقة او مناسبة في المعنى كالجبذ والجذب ليس من حاجة الاصولي لان المبحوث عنه
في الاصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير وقد علم حده من تعريف المشتق واكتفى بذكر الكبير عن الاكبر
وهو مناسبة لفظين في الحروف الاصول والمعنى كالثلب والثلم والنعيق والنهيق لان عدم حاجة
الاصولي الى الكبير يستلزم عدم حاجته اليه بالطريق الاولى والمشتق قسمان صفة وهو ما دل على
ذات مبهمة اي على حقيقة غير معينة بتعين شخصي ولا جنسي متصفة بمعين اي بوصف له تعين ما
كضارب فان معناه ذات له الضرب فالذات في غاية الابهام لعدم اختصاصها بشيء من الاشياء
والضرب وصف ممتاز من ساير الاوصاف فخرج بتقييد الابهام اسم الزمان والمكان والة الفعل مثلا
مكانا او زمانا فيه الفعل ولا شك ان كل واحد منهما متعين بالنسبة الى ذات ما لكونهما من الامور العامة
مساوية لشيء ما فقد تحقق الفايدة بالايجاب في نحو الضارب جسم في الجملة لامكان الذهول عن جسمية
فلم يكن الجسم جزءا من مفهوم الضارب والا لم يفد نحو الضارب جسم كالانسان حيوان اي كما لا يفيد الانسان
حيوان لكون الحيوان جزءا منه قال بعض المحققين ان هذا دليل على لزوم ابهام الذات في الصفة ويتجه
عليه ان عدم جزئية الجسم في مفهوم الصفة لا يستلزم المدعى وهو غاية الابهام لجواز ان يكون له جزءا
آخر مما يخرجه عن غاية الابهام ويجاب عنه بان كل ما يعرض جزئيته منه نقول المستدل فيه
يحمل عليه والحمل مفيد فلا يكون جزءا منه ثم منع المصنف تحقق الفايدة بقوله ولقائل منع الفرق
بين الضارب جسم وبين الانسان حيوان وادعاء انهما في عدم الفايدة والاستدلال
معطوف على المنع اي ولقائل ان يستدل على عدم ابهام الذات على الوجه المذكور في نحو الضارب بتبادر
الجوهر منه فان تبادره من نحو الضارب دليل على ان الذات لا تعم العرض فلم يكن في غاية الابهام
مساوية للشيء بها والاوجه في الاستدلال على ابهام الذات صحة الحمل اي حمل الصفة اي فوذة في مفهومها الذات
على كل من العين وهو الجوهر والمعنى وهو العرض فلو اعتبر في مفهومها ما يخصها بالجوهر لما صح حملها على العرض ويمكن
ان يراد بالعين والمعنى الموجود الخارجي وما ليس بموجود في الخارج وغير صفة معطوف على قوله صفة وهو
خلافه اي ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين بان يدل على ذات معينة او مبهمة غير متصفة بما ذكر وظاهر
هذا التعريف انه ما يدل على ذات متصفة بوصف غير معين كالامكان العام والوجود المطلق ليس بصفة
ولا يخفى عليك ان الموجود والممكن وكونهما صفات الله الا ان يقال بعض هذه الاوصاف ولو بوجه ما
فاذن عدم اعتبار قيد التعين في التعريف اولى كما قيل ما دل على ذات باعتبار معنى هو المقصود ومسئلة
والمشتق منه مصدر ووصف لذات والمعنى المصدر قائم بغيره اي غير المشتق له والمراد بالاشتقاق

الشق لا يطلق عليها وتسمى به قال المحقق التفتازاني في تفسير كلام شارح المختصر الاستقراء القطع
بذلك يعني حصول اليقين من تتبع كلام العرب بحكم كل قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء
في نفسه لا يفيد الا الظن انتهى كانه اراد به الاعتراض عليه لانه يلزم عليه حصول القطع من غير موجب
اللهم الا ان يقال انضم مع الاستقراء قراين يفيد المجموع القطع بذلك وقول المعتزلة مبتدأ خبره معنى
كونه تعالى متكلما خلقه اي خلق الكلام والمعنى مقولهم هذا الكلام المخالف لما ذكرنا ويجوز ان يكون الخبر
محذوفا والمذكور معمول القول اي قولهم هذا مخالف لما ذكرنا في الجسم متعلق بالخلق الجسم كالشجرة التي سمع
منها موسى عليه السلام قال تعالى نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى
اني انا الله رب العالمين والزموا اي المعتزلة بطريق النقض جواز اطلاق المتحرك والابيض على الله تعالى
شانه عن ذلك علوا كبيرا لخلقه هذه الاعراض في الاجسام التي هي محالها ودفع الالزام المذكور عنهم
بالفرق بين المتكلم وما الزموا به بانه ثبت بالسمع المتكلم له تعالى بقوله وكلم الله موسى تكليما وغيره ومنع
قيامه اي الكلام به تعالى برهان لانه اصوات وحروف عندهم وهي حادثة فلا يكون قائما به تعالى والا لزم
كونه محلا للحوادث فلزم ان معناه اي المتكلم في حقه تعالى خالقه اي الكلام في جسم ولا كذلك المتحرك والابيض
ونحوهما فانه لم يثبت له بالسمع شيء منها بل ثبت المنع عن اطلاقها عليه وليس هذا الدفع بشيء لانه تخصيص
الحكم اللغوي اي الحكم الكلي المستنبط من تتبع اللغة وهو انه لا يشتق لذات والمعنى قائم بغيره بين من
يمتنع القيام به اي قيام المصدر به عقلا او شرعا فيجوز اطلاق المشتق عليه وهو اي الحال ان المصدر
قائم بغيره اي من يمتنع القيام به وبين غيره اي من لا يمتنع قيام المصدر به فلا يجوز اطلاق المشتق عليه
والمعنى قائم بغيره والحاصل ان الحكم اللغوي الكلي المقتضي عدم جواز اطلاق المشتق عليه والمعنى قائم
بالمصدر من غير تفصيل ينقض عليكم بعدم صحة اطلاق المتكلم عليه تعالى بالمعنى الذي ذكرتم فان قلتم الاجماع
المذكور قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة الى المعنى المجازي الذي ذكرنا قلنا ذلك عند تعذر الحقيقة
وهي غير متعذرة لوجود الكلام النفسي على ما هو مذهبنا بل نقول لا يمتنع قيام الكلام به تعالى فانه
لو امتنع لم يصح المتكلم له تعالى اصلا فحيث صح له تعالى لزم قيامه اي الكلام به تعالى فتعين ان المراد من الكلام
غير الاصوات والحروف وهو الكلام النفسي فلو ادعوه اي المعتزلة ان معنى المتكلم خالق الكلام
مجازا لا حقيقة فلم يصح له تعالى ولا ينافي الحكم اللغوي ارتفع الخلاف في الاصل المذكور وهو انه لا يشتق
لذات والمعنى قائم بغيرها لان الاشتقاق لها ان يطلق عليها حقيقة وقد اعترفوا بنفيه وان لم يرتفع الخلاف
في المسئلة الكلامية لان كلامه تعالى عندهم حادث قائم بجسم وعندنا قديم قائم بذاته تعالى وفي ان
المتكلم يطلق عليه حقيقة وهو اي الادعاء المذكور منهم اقرب الى القبول من ادعائهم كون معنى كلامه ذلك
حقيقة لعدم مخالفته الحكم اللغوي وسعة دائرة المجاز وان كان في حد ذاته بعيدا لارتكاب مثل
هذا التجوز من غير تعذر الحقيقة والتوفيق بين المشتقات التي يطلق عليه تعالى كالخالق مبدأ اشتقاق
البعض قائما بغيره تعالى الى غير ذلك غير انهم اي الاصوليين نقلوا الاستدلال لهم اي المعتزلة على كون
المتكلم بالمعنى المذكور الذي ذكرتم باطلاق ضارب حقيقة على شخص وهو اي الضرب قائم بغيره اي غير ذلك الشخص
لان الضرب هو الاثر اي الحاصل في المفعول وهو المضروب فان صح هذا النقل عنهم تعين ان مرادهم
ادعاء الحقيقة والمجاز واجيب عن استدلالهم بانه اي الضرب التاثير اي تاثير ذلك الاثر القائم بالمضروب
والايجاد وهو اي التاثير قائم به اي بالضارب وهذا مبني على ما هو الحق من ان التاثير ليس هو الاثر على

ان الاثر الذي هو اي حاصل بالمصدر انما هو قائم بالضارب والمضروب لا بالمضروب فقط وقد استوفيت
الكلام في تحقيق هذا في رسالتي الموضوعة لبيان الحاصل بالمصدر وبانه معطوف على اطلاق ضارب والضمير
للشان ثبت الخالق له تعالى باعتبار الخلق الذي هو مبدأ اشتقاقه وهو اي الخلق المخلوق قال تعالى
هذا خلق الله مشيرا الى المخلوق والمخلوق غير قائم بذاته تعالى لا التاثير اي الخلق ليس هو التاثير والا قدم
العالم ان قدم التاثير لعدم انفكاك الاثر عن التاثير دائما اي وان لم يكن التاثير قديما بل حادثا تسلسل
اي لزم التسلسل في التاثيرات لان الحادث اثر يحتاج الى موثر وتاثير فيعود الكلام الى ذلك التاثير
وهكذا وهو اي هذا الاستدلال على تقدير تسليم مقدماته مثبت لجزء الدعوى لا لتمامها لكونه مركبا من مقدمتين
احديهما الاشتقاق لذات لا يقوم بها المبدأ وثانيهما انه قائم بالغير والدليل لا يفيد الا الاولى
اذ الخلق بمعنى المخلوق مجموع الجوهر والعرض وبعضه قائم بنفسه وبعضه بذلك البعض والمجموع لا يعد قائما
لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة ونوقش بان اطلاق الخالق لا يجب ان يكون باعتبار جميع
المخلوقات بل يصح باعتبار الافعال والصفات وح يثبت تمام الدعوى فالجواب ما اشار اليه بقوله
اجيب بان معنى خلقه كونه سبحانه تعلقت قدرته بالكائن وهو اي كونه تعالى كذا اضافة اعتبارية
تقوم به تعالى اما كونه اضافة فلكونها معقولة بالقياس الى الغير واما اضافته الى الاعتبار فباعتبار انه
يتعقل بين الذات الاقدس وامر اعتباري هو تعلق قدرته سبحانه بالايجاد ومبنى هذا الجواب على
نفي كون التكوين صفة حقيقية ازلية يتكون بها المكونات الحادثة في اوقاتها كما هو مذهب الماتريدية
كما اشار اليه بقوله لا صفة متقررة معطوف على اضافة اعتبارية فيلزم كونه محلا للحوادث غاية المعنى
يعني كونه صفة متقررة يستلزم كونه تعالى محلا للحوادث على تقدير حدوثه وقدم العالم على تقدير قدمه
معطوف على كونه واورد على الجواب المذكور بطريق الترديد كما اشار اليه بقوله ان قامت به تعالى النسبة التي
هي الاعتبار المذكور في قوله اضافة اعتبارية وفيه اشارة الى ان الاضافة بيانية فهو تعالى محل
للحوادث وان لم تقم لم يثبت مطلوبهم وهو الاشتقاق الذات وليس المعنى به اي الذات قائما بل
ما اشتق له وقد سبق انه مثبت لجزء المدعى مع ان الوجه الذي مع وجوده لا يسمى غيره وجها الا تقوم
النسبة المذكورة به تعالى لان الاعتبارية ليس لها وجود حقيقي وهو الوجود الخارجي فلا تقوم حقيقة
لان القيام فرع وجود ما تقوم كما انه فرع وجود ما يقوم به وفيه نظر لان العمى وهو عدم البصر عما
من شانه ان يبصر غير موجود في الخارج مع انه قائم فيه بالاعمى ومن ثم اشتهر بينهم ان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له لا المثبت نعم ذكر بعض الافاضل على سبيل الاعتراض انه فرع ثبوت المثبت
ايضا فلا وجه للتخصيص وكان المص مال اليه حيث ينكر قيام العمى في الخارج بل في الذهن وهو الصحيح للاشتقاق
كما يشير اليه بقوله لكن كلامهم اي الاصوليين انه يكفي في الاشتقاق اي في اشتقاق الخالق من الخلق بمعنى
هذا القدر من الانتساب وبيان ذلك على ما افاده السيد من ان للقدرة تعلقا حادثا ولولاه لم يوجد الحوادث
واذا انتسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق او الى القدرة فهو ايجابها للعالم او الى ذي القدرة فهو خلقه
للعالم ويمكن ان يقال اذا انتسب الى العالم صار مبدأ الوصف له هو صدوره عن الخالق والى القدرة صار
وصف آخر هو الايجاب والى ذي القدرة صار مبدأ الآخر وصف هو كونه تعلقت قدرته وباعتبار هذه النسبة
يشتق اسم الخالق ولا نعني بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو اعم من ذلك فان كثيرا من الاوصاف التي
هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بمحالها واليه اشار بقوله فليكن هذا القدر من الانتساب

هو المراد بقيام المعنى في صدر المسئلة حين اورد عليهم بان نحو الخالق والرازق مشتق لمعنى والمعنى قائم
ثم هذا الجواب اى بان معنى خلقه كونه تعلقت قدرته بايجاده ينبو اى يبعد عن كلام الحنفية اى مشايخهم
من عهد ابى منصور الماتريدي في صفات الافعال وهي ما افادت تكوينا كالخالق والرازق والمحيى والمميت
فانهم صرحوا بانها صفات قديمة مغايرة للقدرة والارادة فقوله ينبو خبر لكن وقوله انه يكفي بدل عن
اسمها كما ان مدخول ثم معطوف عليه غير ان البيانى في الرسالة المسماة بالمسايرة في العقايد المنجية في الاخرة
ان قول ابى حنيفة رحمه الله لا يفيد ما ذهبوا اليه مما ذهبوا اى ما ذهب اليه من انها صفات قديمة ليس في كلام المتقدمين وقوله
اى ابى حنيفة انه تعالى كان خالقا قبل ان يخلق الى اى ورازقا قبل ان يرزق بالقدرة وتعيين ذي اى الخلق المذكور في
قوله قدرة الخلق الرزق صفة حقيقية والا اى وان لم يرد به قدرته بل الخلق بالفعل فقدم العالم لان وجود المخلوق
لازم له فان قلت هذا يرجع الى قول الكرامية وهم اصحاب محمد بن كرام العامل بان معبوده مستقر على
العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك قال فخر الاسلام واما الكرامية فيقولون انا نسميه خالقا في الازل على
معنى انه خلق الخلق بل لانه قادر على الخلق وهذا فاسد فانه لو جاز هذا ان يسمى القادر على الكلام
متكلما انتهى قلت هم يفسرون اسم الخالق بالقادر عليه كتفسير المعتزلة المتكلم كالخالق الكلام والامام اراد به
ذلك مجازا في بعض الاطلاقات والخلق بالفعل تعلقها اى القدرة بالايجاد وفيه اشارة الى
ان الاول تفسير للخلق بالامكان فهو اى التعلق المذكور عروض الاضافة للقدرة وهي ايجابها للمقدور
ويلزم حدوثه اى التعلق المذكور والا يلزم قدم العالم ولو صرح ابو حنيفة اراد ابى المراد بالخلق المذكور
في قوله المشهور الخلق بالفعل فقد نفاه الدليل اى لا يتبع في ذلك لانه قد نفاه الدليل القطعي وهو
لزوم قدم على تقدير قدم الخلق بالفعل فان قلت قولنا الله تعالى خالق بالفعل مطلقة عامة وصدق المطلقة
دائمي لانه لا يلزم فيها الا ثبوت المحمول للموضوع في الجملة فلا يلزم دوام ثبوت الخلق حتى يلزم قدم العالم
قلت هذه الاعتبارات الفلسفية لا تساعده اللغة فان اطلاق المشتق على شيء حقيقة تقتضي
ثبوت مبداء الاشتقاق له في زمان الاطلاق على قول الجمهور او فيه او قبله عند البعض وتقدير المص
حيث ذكر مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة عقيب هذا البحث فقال مسئلة الوصف
وهو على ما مر ما دل على ذات مبهمة متصفة بمعين حال الاتصاف حقيقة اى اذا اطلق على ذات
متصفة بمبداء الاشتقاق في زمان اتصافها به حقيقة اتفاقا ولا يخفى عليك ان ما يجيء جار في الحب
وجيء راكب حقيقة ان كان الركوب موجودا عند ثبوت المجيء للموصوف وان لم يكن موجودا في
زمان الاخبار فالعبرة بزمان تعلق ما نسب اليه في الكلام فان وجد المعنى فيه فالوصف حقيقة سواء وجد
في زمان الاخبار او لا ثم الآمدي وابن الحاجب جعلا موضوع المسئلة المشتق وقال التفتازاني التحقيق
ان المتنازع اسم الفاعل بمعنى الحدوث وسيظهر لك ان الوجه ما اختاره المص وقبله اى واذا اطلق على ذات
قبل ان يتصف بالمعنى المصدري مجاز اتفاقا وبعد انقضائه اى واذا اطلق عليها بعد ما انقضت والتعض
ذلك الاتصاف فقد اختلف فيه على ثلثة اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها التفصيل
وهو انه ان كان بقاؤه اى الاتصاف ممكنا فان لم يكن المصدر من المصادر السيالة الغير القارة لعدم اجتماع
اجزائها في الوجود كالتكلم والاخبار بل يكون مثل القيام والقعود فمجاز والا اى وان لم يكن بقاؤه
ممكنا بان كان من المصادر المذكورة فالوصف حقيقة واكتفى بذكر الثلث اختصارا مع ان الاولين
بتمامهما في اشار هذا المقام كما لا يخفى كيف وقوله ثانيها دل على ان ههنا قولين غيره ولا يخلو انما فيهما التفصيل او لا

لاستبدل الى الاول لانه يجب اذن ذكرهما وعلى الثاني يتعين ان يكون احدهما القول بالمجاز مطلقا والآخر
بالحقيقة مطلقا كذا اشارة الى ما ذكره في بيان الاقوال والكاف اسم مبتداء خبره شرح به والضمير المجرور
عايد الى المبتداء وضعها قايم مقام فاعل شرح والضمير راجع الى المسئلة ووضع المسئلة عبارة
عن ذكرها في صدر المبحث لان يقام عليها البرهان وهذا كما هو المعتاد من وضع المدعى اولا ثم اقامة
البينة عليه وقوله هل يشترط لكونه حقيقة بقاء المعنى ثالثها ان كان ممكنا اشترط بدل من قوله وضعها
والمعنى شرح وضع المسئلة وهو هل يشترط الى بمثل ما ذكرنا والواضع ابن الحاجب والشارح القاضي
عضد الدين وهو اى الشرح المذكور قاصر عن افادة ما يفيده الوضع المذكور اذ يفيد الوضع للاطلاق
اشتراط الحقيقة ببقاء المعنى في كل ما يمكن بقاؤه فيه واطلاق الاشتراط على الوجه المذكور يفيد
المجازية حال قيام جزء من المعنى بعد انقضاء بعض اجزائه في كل ما يمكن بقاؤه فيه ضرورة انتفاء الشرط
الحقيقة وهو بقاء المعنى بسبب انقضاء بعض اجزائه والشرح المذكور يفيد الحقيقة فيه وذلك لانه ذكر
للوصف ثلاث حالات حال الاتصاف وقبله وبعد انقضائه ولا شك ان ما يمكن بقاء المعنى فيه
اذا انقضى بعض اجزائه دون بعض لا تندرج حالة هذه تحت الثالثة لان انقضاء المعنى عبارة
عن انقضاء جميع اجزائه ولا تحت الثانية وهو ظاهر فتعين دخوله في الاولى فلزم الحكم بكونه حقيقة
لقوله حال الاتصاف حقيقة والاوجه ان يكون معنى قوله وهو قاصر ان الوضع قاصر عما هو الحق في الادا
اذ المفهوم من كلام المص الموافقة مع القاضي فيما يقتضيه كلامه لموافقته اياه في الوضع ويؤيده قرب
المرجع للضمير هو والله اعلم المجاز اى دليل المجاز مبتداء خبره يصح في الحال نفيه مطلقا والمعنى دليل
القائل بمجازية الوصف بعد انقضاء المعنى صحة نفي الوصف المقتضي مبداء الاشتقاق عن الذات
التي انقضى عنه فيما بعد الانقضاء نفيا مطلقا عن التقييد بالماضي او الحال او الاستقبال وهو النفي في الجملة
وذلك لانه يصح نفيه في الحال وهو اخص من النفي مطلقا والاخص يستلزم الاعم وهو اى نفيه مطلقا
دليله اى دليل كون الوصف مجازا وكونه اى كون نفي الوصف في الجملة لا ينافي الثبوت المقتضي في نفس الامر
لعدم المنافاة حينئذ بين السالبة المطلقة والموجبة العامة الدايمة وقوله في نفس الامر ظرف عدم المنافاة
لا ينفي مقتضاه اى مقتضى النفي المذكور من نفي كونه بيان لمقتضاه اى عدم المنافاة بين النفي والثبوت
لا يستلزم عدم اقتضاء النفي مجازية المشتق نعم لو كان المراد من النفي الذي جعل دليل المجاز نفي ثبوت
الضرب مثلا في الحال وهو اى نفي ثبوت الضرب في الحال نفي للمقيد بالحال لكان نفي اقتضاء المجازية
لان دليل المجازية نفي الضرب بلا تقييد لكن المراد صدق زيد ليس ضاربا من غير قصد التقييد اى تقييد
الضرب المنفي بكونه في الحال او غيره وان كان صدق النفي في نفس الامر باعتبار عدم ثبوت الضرب في الحال
واجيب بمنع صدق النفي المطلق على اطلاقه قال المحقق التفتازاني ان ادعى صحة عقلا بمعنى انه يصدق
النفي المطلق بحسب اللغة اى يصح لغة انه ليس بضارب فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان ادعى صحة عقلا
بمعنى انه يصدق عقلا انه ليس بضارب في الجملة بناء على انه يصدق انه ليس بضارب في الحال والضارب
في الحال ضارب في الجملة فصحة النفي بهذا المعنى لا ينافي كون اللفظ حقيقة بل المنافي له صحة النفي بالكلية انتهى
والمص اكتفى بما هو العمدة في الجواب قالوا ثانيا لو كان الوصف حقيقة باعتبار ما اى الاتصاف كان قبله
اى قبل الاطلاق لكان حقيقة ايضا باعتبار ما بعده اى الاطلاق والا اى وان لم يكن حقيقة باعتبار
ما بعده على تقدير كونه حقيقة باعتبار ما قبله فتحكم اى فيلزم التحكم اذ لا فرق يحكم بيان الملازمة بين اعتبارين

او صحته ای کون الاطلاق حقیقة فی الحال ای حال اتصاف ما یطلق علیه بالمعنی ان تقید به ای بالاتصاف
فی الحال فتجوز فیهما ای فالوصف مجاز فی الصورتین جمیعا لانتفاء ما قید به فیهما والا ای وان لم یتقید بالقید
المذکور فحقیقة فیهما لان المعتبر فی الحقیقة تحقق المعنی فی وقت ما وهو متحقق وثابت فیه وغیره ای غیر احد
الامرین من کونه حقیقة فیهما معا او مجازا فیهما معا تحکم لعدم الفارق الجواب انه لا یلزم من عدم التقید به
ای الاتصاف فی الحال عدم التقید بالحال مطلقا بما عدا الصورة التی لا نزاع فی مجازیتها لجواز تقیده ای
کون الاطلاق حقیقة بالثبوت ای ثبوت المعنی قائما حال الاطلاق او منقضیا حالا ان عما اضیف
الیه الثبوت فحذف وعوض عنه اللام ای عن المعنی فانه فاعل معنی الحقیقة ای دلیل کون الوصف حقیقة فیما
اطلق علیه بعد انقضاء المعنی هذا الکلام اجمع اللغة ای اهلها علی صحة اطلاق ضارب امس علی من قام
به الضرب بالامس وانقضی والاصل فی الاطلاق الحقیقة فلا یعدل عنه الا لمانع والاصل عدمه وعورض
الدلیل المذکور باجماعهم ای اهل اللغة علی صحة ای اطلاق ضارب غدا علی من لم یقم به الضرب بعد کیوم
فی غد ولا حقیقة فی هذا الاطلاق بالاجماع ولا فرق بینهما لاشتراکهما فی صحة الاطلاق اجماعا وعدم
وجود المعنی فی الحال فیحکم بمجازیتهما معا حاصله خص الاصل لدلیل الاجماع علی مجازیة الآتی ولیس مثله
فی الآخر ضمیر حاصله راجع الی جواب المعارضة المفهوم بقرینة المقام لکونه متروکا بعد ما سیما عند کونه
ظاهر الدفع علی ان ما بعده ینادی بتفسیر المرجع تقریره خص الاصل المذکور وهو الاصل الحقیقة فی الآتی
وهو ضارب غدا للاجماع ولا اجماع علی مجازیة الاول لیخص فیه ایضا فعدم الفرق بینهما غیر صحیح فعلم
ان قول الشارح الوجه حذف ولیس مثله فی الآخر الوجه حذفه ولا یخفی علیک ما فی قوله خص الاصل من
حسن اللطف قالوا ثانیا لو لم یصح اطلاق الوصف بعد انقضاء المعنی حقیقة لم یصح ان یقال المؤمن للغافل
عن تذکر الایمان ونایم حقیقة لکونهما غیر متصفین بالتصدیق والاقرار فی الحالتین کما انهما غیر متصفین
بضدها فیهما والاجماع علی انه ای المؤمن لا یخرج بهما ای بالغفلة والنوم عنه ای الایمان اجیب بانه ای المؤمن مجاز
فیهما والاجماع علی الاطلاق المعین علیهما لا علی اطلاقه علیهما حقیقة لامتناع ان یقال کافر لمؤمن لکفر
تقدم علی ایمانه تعلیل لکون اطلاق المؤمن علیهما مجازا توضیحه لو کان حقیقة باعتبار ایمان تقدم
لما امتنع اطلاق کافر لمؤمن تقدم کفره لکنه ممتنع والا ای وان لم یمتنع ذلک لکان اکابر الصحابة کفارا
حقیقة لتقدم الکفر علی ایمانهم فتعین کون المؤمن مجازا فی الغافل والنایم وکذا النایم
للیقظان ای وکذا کان اطلاق النایم علی الیقظان حقیقة لنوم تقدم وبطلانه لغة ظاهر والحق
انه ای المؤمن ونحوه لیس من محل النزاع وهو ای محله اسم الفاعل بمعنی الحدوث یعنی انما هو علی
صیغة اسم الفاعل قد لا یکون بمعنی الحدوث کالعالم لله سبحانه فانه بمعنی الاستمرار لا بمعنی الثبوت کما
فی مثل المؤمن والحر والعبد مما لا یعتبر فیه طریان ای من الصفات التی لا یعتبر فیها حدوث مبداء
اشتقاقها اعنی عروضه لموصوفاتها بعد ما لم یکن قال المحقق التفتازانی والتحقیق ان النزاع
فی حقیقة اسم الفاعل وهو الذی بمعنی الحدوث لا فی مثل الکافر والمؤمن والنایم والیقظان والحلو
والحامض والعبد والحر مما یعتبر فی بعضه الاتصاف به مع عدم طریان المنافی وفی بعضه الاتصاف
به بالفعل البتة انتهی وقد علم بذلک ان الحدوث لم یعتبر فی شیء من المذکورات والمعتبر فی
الاول الاتصاف فی الجملة مع عدم طریان المنافی والکافر والمؤمن من البعض الاول والباقی والثانی
قد یقال لو سلم کون المؤمن اسم الفاعل بمعنی الحدوث فالجواب بحث بهما ای النوم والغفلة علی الاول

وعن کونه مؤمنا زاید یجوز ان یکون تفسیرا للایمان وبیان کونه افادة عدم خروجه عن الایمان وعن لازمه
فهو کالتاکید باعترافکم ای مصدر اجنبیا للفعل ویجوز ان یراد بالایمان الکامل بالمصدر وذکر هذا للمبالغة
باعتبار افادة عدم خروجه عن الایمان وعن لازمه فهو کالتاکید باعترافکم متعلق بالجمع لا بیخرج کما توهم
الشارح لفساد المعنی لانه یقتضی الاجماع علی عدم الخروج باعتراف الخصم بل بحکم اهل اللغة والشرع
کلمة بل للترقی فی ضم اهل اللغة الی اهل الاجماع علی عدم الخروج الذی هو لاهل الشرع بانه ای الشان ما دام المعنی
موجودا حافظ المدرک کان قایما به المراد بالمعنی الایمان وبالمدرک العقل ولیس المراد بالحافظ مصطلح
الحکماء اعنی خزانة الواهمة التی تدرک المعانی الجزئیة المتعلقة بالمحسوسات کصداقة زید وعداوة عمرو
بل القوة التی تحفظ مدرکات العقل مطلقا والمعنی حکم الفریقان بقیام الایمان ونحوه بالمدرک
ما دام موجودا فی خزانته ما لم یطرا علی المدرک حکم ینافیه ای المعنی المذکور کلمة ما فی الموضعین مصدریة
نایبة عن الظرف المضاف الی المصدر المأول منها ومن صلتها به ای مدة دوام المعنی ومدة عدم طرو
حکم والظرف الثانی بدل عن الاول وفی الحقیقة تفسیر له لان مدة دوام المعنی هی مدة عدم طرو ما ینافیه
والعامل فیهما کان وذلک ان یجعل الظرف الثانی معمولا لقوله موجودا غیر انه موهم وجود الایداع علی
تقدیر الطرو ایضا والمراد بالحکم المنافی ما ینافی الایمان من قول او فعل کالتکلم بکلمة الکفر وبعبادة
الاوثان وتسمیتها حکما لانه سبب لترتب احکام بوضع الشارع فهو من خطاب الوضع الذی یسمی حکما
عند الاصولیین بلا شرط دوام المشاهدة متعلق بحکم ای لا یشترطون فی قیام الایمان بالمدرک
المؤمن دوام مشاهدته باستحضار صورته والنظر الیها من غیر ان تغیب فالاطلاق ای اطلاق
المؤمن علی الغافل والنایم وغیرهما صحیح ای صحیح لکون الایمان موجودا فی حافظ کاین حال قیام المعنی
الذی هو الایمان وهو ای اطلاق الوصف علی الذات حال قیام المعنی بها حقیقی اتفاقا فلم یفد
صحة اطلاق المؤمن علی الغافل والنایم فی محل النزاع شیئا من الفایدة لان النزاع فیما بعد انقضاء
المعنی وبه ای بهذا الجواب یبطل الجواب بانه ای المؤمن فی الغافل والنایم مجاز لما عرفت من ان
الاطلاق علیهما حال قیام المعنی وهو حقیقی واثباته ای اثبات انه مجاز بامتناع ان یقال کافر لمؤمن
صحابی وغیره الی آخره باطل لان امتناع اطلاق کافر لمؤمن تقدم کفره انما هو من جهة الشرع واما امتناعه
من جهة اللغة فعدم صحته غیر مسلم بل صحة ای صحة اطلاق کافر علیه اتفاق ای متفق علیه بین اهل اللغة
وانما الخلاف فی انه ای الکافر فی المؤمن المذکور حقیقة لغة او مجاز والمانع عن الاطلاق امر شرعی
لا لغوی فانه منهی لتعظیمه واذن ظرف زمان فیه معنی الشرط غالبا وقد یکون مجرد الظرف کما فی قوله تعالی
فعلتها اذا وانا من الضالین اصله اذ حذفت الجملة المضاف الیها وعوض منها التنوین والعامل
فیه الادعاء المذکور فی قوله لم ادعاء کونه حقیقة ای واذا لم یکن المانع لغویا لاهل الحقیقة ادعاء
کونه کافر حقیقة فی المؤمن المذکور لغة وان امتناع اطلاقه لمانع شرعا مع صحة اطلاق لفظ ضد
وهو المؤمن کذلک ای حقیقة ولا یمتنع صحة اطلاق الضدین علی شیء واحد علی جمیع التقادیر الا لو قام
معناهما فی وقت الصحتین ای علی تقدیر قیام معنی الضدین فی وقت واحد هو وقت الصحتین
ولیس المدعی ای مدعی اهل الحقیقة سوی کون اللفظ ای الوصف المتنازع فیه بعد انقضاء المعنی
حقیقة واین هو ای کونه حقیقة بعد انقضاء المعنی من قیام ای المعنی فی الحال ای فی حال صحة الاطلاق
یجتمع المتنافیان فی وقت واحد او یلزم قیام احدهما ای المتنافیین بعینه قوله یلزم معطوف

على الجميع وانما قال بعينه لان الخلو عن احدهما لا على التعيين فيما نحن فيه غير متصور اذ انتفاء الايمان يستلزم الكفر وبالعكس لما اذا كان الضدان بحيث لا يمتنع ارتفاعهما عن المحل كالاسود والابيض فيجوز ان لا يقوم شيء منهما مع صحة اطلاقهما باعتبار الاتصاف السابق بمحض الكلام ان حاصل الاستدلال لصح اطلاق المومن على الكافر والنائم اللازم عدم خروجهما عن الايمان لينتقض كونه حقيقة وكذا ساير الاوصاف بعد الانقضاء وظاهر الجواب انه منع لزوم الحقيقة لجواز كون اطلاق الاول مجازيا مستندا امتناع كالنائم او المعارضة بادعاء المجازية واثباتها بالامتناع المذكور ومحصول كلام المحقق منع استلزام دليل مدعي الحقيقة وخصمه مدعاه لخروج المومن والكافر عن محل النزاع على تقرير المعارضة او وعدم صلاحية سند خصمه للسندية لما ذكر وحاصل كلام المحقق المص منع استلزام الدليل المدعى على تقرير كون المومن اسم الفاعل بمعنى الحدوث لانه ليس من محل النوع لعدم انقضاء المعنى فيه وابطال دليل مدعي المجاز لصحة اطلاق الكافر للمومن لغة بالاتفاق على تقرير المعارضة وعدم صلاحية السند على تقرير المنع مع زيادة التحقيق على ما ترى كيف وقد ابطل جوابا صرح بعبارة العاضد عضد الدين وناهيك به قالوا بالثاني لو شرط لكونه اى الوصف حقيقة بقاء المعنى لم يكن لاكثر المشتقات من المصادر السيالة حقيقة لانه لا يتصور بقاء الابعد حصولها وهو لا يتصور الا باجتماع اجزائها وانها تنقضي اولا فاولا كضارب ومخبر اما الضرب فلكونه من نحو السيالات واما الاخبار فلانه عبارة عن التلفظ بحروف تنقضي اولا فاولا فلو اعتبر ان تتلفظ بالحرف الاخير لم يحصل الاخبار ومن تلفظ به قد انقضى فلم يطلق عليه عند بقاء المعنى فلم تكن حقيقة بل يكون الحقيقة نحو قائم وقاعد مما اشتق من غير السيالة مما يجتمع اجزاؤه في الوجود والجواب انه اى بقاء المعنى يشترط ان امكن بقاؤه والا اى ان لم يمكن فوجود جزء اى فيشترط وجود جزء فلا يلزم ان لا يكون لاكثر المشتقات حقيقة فما دام جزء منها موجودا يطلق الوصف حقيقة ولا يلزم كون المجيب مطلق الاشتراط ليرد ان هذا الجواب خلاف مذهبه والحق ان هذا التفصيل يجب ان يكون مراد مطلق الاشتراط اى من اشترط بقاء المعنى مطلق الاوصاف ضرورة اى وجوبا ضروريا او للضرورة المقتضية الوجوب المذكور وذلك لان العاقل العارف باللغة لا يلتزم نفي الحقيقة راسا عن اكثر المشتقات لا مذهبا ثالثا معطوف على خبر يكون فلا يكون فيما بعد الانقضاء الا مذهبان نفي الاشتراط مطلقا والتفصيل اي مطلق الاشتراط وان قال اشترط بقاء المعنى والمتبادر منه بقاؤه بجميع اجزائه لكنه يريد به وجود شيء منه اى جزء من المعنى لظهور فساد ارادة ما هو المتبادر فيما لا يمكن بقاؤه ولا يخفى عليك ان هذا القيد التعميم فيما يمكن وما لا يمكن ولا ضرورة في ارتكابه فيما يمكن وقد صرح التفتازاني ان مراد المطلق انه لا بد من بقاء المعنى بتمامه ان امكن والا فجزء منه ويمكن حمل هذا الكلام على ضرب من المسامحة وانما لم يعتبر آخر جزء كما في المنهي لان المعتبر المباشرة الوصف كما اشار اليه بقوله فلفظ مخبر وضارب في الاطلاق في حال الاتصاف اى اتصاف المخبر ببعض الاخبار بكسر الهمزة اى عند مباشرته ببعض حروفه وشيء من الضرب يكون حقيقة لان مثل ذلك الاطلاق يقال فيه انه اطلاق حال اتصافه اى المخبر والضارب بالاخبار والضرب عرفا اى عرف اللغة ومدار معرفة الحقيقة والمجاز على العرف فاذا كان الوصف الامر كذلك وجب ان يحمل كلامه اى مطلق الاشتراط عليه اى على ما ذكر حملا لمراده وتصحيحا لكلام العاقل العارف باللغة

ومن المستبعد ان يقول احد ممن له ادنى معرفة باللغة لفظ ضارب اذا اطلق على شخص في حال الضرب مجاز لعدم قيام مجموع اجزائه به في تلك الحال وانه اى الضارب لم يستعمل حقيقة ابدا وكثير مثل هذا من ابناء الخلاف فانا كر على ما يتوهم من ظواهر الاقوال في كلام المولعين من اولع بالشيء اذا اغري به بانبات الخلاف وهم الذين ابتلوا بالوقوع فيه من غير توقف وتامل ونوع من اغري بشيء وحث عليه ونقل الاقوال معطوف على انبات الخلاف اى المولعين بمجرد نقل الاقوال من غير تدبر وتعمق في فهم مقاصد القوم ويجوز ان يكون مبتدا خبره لمن تتبع اى نعلمه ومسلم لمن تتبع حق التتبع والمولعون ليسوا منهم وعلى الاول متعلق بمحذوف اى معلوم كثرته لمن تتبع ثم الحق ان ضاربا ليس منه اى من الوصف الذي لا يمكن بقاء معناه لان الموجود عند اطلاقه على من يباشر الضرب تمام المعنى لا جزؤه كما يتوهم من ضرب مائة عصا اذ ضرب واحد وكل واحد من المائة جزء منه بل كل واحد منها يصدق عليه مفهوم الضرب موجود فيه تمام حقيقته وان نعقد كثيرا من الامثال اى من افراد الضرب المماثلة بموجودها في الاطلاق لا يقال فالوجه حينئذ اى حين اجيب عنه ادلة المجاز والحقيقة ولم يبق لاحدهما رجحان على الآخر من حيث الدليل التوقف اى اختيارها لعدم التواطؤ وهو كون اللفظ موضوعا لما يعم المعنى الذي هو حقيقة فيه بلا شبهة والمعنى الذي فيه شبهة المجازية على المجاز اى المجازية لا التوقف اى ليس الوجه التوقف كما هو بعض المتاخرين اى كمفهوم ظاهر كلام بعضهم وهو الآمدي وابن الحاجب لعدم لازم اى التواطؤ تعليل على قوله لا يقال وحاصله الحجة لان سبق اللازم على نفي الملزوم وهو اى لازم سبق الاحد اى احد الامرين من المشتبث للمعنى قايما والمشتبث له منقضيا الدائر بين الامرين المذكورين يعني لو كان الوصف موضوعا لاحد الامرين لسبق الى الفهم عند اطلاقه كما هو شان الموضوع له لكنه لم يسبق فلا وضع له فلا تواطؤ لسبقه اى المعنى الى الفهم باعتبار الحال نحو زيد قايم وسبق احد الامرين بعينه يستلزم عدم سبق احدهما لا بعينه فظاهر هذا الكلام ان المص اختار المجازية في محل النزاع وقد استبان بما ذكر في التفصيل ان محل النزاع الوصف الذي هو مظنة لان يكون حقيقة بعد الانقضاء بخلاف ما اعتبر فيه الاتصاف بالفعل اتفاقا وما اعتبر فيه عدم طريان المنافي التقسيم الثاني للمفرد باعتبار الدلالة وظهورها وخفائها فهي تقسيمان التقسيم الاول وهو تقسيمه باعتبار الدلالة نفسها اللفظ اما دال بالمطابقة او التضمن او الالتزام ويسمى تفسير والعبارة اى عادة الاصوليين التقسيم فيما اى الدلالة نفسها لا الدال وتستتبعه اى الدلالة اللفظ في الانقسام اى يتقسم اللفظ تبعا للدلالة وانما عدل عنها ليكون التقسيمات كلها للمفرد تسهيلا للضبط والدلالة كون الشيء بحيث متى فهم منه غيره فان كان التلازم اى لزوم فهم الغير لذلك الشيء وملزومية ذلك الشيء لفهم الغير المستفاد من قوله متى فهم فهم والمراد عدم الانفكاك لا احتماله بعلة الوضع بسبب كون ذلك الشيء موضوعا لذلك الغير او ما هو جزؤه او لازمه فوضعية اى فالدلالة وضعية او العقل والتقابل باعتبار استقلال العقل وعدمه والا فالعقل له مدخل في الوضعية ايضا فعقلية ومنها الطبيعية اى من العقلية الدلالة الطبيعية وهي ما كانت الطبيعة سببا لوجود الدال اذ دلالة اح اح على الاذى وهو وجع الصدر الملجئ صاحبه الى التلفظ به دلالة الاثر وهو اح على مبدأ منشائه وهو الوجع المذكور كالصوت اى كدلالة الصوت المسموع من وراء الجدار على صاحبه والكتابة بالنسبة الى الكاتب والدخان بالنسبة الى النار فانها عقليات كلها والوضعية تارة غير لفظية كالعقود جمع عقد وهو ما يعقد بالاصابع على كيفية خاصة موضوع لعدد معين والنصب جمع نصبة وهي العلامة المنصوبة لمعرفة الطريق ولفظية وهي كون اللفظ بحيث اذا ارسل لم يفهم المطلق لان المتبادر من الاطلاق ما قرن بالارادة والكلام

[illegible]

اعم واللفظ يدل على معناه اذا تلفظ به وان لم يرد به المعنى فهم منه المعنى للعلم بوضعه اي اللفظ
اي المعنى والمتبادر كون اللام متعلقا بفهم وهو يوهم كون اللازم الفهم من حيث انه معلل ورد وانه
اذا ارسل ولم يكن السامع عالما بالوضع لم يفهم وهو ينافي حتى فهم فهم يتعين كونه متعلقا بالارسال
واللام بمعنى عند كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فاورد نقضا على عكس التعريف من حيث
تضمنه لزوم حدوث فهم المعنى عند الارسال سماعه اي اللفظ حال كون المعنى مشاهدا للسامع
لعدم حدوث الفهم ح لامتناع حصول الحاصل واجيب بقيام الحيثية المعتبرة بها الدلالة اللفظية واليه
اشار بقوله فهي اي الحيثية المذكورة الدلالة توضيحه سلمنا انتفاء حدوث فهم المعنى حال المشاهدة لكنه
لكنه لا يخل فيها لانها عبارة عن تلك الحيثية وهي موجودة في الدال لكونه بحيث الخ ولقائل ان يقول
لا تم قيام الحيثية لان كلمة اذا فيها للعموم كما في تعريف مطلق الدلالة فيجب حدوث المعنى في كل ارسال
وقد عرفت عدمه عند ارساله حال المشاهدة ولعدم صحة هذا الجواب قال والحق ان يقال انه حصل
الانقطاع اي انقطاع المشاهدة بالسماع اي بسبب اشتغال البال بسماع اللفظ ثم التجدد اي تجدد فهم
حادث عنه اي عن اللفظ وبجزائه لا ينقطع المشاهدة غاية الامر ان ينقطع الالتفات الى المش
بالذات والجواب ان المراد بانقطاع المشاهدة هو هذا والمراد بالفهم اللازم في الدلالة
ما يعم الفهم الحادث من حيث الذات اي ومن حيث الالتفات وللدلالة اضافات
اي صفات اضافية حاصلة لها بالقياس الى تمام ما وضع له اللفظ وجزئه ولازمه فاذا اعتبر
الدلالة بالنسبة الى تمام ما وضع له حصلت اضافة والى جزئه اخرى والى لازمه اخرى ان كانا اي
ان وجد الجزء واللازم فكان تامة ويجوز كونها ناقصة والخبر محذوف اي موجودين وقوله للدلالة
الخ دال على الجزاء المحذوف في المشروط انما هو الاضافتان الاخيرتان بالجميع اشار الى ما هو المشهور
من ان المطابقة لا تستلزم التضمن والالتزام لجواز ان يكون ما وضع له بسيطا لا لازم له او مركبا
كذا ولها اي للدلالة مع كل اضافة اسم فمع الاولى اسمها دلالة المطابقة ومع الثانية دلالة التضمن
وكذا الالتزام اي ومع اضافتها الى اللازم اسمها دلالة الالتزام والتعبير عن الاضافة بالاولى
والثانية باعتبار كونها مصدرا ويستلزم اجتماعها اي الدلالات الثلاث اشتغالين من اللفظ
واحد منها الى المعنى المطابقي والتضمني وانما قلت بوحدة الاشتغال فيهما لان فهم اي الجزء في ضمنه اي تمام
ما وضع له لا كما ظن اي كما ظنه شارح المطالع الفاضل المشهور بقطب الدين الرازي من انه ينتقل
الذهن من اللفظ الى الجزء ما وضع له ثم منه الى تمامه وان المطابقة تابعة للتضمن في الفهم لسبق الجزء في
الوجودين وما ذكره المص اشارة الى ما ذكره المحقق شارح المختصر القاضي عضد في الدلالة اللفظية
من انه ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وهي واحدة لكن ربما يتضمن المعنى الواحد جزئين
فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين معا مغايرة
بالذات بل بالاضافة والاعتبار وقرر هذا التحقيق المحقق التفتازاني ثم قال ومبنى هذا
التحقيق على ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى اذا استعمل
اللفظ في الجزء او اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمنا او التزاما بل مطابقة
لكونها دالة على تمام المعنى اي ما عني باللفظ وقصد انتهى بيان ذلك ان دلالة اللفظ بوضعه
للمعنى فالعالم به اذا فهم اللفظ يتوجه قصدا الى المعنى على نحو الموضوع له لا الى جزئه وان كان
يعقل قبل تعقل الكل ضرورة لان الذهن غير متوجه اليه قصدا او كونه واسطة في الاشتغال

فرع

فرع توجه الذهن اليه قصدا الا انه لم لا يجوز ان يكون مقصود شارح المطالع من كون الجزء
واسطة في الاشتغال مقدمة في التعقل لان ذلك بديهي لا يحتاج الى البيان ولا ينازع فيه مع انه
شبه وساطته بالنسبة الى الكل بوساطة الموضوع له بالنسبة الى المعنى الالتزامي اي يلي ذلك الواحد
اشتغال آخر من المعنى المطابقي الى المعنى الالتزامي لزوما اي لكون الالتزامي لازما للمطابقي وانما صار لزومه سبب الاشتغال
لانه اي اللزوم ههنا بالمعنى الاخص اللزوم عند المنطقيين يطلق على معنيين احدهما اخص وهو
كون اللازم بحيث يحصل في الذهن كلما حصل الملزوم فيه وثانيهما الاعم وهو كونه بحيث اذا تصور مع
الملزوم يحكم العقل باللزوم بينهما على الفور او بعد التأمل الا ان العلاقة عقلية او عرفية خاص او عام
وما يجري مجراه والاخصية باعتبار انه كلما تحقق اللزوم بين الشيئين اذا تعقلا يحكم العقل باللزوم
بينهما من غير عكس كما هو ظاهر فانتفى لزوم الالتزام مطلقا كما زعم الامام الرازي من ان كل مسمى لازم
ذهني وذلك لانه اي اللزوم تعقل ان المسمى ليس غيره اي غير نفسه لان ذلك اي التعقل المذكور لازم بالاعم
اي بالمعنى الاعم وقد عرفته والمعتبر ههنا اللازم بالمعنى الاخص هذا كله على اصطلاح المنطقيين
فلا دلالة للمجاز على المعاني المجازية لعدم كونها بحيث متى ارسلت فهم منها تلك المعاني بل
اذا ارسلت مع القرينة كما اشار اليه بقوله بل متى قصد اليها اي المعاني المجازية بالقرينة فهي
اي المعاني المجازية مرادات بالمجازات لا مدلولات لها فلا تورد المجازات نقضا عليه اي على عكس تعريف
المنطقيين بانها خارجة عنه اذ لم يمونه اي خروجها عن التعريف لعدم دخولها في المعرف
ولا ضرر في ذلك اذ لم يستلزم عدم دلالتها على المعاني المجازية نفي فهم المراد منها ليلزم الالزام
باطلا لكونه خلاف الواقع فليس للمجاز المستعمل في الجزء واللازم دلالة مطابقة فيهما اي
باعتبار استعماله في الجزء واللازم كما قيل قائله المحقق التفتازاني وقد مر آنفا بل استعماله يوجب
الانتقال معه الى الكل فقط العرضي احترازا عن ثبوت الدلالة المطابقية للمجاز على الجزء واللازم
الى ثبوت استعماله يوجب القرينة المفيدة لارادة احدهما حال كونها مع ذلك الاستعمال الانتقال
عن الموضوع له الى كل من الجزء واللازم بدون مشاركة شيء آخر اياه في الارادة ودلالة معطوف
على استعمال تضمنية والتزامية فيهما متعلق باستعمال وانما تثبت الدلالتان تبعا للمطابقة التي
لم ترد فلا يرد انه يلزم تحقق الدلالة التضمنية والالتزامية بدون المطابقية اي وجود
المطابقية في المجاز المذكور مع كونها غير مراد لان بعد تحقق الوضع لا تسقط الدلالة المطابقة عن
الدال الوضعي اذا كان السامع عالما بالوضع فكذا لا تسقط الدلالة عن لازمه اي لازم الوضعي
اذا كان له لازم فتحقق الدلالة المطابقية في المجاز المذكور لتحقق علتها اي الدلالة وهو اي علتها
العلم بالوضع فان قلت قوله بعد الوضع الخ يدل على ان مجرد الوضع كاف في تحقق الحيثية وهذا
يدل على انه لا بد من العلم بالوضع ايضا قلت ليس المراد من التحقق ههنا اتصاف اللفظ بالحيثية
المذكورة بل تحققها وهو الاشتغال الى ما وضع له ومجرد الوضع كاف في اتصافه بالحيثية المذكورة
غير كاف في الاشتغال بل لا بد فيه من العلم بالوضع ايضا والمراد من اللفظ المجازي غير متعلقها اي غير
متعلق الدلالة المطابقية وهو المدلول المطابقي يعني المراد المعنى المجازي الذي هو غير متعلقها
واما الاصوليون فما للوضع دخل في الاشتغال اي فعندهم الدلالة الوضعية هي التي للوضع
دخل في الاشتغال من دالها الى مدلولها فتحقق الدلالة على اصطلاحهم في المجاز لدخل الوضع في الاشتغال

المجازي لان العلاقة بين المعنى المجازي والموضوع له سببه وعدم اعتبارهم اللزوم الكلي بين فهم المعنى
وفهم اللفظ اكتفاء باللزوم في الجملة والالتزامية بالمعنى الاعم اي وتتحقق الدلالة الالتزامية باللزوم
بالمعنى الاعم ولا يشترط اللزوم بالمعنى الاخص وقد مر تفسيرهما ثم اختلف الاصطلاح للاصوليين
في اصناف الدلالة الوضعية باعتبار مفهوماتها واساميها وفي ثبوت بعضها باثبات بعضهم
فيما لم يثبته البعض الآخر كالمفهوم المخالف اثبته الشافعية لا الحنفية فالحنفية اي فعند الحنفية
الدلالة الوضعية قسمان لفظية وغير لفظية وهي اي غير اللفظية الضرورية اي التي اوجب الضرورة اثباتها
من الدليل اعتبارها من غير لفظ يدل ويسمونها اي الحنفية بيان الضرورة اي الحاصل بسببها فمن اضافة الشيء
الى سببه وتسمية الدلالة بيانا باعتبار ان موصوفها بيان لمدلوله وهي اي الضرورية اربعة اقسام
كلها دلالة سكوت لان السكوت بمعاونة المقام تقتضي اعتبارها الاول ما يلزم منطوقا
لان السكوت بدون اتصاله مع المنطوق لا يفيد اعتبارها كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث حيث سكوته عن ذكر نصيب الاب ان الاب الباقي لانه لا شك ان تعيين نصيبه مقصود
كتعيين نصيب الام فان لم يكن الباقي له لا تعيين فيلزم عدم صحة السكوت لان المنطوق
يدل على انحصار الوارث فيهما وتعيين نصيب الام ويلزمه كون الباقي للاب فهو مدلوله التزاما
لا يقال لو سلم دلالته على الانحصار لا نسلم كونه دالا عليه التزاما لجواز ان يكون له بعض الباقي والبعض
الآخر يقسم بينهما بطريق الرد او يعطى لبيت المال فان قلت الاب عصبة فلا احتمال لما ذكرت قلت
الكلام في دلالة اللفظ وليس لغير طب منحصرا فيمن يعلم قواعد الفرايض فاحتيج الى ان يقال لو كان نصيبه
بعض الباقي لما صح السكوت عن بيانه قوله وورثه الخ مبتدا خبره محذوف اي منها وقوله دل الخ
استيناف وكذا قوله ودفعه اي النقد مضاربة وهي عقد شركة في الربح الحاصل بعمل المضارب
على ان لك نصف الربح يفيد سكوته اي الباقي وهو النصف الآخر للمالك ويتجه ههنا نظر الايراد المذكور وكما
ذكر الجواب لا يزاح حيث ان بناء ملكه بتعين ان يكون الا ان يقال المراد بدلالة السكوت ما لم يكن
الدال فيها منطوقا وملاحظ الحيثية المذكورة كذلك وكذا في قلبه استحسانا اي ومنها قوله دفعته اليك
مضاربة على ان لي نصف الربح فالقياس فساده لعدم بيان نصيب المضارب والاستحسان صحته
لان المنطوق دل على ان نصيب المالك النصف فيتعين النصف الآخر للمضارب لعدم مستحق الآخر والربح
مشترك بينهما الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقا او في تلك الحادثة كسكوته
صلى الله عليه وسلم عند امر يشاهده من قول او فعل ليس معتقدا كافر مع قدرته على الانكار وعدم سبق
بيان حكم منه فانه يدل على الجواز من فاعله وغيره لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه المحرم وهو تقريره على
المحرم هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر واما اذا استبشر فدلالته على الجواز اوضح وسيأتي في السنة بيانه مستقصى
ان شاء الله تعالى وسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور هو ولد الرجل من امرأة ملكها في ظنه
ملك يمين او نكاح ثم استحقت بان ثبت كونها امة لغيره فردت عليه مع العقر وثبت نسب المولود منه
وهو حر بالقيمة قال الشيخ ابو بكر الرازي لا خلاف بين الصدر الاول وفقهاء الامصار في انه حر الاصل وفي
انه مضمون على الاب الا ان السلف اختلفوا في كيفية ضمانه فذهب اصحابنا ان عليه القيمة بالغة ما بلغت
وفي الهداية وغيرها اجماع الصحابة وسكتوا عن تقويم منافع الولد لياخذ المستحق قيمتها كما ياخذ قيمة الولد
ودفعه طالبا بالحكم الحادثة عن عالم بجميع ماله ... وهم عالمون به فسكوتهم هذا يفيد عدم تقويم المنافع

على انك قد عرفت ان ... الصحابة ... [illegible]

لانها

لانها لو كانت متقومة في الشرع مستحقة للمولى للزم عليهم ارتكاب محرم وهو كتمان حكم الله عند وجوب
بيانه قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ومنها اي ومن الثاني
سكوت البكر عند استيذان الولي او رسوله اياها في تزويجها من معين مع ذكر المهر او لا على خلاف
المشايخ او عند بلوغها ذلك عن الولي على الاصح فانه يفيد الرضا بدلالة حالها من الرغبة في الزواج
كما هو شأن النساء وعدم المانع عن الرد لان الحياء يمنعها عن الاجازة لما فيها من اظهار
الرغبة في الرجال لا عن الرد بل الحياء يقتضي الرد لان السكوت لا يخلو عن كونه قلت سيما اذا
علمت ان سكوت البكر رضى في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قلت يا رسول الله تستأمر
النساء قال نعم قلت ان البكر تستحي فتسكت فقال سكوتها اذنها وفي ادعاء الاكبر والام ثلثة بطون
امته في الغيرة اي ومنها سكوته عن دعوة ولدين من ثلثة بطون امته بعد دعوة الاكبر فانه
ادعاء الاكبر خاصة نفي لهما اعلم ان الفراش ثلثة قوي وضعيف ومتوسط فهي فراش المنكوحة والامة
وام الولد وفي الاول يثبت النسب بغير الدعوة ولا ينتفي بنفيه الا باللعان وفي الثاني لا يثبت بدون
الدعوة وفي الثالث يثبت بدونها لكن ينتفي بنفيه فمرجع ان الامة فيما نحن فيه قد صارت ام ولد
بادعاء الاكبر فاشار الى الجواب بقوله ولا يلزم ثبوته اي نسب غير الاكبر حينئذ لما ذكرنا لمقارنة
النفي اي نفي نسب غيره المفهوم من السكوت مع اقتضاء المقام عدم السكوت لوجوب البيان عليه
خصوصا بعد بيان نسب الاكبر لا اعتراف بالامومة اي اعتراف المولى بكون الامة ام ولده وانما قيد
ثلثة بطون لانها لو ولدتهم في بطن واحد بان كان ما بين كل اثنين منهم ما دون ستة اشهر لكان اعترافا بالحكم
اعترافا بالباقي ضرورة الثالث من الاقسام الاربعة اعتباره اي اعتبار بيان الضرورة لدفع التغرير اي لضرورة
دفع وقوع الناس في الغرور كدلالة سكوته اي المولى عند رؤية عبده يبيع له او لغيره باذنه او بغير اذنه بيعا
صحيحا او فاسدا او يشتري ما لا يتعلق به اي بالحاجة المعتادة كالخبز واللحم عن النهي متعلق بسكوته اي نهي العبد
عن ذلك على الاذن في التجارة متعلق بالدلالة للعلم بان الناس اذا راوا انه لا يرى عبده يبيع ويسكت عنه
يستدلون بذلك على الاذن فلا يمتنعون عن معاملته وينفض ذلك الى ضررهم عند لحوق الدين تاخير
ادائه الى وقت العتق فالسكوت مع علمه بذلك دليل الاذن والتزام ما يترتب على ذلك التصرف فان
المؤمن لا يرضى بضرر الناس من جهته قال صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا ثم هذا مذهب علمائنا الثلثة
وقال زفر والشافعي لا يكون حجة لاحتمال ان يكون سكوته لفرط الغيظ وقلة المبالاة بناء على انه محجور شرعا
والمحتمل لا يكون حجة قلنا ترجح جانب الرضا لان المعروف نهيه اذا لم يرض وسكوت الشفيع اي
وكدلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع على اسقاطها لضرورة دفع الغرور عن المشتري
بتصرفه في الدار بهدم وبناء وزيادة ونقص بظن انه لا عوض للشفيع فيها والطلب فيها ثلثة
طلب مواثبة ان يطلبها كما علم بالبيع سواء كان عنده احد او لا من غير توقف عند اكثر المشايخ
والى آخر مجلس علمه عند غيرهم وطلب تقرير بالاشهاد على البايع ان كانت في يده او على المشتري
او عند العقار واظهار انه طلبها قبل ذلك ويطلبها الآن ويقول اشهدوا على ذلك ومدته
مقدرة بتمكنه منه وطلب خصومة وتملك بالمرافعة الى القاضي وطلب القضاء واتفقوا على
لا يبطل بالسكوت وقيل يبطل بالتاخير شهرا بلا عذر وعند ابي حنيفة لا يبطل ابدا وعليه الفتوى
فالمراد ههنا سكوته عن الاولين الرابع بيان للضرورة التي هي دلالة السكوت الثابتة

جزورة الطول مفعول له للثبوت لان علة تحقق السكوت عن ذكر ما يدل عليه انما هو ضرورية
للاحتراز عن طول الكلام بالفعل المعلل هو الثبوت وفاعله السكوت والضرورة فعل قائم به
فوجد شرط نصب المفعول له وهو كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل فيما تعورف ظرف للثبوت
يعني لا يثبت في كل مقام سكت فيه عن ذكر شيء مخافة الطول بل فيما تعورف في عرف اللغة السكوت
عنه ضرورة الطول كالسكوت عن مميز عدد عطف عليه عدد مفسر كمائة وهذه انواع الى عطف عليه
ما يدل على جنس يصلح تفسيرا للمعطوف عليه كمائة ودرهم او ودينار او وقفيز حنطة مثلا اي مائة
درهم ودرهم ومائة دينار ومائة قفيز حنطة بر وقفيز منه فالسكوت عن مميز هذه عرفا يدل على انه
من جنس ما عطف عليها بخلاف مائة وعبد او مائة وثوب فانه لم يتعورف السكوت عن مميز عدد عطف عليه
الدرهم والدينار وما كان مقدارا كالمكيل والموزون وما تعورف في الاخيرين وعلله التفتازاني
لعدم مشابهة العبد والثوب العدد الذي تعورف فيه خصوصا بعد قوله له علي فان موجبه الثبوت
في الذمة ومثلهما لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة ثم ان الشافعي رحمه الله لو وافقنا في ان
البيان قد يكون بالسكوت لضرورة الطول ولكن في بناء هذه المسائل عليه لان العطف
مبناه على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد على انه لو كان شائعا في مائة ودرهم لكان بيانا في
مائة وعبد وهو منتف بالاتفاق وقد عرفت الفرق آنفا والنظمية اي الدلالة اللفظية ايضا
اربعة اقسام عبارة واشارة ودلالة واقتضاء وجه الضبط انها اما ثابتة بنفس النظم اولا
والاول اما مقصودة وهي العبارة اولا وهي الاشارة والثاني ان فهم مدلولها لغة فهي الدلالة
والا فان توقف عليه صدق المنطوق او صحته فهو الاقتضاء والا فهي من التمسكات الباطلة وباعتباره
اي هذا التقسيم ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة الخ اي ودال بالاشارة ودال بالدلالة ودال
بالاقتضاء فعبارة النص اي اللفظ فسره لئلا يتوهم ان المراد ما في الرؤيا ماخوذ من العبر جانب
النهر يقابل الظاهر كما سيشير اليه ويجيء اللفظ للمفهوم به المعنى حقيقة او مجازا والعبارة لغة تفسير
الرؤيا ماخوذ من العبر جانب النهر يقال عبرت النهر اي قطعته الى الجانب الآخر كان عابر الرؤيا
بالحركة الفكرية يعبر من جانب الى جانب وسمي هذا النوع بها لانه يعبر ما في الضمير الذي هو مستور
دلالته اي اللفظ على المعنى حال كونه مقصودا اصليا من ذكره ولو كان ذلك المعنى لازما لما وضع له
وهو اي كون المعنى مقصودا اصليا من ذكر اللفظ هو المعتبر عندهم اي الحنفية في النص المقابل للظاهر
او دلالته على المعنى حال كونه مقصودا غير اصلي من ذكره وهو اي كون المعنى مقصودا غير اصلي
هو المعتبر عندهم في الظاهر كما سيذكر كل منهما في التقسيم الثاني ففهم اباحة النكاح والقصر على العدد
اي الاربع عند اجتماعهن في حق الحر من آية فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع
من العبارة لانهما مقصودان من اللفظ وان كان الاول غير اصلي كما اشار اليه بقوله وان كان
اي الآية ظاهرا في الاول اي اباحة النكاح لان المقصود من الافادة بالكلام اصالة انما هو
بيان العدد والسياق له لا النفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها وفي العبارة مسامحة لان الفهم
المذكور من مدلول العبارة لا منها ويجوز ان يكون من للابتداء لا التبعيض وكذا حرمة الربا
وحل البيع والتفرقة بين البيع والربا بالحل والحرمة من آية واحل الله البيع وحرم الربا
من عبارة النص وان كانت ظاهرا في الاولين نصا في التفرقة لان سياقها لانكار التسوية

الكفار

الكفار بينهما وبيان الفرق وابطال قياسهم المفهوم من قولهم انما البيع مثل الربا والتفرقة
لازم متاخر لمسمى اللفظ والمتقدم كالعلة ودلالة العلة على المعلول مطردة بخلاف العكس كما بين في
موضعه ولذا اي ولان المعنى العباري قد يكون لازم ما وضع له لم نقيده بالوضع اراد بالوضعي
ههنا بقرينة المقام ما هو عين الموضوع له او جزؤه كما هو المتبادر منه وان كان ما سبق في تعريف
الوضعية يعم اللازم ايضا وقد يقال في تعريفها كما قال فخر الاسلام ومن تبعه ما سيق له الكلام
قال صاحب الكشف وغيره والمراد ما سيق له سوقا اصليا او غير اصلي وهو اي غير الاصلي مجرد قصد
التكلم اي باللفظ لافادة معناه ليتوسل به الى ما هو المقصود بالذات من السياق
ولذا اي لكون المراد السوق الاعم عممنا الدلالة للعبارة في الآيتين وفيه تعريض لصدر الشريعة حيث
جعل الدلالة على التفرقة عبارة لكونها مقصودة بالسوق وعلى الحل والحرمة اشارة لعدم كونهما
مقصودين به ولا يخفى عليك ان تسميته ما دل عليه اللفظ صريحا بالاشارة لا يخلو عن بعد ودلالته اي اللفظ
على ما لم يقصد به اصلا لا اصالة ولا تبعا اشارة كانتقال الملك ووجوب التسليم في البيع من حرمة الانتفاع
ووجوب رد الزائد في الربا وقد يتامل اي المعنى الاشاري اصله يتامل فيه حذف الجار واوصل الضمير اي
مستترا والمعنى قد يقع التامل في استخراج المعنى الاشاري من اللفظ قال صاحب الكشف فكما ان ادراك
ما ليس بمقصود بالبصر مع المقصود به من قوة الابصار كذا فهم ما ليس بمقصود من الكلام في ضمن المقصود
من قوة الذكاء ولهذا اختص بفهم الاشارة الخواص كالاختصاص اي اختصاص الولد بالوالد نسبا
اي من حيث نسبه فانه مفهوم اشارة من اذ وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف دون الام
لان اللام للاختصاص فيجب كون الوالد مختصا بالولد من حيث نسبه في الولادة الذي هو الانتساب وهو
غير مقصود منها وانما المقصود من سوقها ايجاب النفقة والكسوة على الوالد فان قلت قد سبق
ان السوق اعم من الاصلي وغيره والاختصاص لكونه معنى اللام مسوق له تبعا قلت معنى اللام
الاختصاص مطلقا لا من حيث النسب فتامل وهو انما اشار الى ما يتامل فيه لغموضه ولذا خفي على كثير من الاذكياء
فيثبت احكام متفرعة على الاختصاص المذكور من انفراده اي الاب بنفقته اي الولد كالعبد
لما كان مختصا بالمولى لا يشاركه احد في نفقته لان عزمه على من له غنمه فاصل النفقة وجوبه بعبارة النص
والانفراد باشارته والامامة والكفاءة وعدمهما اي الامامة والكفاءة بعض من تلك الاحكام اهلية
الولد للامامة الكبرى وكفاءته للقرشية مثلا اذا كان الاب اهلا وكفوا لهما اي من حيث النسب فلا يرد
ان الولد الذي لا يستجمع شرائطهما يتعد اليه وكذا اذا لم يكن الاب اهلا وكفوا لم يكن الولد اهلا
وكفوا الا ما لم يخرجه الدليل استثناء مفرغ معنى اي يثبت جميع الاحكام التي تفيضها الاختصاص المذكور الا ما اخرجه
الدليل عن ان يثبت فلا يثبت حريته ورقه بتبعية الاب لكونه تابعا للام بحكمهما لما ورد فيه من الاثر
وزوال الملك المهاجر من دار الحرب الى دار الاسلام معطوف على الاختصاص هو مثال آخر لما يتامل
فيه عن المخلف متعلق بالزوال اي عما خلفه في دار الحرب باستيلاء الكفار عليه واحرازهم اياه من لفظ
الفقراء في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم والجار متعلق بمحذوف
هو صفة الزوال اي المفهوم اشارة منه والكلام انما سيق لبيان استحقاق الفقراء المهاجرين من
مكة الى المدينة سهما من الغنيمة ولم يقصد به زوال ملكهم عنه اصلا لكنه تبعهم بابه من لفظ الفقراء فان
الفقير لغة هو من لا يملك شيئا له او من يجد القوت والمسكين من لا شيء له وقيل الفقير المحتاج والمسكين

من ذلك الفقر وغيره وقيل هو اخس حالا من الفقير وقيل هما سواء وشرعا من لم يملك النصاب وكل واحد من المعاني المذكورة يلزمه زوال الملك لانه لولم يزل لصدق عليهم الاغنياء لا الفقراء لان الغني من يملك المال وان بعدت يده عنه ولذا ذكر ابن السبيل مقابلا للفقراء في النصوص واتفق على عدم دخوله فيهم عامة العلماء فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم ويقرره ان اسم لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا واراد السبيل الشرعي قال التفتازاني والحسن بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم احسب بان الاصل الحقيقة ونفي السبيل باعتبار انهم لا يملكون انفس المؤمنين بالاستيلاء واضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قيل يؤخذ الاصح ان المعتبر في الحقيقة حال اعتبار الحكم من الثبوت لا حال التكلم والاثبات فاضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال الاخراج والوجه انه اي الزوال المذكور دلالة الآية عليه اقتضاء والاقتضاء بمعنى المقتضي والمعنى ان الزوال مقتضى يدل عليه الفقراء اقتضاء لا اشارة لان صحة اطلاق الفقراء اي الفقير على المهاجرين المخلفين اموالهم بعد ثبوت تلك الاموال لهم متوقفة على الزوال اي زوال الملك عنها والاشارة دلالة على ما لم يقصد باللفظ ولم يتوقف عليه صحة المنطوق وانما اعتبر هذا القيد فيها لكونها مقابلة للاقتضاء المعتبر فيه ذلك ودلالة لفظ الثمن في الحديث على انعقاد بيع الكلب وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان مهر البغي وثمن الكلب وكسب الحجام وحلوان الكاهن من السحت رواه ابن ماجه في صحيحه وفي رواية لمسلم خبيث وحلوان الكاهن اجرته كان معنى العطف على الاختصاص اي ولو انعقاد بيع الكلب لفظ الثمن في الحديث لكنه لما كان الكلام في بيان الدلالات وكان اللائق بذلك التمثيل بالدلالة اراد ان يشير الى ان لفظ الدلالة فيما سبق مقدرة اي كدلالة الاختصاص ودلالة زوال الملك للمهاجرين الحاصل من كذا وكذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول فيما سبق والى الفاعل ههنا ووجه الدلالة ان لفظ الثمن موضوع لغة وشرعا لما يلزمه البيع تعقلا وتحققا وهو مال يقصد به بدله عنده مبادلة المال بالمال وهي معنى البيع فان قلت المنع عن اخذ ثمن الكلب لا يدل على صحة بيعه قلت المنع عن الشيء فرع امكانه ولا يمكن ان يكون لعن غير انعقاد بيعه وذلك لان الممتنع لا يحتاج الى المنع ولا يجوز ان يكون اطلاقه مجازا لان الاصل هو الحقيقة ولا شك ان الانعقاد المذكور غير مقصود من اللفظ بل هو مدلول التزامي فيكون دلالته اشارة ودلالة آية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على جواز الاصباح جنبا لانها دلت على جواز الجماع الى آخر جزء من الليل وجواز الملزوم يستلزم جواز اللازم فظهر من المعاني المذكورة في الامثلة المدلولة اشارة انها اي الاشارة الدلالة الالتزامية وان خفي اللزوم واحتيج الى تأمل وفي بعض النسخ انها التزامية للعبارة فان صح فالمعنى الدال عبارة او المراد بالعبارة المعنى المشهور فان لم يرد سواه اي سوى اللازم المفهوم به الالتزامية باللفظ الدال عليه التزاما فكان اللفظ الذي اريد به مجازا لاستعماله في غير ما وضع له والفاء للعطف على الشرطية او لمجرد السببية والجزاء قوله لزم ح كون دلالة اللفظ عليه عبارة ويجوز ان يكون مفعول لزم بتضمن معنى الصيرورة كما لهم بيع الشيء بهذا مثره لانه اي اللازم المذكور هو المقصود بالسوق ح سواء كان سوقا اصليا او غير اصلي وكذا في الجزء يعني اذا لم يرد باللفظ سوى جزء ما وضع له فكان مجازا فيه لزم ان يكون دلالة اللفظ عليه عبارة فالمعنى الاشارة قد يكون جزء الموضوع له وقد يكون لازمه

المتأ

المتأ وكانعقاد البيع المذكور وقيد الثاني احترازا عن اللازم المتعدم فان الدلالة عليه اقتضاء كما يجيء وان دل اللفظ على ثبوت حكم منطوق بالاضافة اي حكم ما نطق به باستعمال اللفظ فيه لمسكوت متعلق بالثبوت وهو ما لم ينطق به يقصد باللفظ لفهم مناط تعليل للدلالة يعني انما يدل على ثبوته للمسكوت لانه يفهم السامع منه علة ذلك الحكم وهي موجودة في المسكوت ثم افاد ان ذلك الفهم بمجرد اللغة اي الفهم اي حصل من العلم بوضع اللفظ لغة من غير حاجة الى اجتهاد وقياس بحيث ما دل على ثبوته لمسكوت لفهم مناطه بطريق القياس ثم جمهور مشايخنا على ان الدلالة ليست من القياس ومنهم من قال انها نوع منه وهو نص الشافعي رحمه الله في رسالته واختيار امام الحرمين والرازي وسموها قياسا جليا قال المحقق التفتازاني الثابت لما فوق الاسم بالقياس لان المناط هنا يدركه كل من يعرف اللغة فكانه ثابت بنفس النظم ويستدل على مغايرتهما بان الاصل في القياس لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وهنا قد يكون فان قوله لا تعط ذرة يدل على منع ما فوقها والذرة جزء منه وبانها ثابتة قبل شرع القياس قائلون بها والنزاع لفظي يرجع الى الخلاف في تعيين مسمى القياس فدلالة جزاء الشرط اي فدلالة اللفظ على ما ذكر تسمى دلالة وانما غير الاسلوب ولم يقل دلالة على حكم الخ دلالة لانه لا يخلو عن اللغو صورة كان اي سواء كان المسكوت اولى بحكم المنطوق منه باعتبار تحقق المناط فيه على الوجه الاتم الا انه اولى بان يكونان متساويين كدلالة قوله تعالى لا تقل لهما اف على تحريم الضرب فحكم المنطوق التحريم التأفيف وكل من يعرف اللغة يعرف ان النهي عنه لعلة الاذى فيفهم منه حرمة الضرب والشتم والمسكوت ههنا وهو الضرب والشتم اولى بالحرمة لوجود العلة فيه اتم واف صوت يدل على تضجر المتكلم او اسم الفعل الذي هو التضجر وانزجر واما دلالة اللفظ على مجرد لازم المعنى من غير اعتبار ما ذكر من كونه حكم منطوق لمسكوت الخ كدلالة الضرب على الايلام كما ذكره فخر الاسلام ومن تبعه فان الضرب اذا ذكر في مقام التأديب والتعذيب يدل على الايلام لمن حلف لا يضرب كان حالفا ان لا يولم فيحنث بالخنق والعض وما فيه ايلام كالضرب فغير مشهور لكونها من دلالة النص وان دل اللفظ على مسكوت يتوقف صدقه اي المنطوق عليه اي على ذلك المسكوت واعتباره في الكلام كرفع الخطاء في الحديث المتداول بين الفقهاء رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولا يعرف عدم العثور به وانما بهذا اللفظ فانه روي بمعناه عن ابن عباس مرفوعا رفع الله عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقيل رجاله ثقات ويجوز ان يكون المراد بلفظ المصدر المضاف مشارا الى الرواية الصحيحة هذا ولا شك ان ذات الخطاء غير مرفوع لكثرة وقوعه فلو لم يرد حكم الخطاء او اثمه لم يكن الكلام صادقا لعدم رفع ذاته او صحته معطوف على صدقه اي يتوقف صحة المنطوق على اعتبار ذلك المسكوت كما في اعتق عبدك عني بالف فانه لو لم يكن المعنى بع عبدك مني بالف وكن وكيلي في الاعتاق لم يصح هذا الكلام ولم يستقم كما ستذكر تفصيله في مسئلة المقتضي اقتضاء اي الدلالة على المسكوت المتوقف عليه صدق المنطوق او صحته اقتضاء ووجه التسمية ظاهر فان قلت كل واحد مما دل عليه اللفظ دلالة او اقتضاء اما مقصود منه اولا فعلى الاول يندرج تحت العبارة وعلى الثاني تحت الاشارة وعلى التقديرين يلزم كون قسم الشيء قسيما له قلت ليس شيء منهما مقصودا منه ولا يندرج تحت الاشارة لان المراد منها ما لم يكن بطريق الدلالة والاقتضاء لعرينة التقابل والشافعية قسموا

اى الدلالة الوضعية اللفظية الى منطوق دلالة اللفظ عطف بيان لمنطوق ان جر على ما جوزه
الزمخشرى فى قوله تعالى مقام ابراهيم انه عطف بيان للآيات او بدل منه او خبر محذوف ان رفع
او مفعول محذوف اعنى ان نصب فى محل النطق ظرف للدلالة باعتبار المدلول واللفظ اذا دل على
حال منطوق يقال دلالته فى محل النطق واذا دل على حال مسكوت يقال دلالته ليست فى محل النطق
لان بيان حال المنطوق حقيق بان يقع النطق فيه ومحله وبيان حال غيره حقيق بان يسكت عنه
على ثبوت حكم للمذكور سواء كان ذلك الحكم غير مذكور كما فى السائمة اى كدلالة قوله فى السائمة مع قرينة الحكم
وهو قوله فى صدقة الغنم السائمة الزكوة ام فى السائمة على حكم غير مذكور وهو
وجوب الزكوة فى محل النطق لكونه بيان حال المنطوق وهو السائمة واضافة السائمة الى الحكم
من قبيل اضافة الدال الى المدلول ومفهوم معطوف على منطوق دلالة والكلام فيه كما مر اى الحكم
اى لا فى محل النطق على ثبوت حكم مذكور للمسكوت لم يذكر فى الكلام او نفيه اى الحكم المذكور عنه
اى عن المسكوت سواء كان الحكم المذكور ايجابيا او سلبيا وقد يظهر من كلام القوم انهما
اى المنطوق والمفهوم قسمان للمدلول فان المحقق التفتازانى جعلهما من اقسام الدلالة محوج الى
تكلف تخليص فى تصحيح عبارات القوم نقل عن المص ان كلمه قد هو هنا للتكثير وهى قد يستعمل لذلك
كما قاله سيبويه وغيره فالدلالة للصرح دلالة المنطوق ودلالة المفهوم لا انفسهما يعنى حين جعل
المنطوق والمفهوم قسمى المدلول يقال فى التقسيم اليهما الدلالة الوضعية اما دلالة المنطوق بان كان
مدلولها واما دلالة المفهوم كذلك والمنطوق قسمان صريح هو دلالة اى اللفظية الناشئة عن محض الوضع ولو
كانت تلك الدلالة تضمنا فانحصر الصريح فى المطابقة والتضمن وخرجت الالتزامية لانها ليست عن محض الوضع
بل لا بد فيها من علاقة اللزوم ايضا وغيره اى غير الصريح وهو دلالة على ما يلزم اى ما وضع له ثم ينقسم
غير الصريح الى الدلالة على لازم مقصود من اللفظ يتعلق قصد المتكلم به وارادة افادته باللفظ فينحصر
الدلالة على اللازم المقصود بالاستقراء فى الاقتضاء كما ذكرنا آنفا اى من ساعة دنى اول وقت
يقرب منا نحو قوله وعلى سكوت يتوقف صدقه عليه كرفع الخطاء او صحته والايماء وهو دلالة على
لازم مقصود بسبب قرانه اى اللفظ بما اى بشئ لو لم يكن هو اى ذلك الشئ علة له اى لمدلوله كان ذلك القران بعيدا عما هو
المتعارف فى المحاورات لكون المتعارف رفع مثله ارادة علية ما قرن به له ويسمى هذا القسم المسمى بالايماء
تنبيها ايض لانه كما فيه ايماء الى علية ذلك الشئ بسبب ذلك القرآن كذلك فيه تنبيه عليها ايض كقران
قول النبى صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة لو اقعت اى بقول الاعرابى واقعت فى نهار رمضان يا رسول الله
كذا ذكر الحديث فى كتب الاصول والمذكور فى الصحاح الستة عن ابى هريرة ان رجلا اتى النبى صلى الله
عليه وسلم فقال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امراتى فى رمضان قال فهل تجد رقبة تعتقها
قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا
قال لا قال اجلس فاتى النبى صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق به قال على افقر منى
يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتى فضحك عليه الصلوة والسلام
حتى بدت ثناياه وفى لفظ انيابه وفى لفظ نواجذه ثم قال خذه فاطعمه اهلك ذكره المص فى شرح الذكر
فقرآن قوله صلى الله عليه وسلم فى الجواب مع ما وقعت ايم ينبه عليه الوقاع للاعتاق فان غرض السائل
بيان موجب فعله وغير مقصود عطف على مقصود فهو القسم الثانى من غير الصريح وهو الاشارة تعالى

لا ايضا دلالة الاشارة وكذا ما قبله يعنى يقال لها دلالة الاقتضاء ودلالة الايماء كدلالة مجموع
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله تعالى وفصاله فى عامين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
لان المراد ان مدة الحمل والفصال الذى هو الفطام والرضاع التام المنتهى الى الفطام هى ما يسمى باسم
ثلاثون شهرا وقد حط عنه للفصال حولان لقوله وفصاله فى عامين ولم يبق للحمل الا ستة اشهر والمقصود
من الآية بيان ما تكابده الام فى تربية الولد مبالغة فى التوصية بها فما ذكر فهم بطريق الاشارة
لا يقال لا يجوز ان يراد ان لكل واحد من الحمل والفصال اكثر مدة ثلاثون لانه ينفيه قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعليه ما قيل فى
الآية دليل على ان اكثر مدة الرضاع سنتان كما هو قول الامامين والائمة الثلثة وقال الامام
ان الثلثين توقيت لكل على حدة الا انه وجد المنقص فى مدة الحمل وهو قول عائشة رضى الله عنها
ما تزيد المراة فى الحمل على سنتين فتدر قدر ما يتحول ظل عود المغزل وبقى مدة الفصال على ظاهرها
فلا يكون فى الآية على هذا دليل على ان اقل الحمل ستة لعدم التبعيض وفيه انه يلزم حينئذ ابطال
ما دل على الكتاب بخبر الواحد فتدبر ودلالة آية احل لكم ليلة الصيام الرفث على جواز الاصباح
جنبا وقد مر بيانه وليس شئ منهما اى من كون اقل الحمل ستة وجواز الاصباح جنبا مقصودا
باللفظ بل لزم كل منهما منه اى من كون اللفظ كما بينا وكدلالة ما يروى انه صلى الله عليه وسلم فى صفة
النساء انهن قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى قال البيهقى انه لم يجده وقال ابن الجوزى لا يعرف
وعن النووى انه باطل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب الشافعى وكذا اقل الطهر لان
المراد بالشطر النصف لعدم مناط الاستدلال وهو كون المراد بالشطر النصف لكن القطع بعدم
ارادة حقيقة النصف به اى بالشطر ههنا لان ايام الاياس والحبل والصغر من العمر ولا حيض فيها
ومعتاده خمسة عشر لا يكاد توجد ولا يثبت حكم العموم وهو الحكم ما استعار الصلوة فى نصف
كل امراة بوجوده اى الحكم المذكور فى فرد نادر ان سلم تحققه واستعمال الشطر فى طائفة من الشئ
اى بعض منه سواء كان نصفا اولا شايع فى الكلام كما فى قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام فى القاموس الشطر نصف الشئ وجزؤه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها اى بعضها
والجهة اشهر وتفسيره فى الآية بالبعض انسب على ما ذهب اليه الشافعى فى الاستقبال وبالجهة انسب بما
ذهب اليه اصحابنا ومكثت شطرا من الدهر فوجب كونه اى المذكور وهو طائفة من الشئ المراد به اى بالشطر
فى الحديث لتعذر ارادة النصف مع شيوع ارادة البعض مطلقا وقد استبان لك ان الصريح
من المنطوق على اصطلاحهم يندرج فى العبارة على اصطلاحنا وغير الصريح منه اذا كان مقصودا
من اللفظ احد قسميه وهو الايماء كذلك والآخر وهو الاقتضاء قسيم له كما كان قسيما لها عندنا
واذا لم يكن مقصودا منه فهو اشارة عندنا وعندهم والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة باضافة
الى المصدر لحصول فهم المدلول فيه بسبب موافقة المسكوت للمذكور فى المناط او لموافقتها فى الحكم
وهو اى مفهوم الموافقة فحوى الخطاب اى يسمى به وفحوى الخطاب معناه وذلك لان مدلوله
يفهم بمجرد الخطاب مع ان اللفظ غير مستعمل فيه ولحنه اى ويسمى لحن الخطاب ايضا اى معناه قال تعالى
ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة ايضا والمناسبة فى كل منهما ظاهرة
كما ذكرنا من دلالة اللفظ على حكم منطوق للمسكوت لفهم مناطه بمجرد اللغة فى الدلالة اى دلالة النص

الا ان منهم اي الشافعية من شرط اولوية المسكوت بالحكم من المذكور ولا وجه له اي لهذا الشرط
اذ بعد فرض فهم ثبوته اي الحكم للمسكوت كذلك اي لفهم مناطه بمجرد اللغة لا وجه لاهدار هذه الدلالة
غاية الامر كون الاحتجاج بما فيه الشرط المذكور اقوى وعن الواسطي ان اشتراط الاولوية ظاهر المنقول
عن الشافعي رحمه الله وعليه يدل كلام اكثر المتقدمين وظاهر الامام الرازي واتباعه انه لا يشترط وعبارتهم
اي الشافعية تنبيه بالادنى على الاعلى مثل قوله تعالى فلا تقل لهما اف وقلبه اي بالاعلى على الادنى مثل قوله تعالى
ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك كعبد الله بن سلام استودعه رجل من قريش الفا
ومائتي اوقية ذهبا فاداه اليه فانه يدل على انه اذا اؤتمن على دينار مثلا يؤديه بالطريق الاولى وقد يعنى
بالاول وهو تنبيه بالادنى على الاعلى كما فعل ابن الحاجب على ان يراد بالادنى الادنى مناسبة للحكم
اللام للتقوية لا صلة المناسبة يعني كونه ادنى باعتبار مناسبته للحكم في حد ذاته لا باعتبار دلالة النص على الحكم
المحكوم عليه في الحكم بعد ما ثبت له فالقنطار في حد ذاته اقل مناسبة بالتادية من الدينار لغلبة الشح
على الانفس في المال الكثير المانع عن التادية دون القليل فانه مبذول عادة والدينار اقل مناسبة
بعدمها اي التادية منه اي القنطار فاذا ثبت الحكم وهو التادية مع وجود ما لا يناسبه وهو
القنطار المناسب بعدم التادية لزم ثبوته مع وجود ما يناسبه وهو الدينار المناسب بالتادية
ولاعتبار الحنفية المسكوت المساوي للمنطوق في الحكم ومناطه اثبتوا الكفارة على الاكل في رمضان
من غير مبيح شرعي ولا شبهة ملحقة به بعمد الاكل كالجماع اي كما اثبتها النص المذكور في الكتب الستة في الجماع
العمد والمناط المستوي فيه الاكل والجماع تفويت ركن الصوم اعتداء وانما حكمنا بكونه مناطا
لتبادر انها اي الكفارة فيه اي الجماع لتفويت الركن اعتداء ومن اسباب العلم بالمناط تبادره
من النص كيف والجماع من حيث ذاته لم يكن محرما فانحصر الا كونه مفوتا ركن الصوم عمدا ولا شك في مساواتهما
في معنى التفويت والركن في اللغة الجانب الاقوى وفي الشرع جزء الشيء ان كان له جزءان فصاعدا
والا فنفسه والمص صرح في شرح الهداية في الصوم بان ركنه واحد وهو الكف عن كل منها اي الاكل
والشرب والجماع وقال فتساوت كلها في انها متعلق الركن لا يفضل واحد على اخويه بشيء في ذلك
انتهى والمراد بالاعتداء العدوان والظلم بتعمد الافطار وقد يقال لا نم ان المتبادر مجرد تفويت
الركن بل تفويته على نفسه على غيره مع زيادة خصوصيات جماعية موجبة لكمال الخطيئة فتدبر ولما
انقسم مفهوم الموافقة الى قطعي وهو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين
على ما ذكره القاضي عضد والظاهر انه مبني على راي شارط الاولوية والا يكفي قطعية التعليل
بالمعنى ووجوده بالمسكوت كما سبق من الامثلة المذكورة وظني وهو ما فيه احد المذكورين ظنيا
كقول الشافعي رحمه الله اذا وجبت الكفارة وهي تحرير رقبة مؤمنة لمن قدر عليه وصيام شهرين متتابعين
لمن لم يقدر في القتل الخطا قال النووي العمد قصد الفعل والشخص بما يقتل غالبا جارح او مثقل
فان فقد قصد احدهما بان وقع عليه فمات او رمى شجرة فاصابه فخطأ وفي الغموس اي
ووجبت الكفارة وهي اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعم الشخص اهله او كسوتهم او تحرير رقبة
في حق المستطيع وصيام ثلثة ايام اذا لم يستطع في اليمين المنعقدة وهي الحلف على امر في المستقبل
ليفعله او يتركه بالنص على ذلك ففيهما اي فوجوب الكفارة في القتل العمد المفهوم بذكره وفي
الغموس وهو الحلف على امر حال او ماض يتعمد فيه الكذب اولى من وجوبها في الاولين لفهم التعلق

سـ

تعليل لقول الشافعي اي قال وذلك لانه فهم من النصين الدالين على وجوب التعلق في المنطوق ان الحكم
فيهما متعلق بالزجر عن ارتكابهما تعلق المعلول بعلته وان العمد والغموس اشد من سببيهما بهذه العلة
فهو اولى بالحكم وذلك لان احتياجهما الى الزجر اكثر وهذا الفهم ظني لعدم ما يفيد القطع به ومن ثم لم يوافقه
اصحابنا بل ذهبوا الى ان المناط فيهما ما اشار اليه بقوله لا يتدارك ما فرط عطف على قوله بالزجر اي التعلق
بتلافي ما قصر كان من التثبت في الرمي والتحفظ عن هتك حرمة اسم الله بترك اليمين وبعدم ارتكاب
ما يوجب الحنث بالثواب الحاصل بالكفارة لانها لا تخلو عنه وانما الكلام في ان معنى العبادة
فيها اغلب او العقوبة فعند الاول ترجح تعلقها بالتدارك على تعلقها بالزجر فالاغلب فيها عندنا
الاول وعنده الثاني ولا يخفى ان ما يتدارك به الاخف لا يصلح لان يتدارك به الاغلظ يصلح لان
والعمد من اكبر الكبائر والغموس كبيرة محضة معدودة في الخبر الصحيح من الكبائر وقال المص في شرح الهداية
عند قوله ولا كفارة فيها اي في الغموس الا التوبة والاستغفار وهو قول اكثر العلماء منهم مالك واحمد
جاز الاختلاف فيها جواب لما يعني لما كان قسم منها ظنيا محلا للاجتهاد جاز الاجتهاد فيها
وتفرع عليه جواز الاختلاف فيها ولو كان كلها قطعيا لما جاز ذلك والخطأ عطف على
الاختلاف لان جواز الاختلاف يستلزم جواز الخطا لعدم امكان صوابية القولين المختلفين
ولذا اي لجواز الاختلاف في دلالة النص بناء على الاختلاف في فهم المناط فرع ابو يوسف ومحمد
وجوب الحد باللواطة على دلالة نص وجوبه اي الحد بالزنا بناء علة للتفريع او الدلالة على تعلقه
اي تعلق وجوب حد الزنا بسفح الماء اي اراقة المني في محل محرم مشتهى للحرمة قوته حال عن
مفعول فرع اي فرع وجوب حد اللواطة عليهما حال كونها الحرمة المقتضية ذلك الوجوب اقوى
من الحرمة الموجبة حد الزنا لكونها موبدة لا تنكشف بحال بخلاف الاخرى لانكشافها في بعض المحال
بملك النكاح او اليمين وبه افاد اولوية المسكوت بالحكم هذا والائمة الثلثة ذهبوا الى ما ذهبا
والامام ابو حنيفة رحمه الله يمنع وجوب الحد باللواطة فانه يقول السفح بالزنا اشد ضررا من السفح
باللواطة اذ هو اي السفح بالزنا اهلاك نفس معنى يؤيده انه قرن بينه وبين القتل في قوله تعالى
ولا تقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون الخ لانه مفض الى الابانات ظاهرا واذا
وليس له مرب ولا قيم لعجزهن عن الاكتساب بهلاك الولد والاوجه ان يقال الاهلاك لتعنوية لذلك
الغرض بعدم التنشئة في الحديث عرض المؤمن كدمه وعدم الاتصاف بالكمالات العلمية والعملية والاتصاف بالرذائل
مما يناسب منبت السوء فان عجز النساء والهلاك لعدم من ينفق لا عبرة به مع قوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها على ان الزانية لا تعجز وهو اي القول المعلل مبني على اعتبار الاهلاك
المذكور المناط ثاني مفعولي لاعتبار اي قوله المذكور مبني على انه جعل مناط وجوب حد الزنا
السفح المفضي الى الاهلاك لا مجرده معطوف على ضمير اعتبار اي لا على اعتبار مجرد سفح الماء
في محل محرم مشتهى ليكون اللواطة مشاركة له في هذا المعنى ولا يخفى عليك ان قوله على اعتبار
المناط ظاهره يدل على انه المناط استقلالا وقوله لا مجرده يدل على جزء منه والتوجيه ظاهر والشهوة
المأخوذة في المناط الموجودة في الزنا اكمل من الشهوة الكائنة في اللواطة فاذا اعتبر في المناط
تلك الشهوة لزم عدم تحققه فيها والجملة حال من المناط يعني لم يجعل الاهلاك من المناط حال كون الشهوة
المعتبرة فيه المتحققة في الزنا اكمل لانها اي الشهوة في الزنا من الجانبين لميلانهما اليه بالطبع بخلاف اللواطة

لعدم ميل المفعول فيه بالطبع اليهما على ما هو الاصل في الجبلة السليمة ونقصان الشهوة في الفعل فيه
يستدعي نقصانها في الفعل لا فيه زيادة جاذبة المحبوب بوجباني ديار المحبة المحب ولانه يقدر منع افعال
تقتضي زيادة هيجان الشهوة فان قلت سلمنا التفاوت بين الشهوتين لكن لا نم اعتبار تلك الزيادة
في المناط قلت لا بد ان تعتبر لان زيادة التلذذ في المعصية تستدعي زيادة التشديد فيما يترتب عليها
لما بين الفعل والجزاء من التماثل فاللواط لا تشارك الزنا في مناط الحكم فلا دلالة في نص وجوب حده
على وجوب حد ما وهذا القول اوجه من قولهما لما مر من اشتماله على اعتبار ما ينبغي اعتباره في المناط
والترجيح الذي ذكره بزيادة قوة الحرمة في اللواطة على الحرمة في الزنا ساقط عن درجة الاعتبار عند
انعدام تحقق المناط على ما بينه قال الشارح في بيان السقوط الا ترى ان حرمة الدم والبول فوق حرمة الخمر
من حيث ان حرمتهما لا تزول ابدا وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد بشربهما انتهى ولا يخفى عليك ان
الحرمة ماخوذة في المناط اتفاقا فزيادة قوتها في اللواطة تصلح لان يكون موجبا لا وليتها بالحكم لولا المانع
المذكور وهو عدم الاهلاك والاجلية ليس مناط حد الخمر ما يزداد قوته بما ذكر في البول فيدبر
وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل اي كما ان قولهما بعدم ايجاب الحد باللواطة بدلالة نص الزنا اوجه من قولهما
كذلك قولهما بايجاب القتل قصاصا بالقتل عمدا بالمثقل الذي لا يحتمله البنية بدلالة نص ايجاب القتل
بالقتل بما يفرق الاجزاء كالسيف اوجه من قوله لظهور تعلقه اي ايجاب القتل بما يفرق الاجزاء بالقتل
العمد العدوان وعدم اعتبار خصوصية تفريق الاجزاء في الآلة وانما المعتبر كونها قاتلة عادة
لان العمد وهو القصد معتبر في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى لقوله عليه السلام في مقام بيان
موجب القود العمد قود اي موجبه وحكمه الزجر بتوفر العقوبة المتناهية لا شرع لها دون
ذلك ولا يوقف عليه الا بدليله وهو استعمال الآلة القاتلة مكان من يعرف اللغة يفهم وجوب القود
بالمثقل المذكور بالنص المذكور واليه اشار بقوله ومتحقق القتل العمد العدوان بما لا يحتمله البنية
من المثقل كما يتحقق بما يفرق الاجزاء بل ربما كان ابلغ لانه يزهق الروح بنفسه والجارح بواسطة
السراية فادعاء قصوره اي القتل بالمثقل في العمدية كما ذكره بعض المشايخ في وجه قول ابي حنيفة رحمه الله
مرجوح والراجح عند العقل خلافه وقيل المناط الضرب بما لا يطيقه البدن وفي التلويح هو مما لا يفهم
كل من يعرف اللغة ولذا ذهب ابو حنيفة الى ان الجرح الناقض البنية ظاهرا او باطنا بان يكون زهوقا
للروح معنفا للطبايع الاربع فان جرح نفع الجناية مقصورا على النفس الحيوانية التي هي البخار المتكون
من لطف اجزاء الاغذية السبب للحس والحركة القوام للحيوة واحترز به عن النفس الانسانية التي
لا تفنى بخراب البدن فيكون الكامل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او ينقص ظاهر المخطط كالقتل
بالمثقل ولا يخفى ظهور تعلق القود بالقتل العمد العدوان كما ذكره المص ولا شك انه اظهر مما ذهب اليه
ابو حنيفة فلا شك في قولهما اوجه فان قلت اثبات القصاص في القتل بالمثقل بطريق القياس غير جائز
لان الحدود تندرئ بالشبهات والقياس لا يخلو عنها فتعين ان يكون بدلالة النص ويلزمها فهم المناط
بمجرد فهم اللغة وهو يستدعي تواردها فهام عليه من غير خفاء واختلاف قلت لا نم استدعاءه ذلك
وانما يستدعي بداهته والبداهة لا تنافي الخفاء وعند الخفاء قد يقع الخلاف والى مفهوم مخالفة
معطوف على مفهوم موافقة وهو اي مفهوم المخالفة دلالته اي اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق
للمسكوت ويسمى اي مفهوم المخالفة دليل الخطاب لما كان الدلالة في الاول على ثبوت الحكم المنطوق

للمسكوت وفي الكشاف بثبوت على نقيضه له ناسب ان يسمى فحوى الخطاب اي معناه في الاول وهو ظ ودليل الخطاب
في الثاني لحصولها بنوع من الاستدلال ببعض الاعتبارات الخطابية كالوضعية والشرطية وهو اقسام مفهوم
الصفة بدل من اقسام او مبتدا خبره محذوف اي منها عند تعليق حكم ظرف للدلالة المفهوم من التقسيم
اي منها دلالته على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت اي على مفهوم الصفة عند تعليق حكم بموصوف
بمخصوص صفة موصوفا اي بوصف مخصص لا كشف اي لا بوصف كاشف عن معنى الموصوف
غير مخصص اياه كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا
ومنه ثم قال ثعلب لمحمد بن عبد الله بن طاهر لما ساله ما الهلع فقد فسره الله تعالى ولا يكون تفسيرا بين من تفسيره
ومدح وذم اي ولا بوصف مادح ولا ذام يقصد به مجرد المدح والذم ولا مترحم به على الموصوف
نحو جاء زيد العالم او الجاهل او الفقير ولا بوصف موكد وهو ما موصوفه متضمن لمعناه كامس
الدابر لا يعود ومخرج الغالب اي ولا بوصف خرج مخرج الغالب المعتاد بان لا ينفك عن الموصوف
في اكثر تحققاته فحو وجوده وبروزه مع الموصوف في الذكر على حسب بروزه معه في الوجود ولا يقصد به
التخصيص كاللاتي في حجوركم في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم جمع ربيبة بنت زوجة الرجل من
آخر سميت بها لانه يربها غالبا كولده وانما لحقته الهاء مع انه فعيل بمعنى مفعول لصيرورته اسما
وكونهن في حجور ازواج الامهات هو الغالب من حالهن فوضعهن به لذكر لا للتخصيص فلا يدل
الكلام المشتمل على الموصوف بوصف من الاوصاف المذكورة او قوله وربائبكم الخ على نفي الحكم عند
عدمه اي عدم ذلك الوصف او عدم كونهن في حجورهم وفايده ذكر الاحتصاص تقوية الشبه بينها وبين
الاولاد المستدعية كونها حقيقا بان تجري مجراهم وذهب جمهور العلماء الى تعميم الحكم وقد روي عن علي رضي الله عنه
جعله شرطا حتى ان البعيدة عن الزوج لا يحرم عليه ونقل عن ابن عبد السلام ان القاعدة تقتضي العكس وهو انه اذا
خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم لا اذا لم يكن غالبا لان الغالب في الحقيقة تدل العادة على ثبوتها لها
فالمتكلم يكتفي بها لا يهتما عن ذكره فانما يدل على نفي الحكم عما عداه واذا لم يكن عادة فرض المتكلم بذكره افهام
السامع ثبوته للحقيقة وفيه ما به وجواب سوال عن الموصوف اي ولا بوصف ذكر في جواب سوال عن موصوف
كان يقال هل في الغنم السائمة زكوة فيقول المجيب في الغنم السائمة زكوة فذكر الوصف للتخصيص لكون انه في
محل السوال فلا يدل على عدم الوجوب في غيرها وبيان الحكم لمن جهوله اي ولا بوصف ذكر لبيان الحكم
لمن له الموصوف بهذا الوصف كما اذا كان له غنم سائمة وانت تريد بيان حكم غنم زيد لا غيره
فيقول في الغنم السائمة زكوة تنصيصا على ان الغرض بيان وجوب الزكوة لاجل زيد والتقدير
جهل المخاطب بحكمه اي ولا بوصف ذكر لفرض جهالة المخاطب لحكم المعطوف باعتبار هذا الوصف
فقط العلم باعتبار وصف آخر كما اذا لم يعلم السائل مع علمه في المعلوفة او ظن المتكلم اي او لتقدير
ظن المتكلم علم المخاطب بحكم المسكوت كظنه ان المخاطب عالم بانه لا زكوة في المعلوفة او جهله اي لتقدير
جهل المتكلم بحكم المسكوت فيما اذا كان غير الشارع وخوف يمنع ذكر حاله ولا بوصف ذكر لتقدير
خوف يمنع المتكلم عن ذكر المسكوت او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر فان مفهوم الصفة انما يصار
اليه اذا لم يكن للذكر فايده اخرى كفي السائمة الزكوة يفيد بتقييد الوصف بالسوم نفيه اي نفي الحكم
وهو وجوب الزكوة عن المعلوفة بفتح العين المهملة اي المعلوفة والقائل بمفهوم الصفة الشافعي
واحمد والاشعري وكثير من العلماء رضي الله عنهم ونفاه ابو حنيفة وابن سريج وامام الحرمين والقاضي ابو بكر

والغزالي رضي الله عنهم والمعتزلة والشرط على شرط اي ومفهوم الشرط عند تعليق حكم على شرط فانه ينتفي
بانتفاء الشرط فيثبت نقيضه والحاصل اما لعطف الشرط على الصفة والظرف وما اضيف اليه مقدر
بقرينة السياق او لعطف الشرط وما بعده على الصفة وصلة التعليق اعني موصوف والعطف على
معمولي عاملين مختلفين جائز مطلقا عند الاخفش الا اذا وقع فصل بين العاطف والمعطوف المجرور
وكذا على ما هو المختار عند ابن الحاجب اذا كان المجرور مقدما مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن فلا نفقة لمبانة غيرها اي غير الحامل علق ايجاب النفقة على كون المبانة ذات حمل فيدل
على عدم وجوبها لمبانة غير حامل وقيد المطلقة بالمبانة لوجوب نفقة المطلقة الرجعية اجماعا حاملا
كانت اولا والغاية اي ومفهوم الغاية عندها اي الحكم الثابت للمنطوق اليها اي الغاية لان ذكر حد
الغاية يدل على انتهائه عندها فلم يثبت للمسكوت الذي هو بعد الغاية فيثبت له نقيضه لقوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان حكم المنطوق وهو عدم الحل انتهى عند نكاح الزوج الآخر
فتحل للاول اذا نكحت غيره وانقضت العدة فالمسكوت نكاح الزوج الاول بعد نكاح الثاني
ونقيض الحكم الحل والعدد اي ومفهوم العدد وهو دلالة على ثبوت نقيض حكم المنطوق عند
تقييده اي حكم المنطوق به اي بالعدد للمسكوت فيما عدا العدد كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة فانه يدل على نفي الوجوب عن الزائد على الثمانين كما يدل على وجوبها بسبب تقييد الوجوب بالعدد
المذكور فرجع الكل اي الشرط والغاية والعدد الى الصفة لان المقصود من الصفة تخصيص المنطوق
وهو حاصل في الكل وليس المقصود عدم التفاوت بين المذكورات بوجه حتى يرد انه لو كان الكل سواء
لما وقع الاختلاف بين القائلين بها فالشافعي واحمد والاشعري وابو عبيد من اللغويين وكثير من الفقهاء
والمتكلمين قالوا بمفهوم الصفة وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهومها وبعض من لم يقل به كابن
سريج وابي الحسن البصري وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي
عبد الجبار فان من يرد الكل اليها يريد بها ما هو اعم من النعت اي ما يفيد معنى تخصيص المنطوق والتفاوت
انما هو بين الصفة بمعنى النعت وباقي الاقسام ثم قالوا اقواها مفهوم الغاية ثم الشرط ثم الصفة
وثمرته تظهر في الترجيح عند التعارض والاتفاق بين القائلين بالمفهوم على انه اي المفهوم ظني والا لما كان
للاجتهاد مجال ومفهوم اللقب لم يقل واللقب تنبيها على انه ليس في عداد تلك الاقسام ولذا لم
يقل به الا شذوذ كما سنشير اليه وهو تعليق بجامد اي دلالة تعليق حكم بجامد على نفيه عن غيره والمراد
دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عند تعليقه بجامد كفي الغنم زكوة فانه
يدل على نفي الزكوة عن غير الغنم والفرق من اهل المذاهب متفقون على نفيه اي نفي مفهوم اللقب
سوى شذوذ على ما سنذكر والحنفية ينفونه اي مفهوم المخالفة باقسامه في كلام الشارع فقط
قال الكردري تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع فاما في متفاهم
الناس وعرفهم وفي المعاملات والعقليات فيدل [illegible] لما وافق اصحابنا الشافعية
غالب احكام الامثلة السابقة وكان ذلك موهما كونهم قائلين بمفهوم المخالفة اراد دفع ذلك بقوله
ويضيفون حكم الاولين مفهومي الصفة والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلي لحكم الاستصحاب والابقاء ما كان
على ما كان وانما خرج المنطوق من ذلك الحكم الاصلي لكان النطق المصرح بخلافه فما سواه بقي
على حاله الا الدليل يعني حكم الموصوف عند انتفاء الوصف او المشروط عند عدم الشرط انما هو العدم الاصلي

دايما الا اذا ثبت له حكم حادث بدليل اقتضى ذلك والاخرين اي ويضيفون حكم ما بعد الغاية
وما وراء العدد الى الاصل الذي قرره السمع اي الشرع من العمومات ونحوها كقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم في حل نكاح المطلقة ثلاثا بعد نكاح الزوج الثاني وعموم المنع من الاذى الدال على حرمة الضرب بعد الثمانين
في القذف ولعل تخصيص الاصل في الاخيرين بتقرير السمع لحكم الاستقرار بان وجد واحوادثهما كلها داخلة
تحت اصل قرره السمع بخلاف الاولين وينفون نفي النفقة للمبانة التي ليست بحامل جواب اشكال وهو
انكم قلتم يضاف حكم الاولين الى الاصل ولا يستقيم ذلك في المبانة المذكورة لان الاصل فيها وجوب النفقة
ما دامت في العدة لان النفقة في مقابلة احتباسها له نعم كان الاصل عدم الوجوب قبل النكاح ولكنه
انعكس لامر بات على علة فاجيب بمنع نفيها فان نفقتها واجبة عندنا واكتفى بعض مشايخهم اي الحنفية
بالمفهوم المخالف النفي دلالة الاستثناء نحو لا اله الا الله فيه دلالة على ثبوت نقيض حكم الصدر لما بعد الا
والحصر اي واكتفى بعضهم بدلالة الحصر على نفي الحكم عما عدا المحصور فيه كما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات اختلف في انما فقيل لا تفيد الحصر لانه ان مؤكدة فقوله تعالى انما انت نذير
في قوة انك نذير وقيل بعده بالمنطوق وقيل بالمفهوم فنفي الحكم عما عدا المذكور في الكلام آخرا فالمعنى
صحة الاعمال او ثوابها بالنيات لا بدونها والعالم زيد فقيل لا يفيد الحصر اصلا وقيل يفيد بالمنطوق
وقيل بالمفهوم دليل الاول انه لو افاد لافاد عكسه اي زيد العالم واللازم باطل ودليل الثاني ان العالم
لا يصلح للجنس لان الحقيقة الكلية ليست زيدا فمعنى الحصر الجزئي ولا المعين لعدم القرينة فكان
لما يصدق عليه الجنس مطلقا فعند الكل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر الا دعاية ودليل الثالث
ان وضع اللغة لا يقتضي الا اثبات زيد للعالم فالحصر انما يفهم بعرف الاستعمال والمختار عند المصنف
مما قال بقوله وهو اي ما ذكر من دلالة الاستثناء والحصر عندنا عبارة ومنطوق لا اي حصر اللام والتقديم
فان دلالتهما ليست بعبارة ولا منطوق فيها اي في دلالة الحصر بالاداتين حرف الاستثناء وانما ظاهر
كونه عبارة ومنطوقا وسيعرف كل في موضعه مفصلا وقد نفوا اي الحنفية اليمين عن المدعي بحديث البينة على
المدعي واليمين على المدعى عليه المخرج في الصحيحين بواسطة العموم اي عموم اليمين المستغرق باللام الاستغراقية
فانه في قوة كل يمين عليه وعموم البينة فانه اذا كان كل بينة على المدعي يلزم ان لا يكون عليه يمين اصلا فانه لو فرض
لزوم يمين عليه لزم ان يكون على خصمه وهو المدعى عليه البينة فلم يكن كل بينة على المدعي فلم يبق شيء عليه اي المدعي وحاصل
هذا الكلام تضعيف نسبة نفي دلالة الحصر على النفي الى الحنفية لان كلا منهم مشتغلون باعتبارها وقيد العدد
اتفاق اي اعتبار مفهوم العدد متفق عليه بين القائلين بمفهوم المخالفة وبين اصحابنا لقول الهداية
في دفع قول الشافعي لا يجب الجزاء على المحرم بقتل ما لا يؤكل من الصيد كالسباع لانها جبلت على الاذى
فدخلت في الفواسق المستثناة ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ لجلده او ليصطاد به
او لدفع اذاه والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد المذكور في حديث الصحيحين خمس
من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة والكلب العقور والغراب والحداة فان
تجويز قتل غيرها الحاقا بها نفي فائدة ذكر العدد الذي منع التصريح باسامي المعدودات فان قلت لم لا يجوز
ان يكون فائدته نفي حل قتل ما ليس في معنى واحد منها قلت اذن يكفي ذكر المعدودات من غير ذكر العدد
والحق ان نفي الزائد اي نفي حل قتل ما سوى هذه الخمسة من الصيد البري اذا تعلق به انما هو بالاصل الذي
افادة السمع وهو قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لا بالمفهوم المخالف للعدد المذكور

قال الشارح فلا يرد قتل الذئب لانه ليس من الصيد في ظاهر الرواية وهذا مخالف لما سبق قوله اي صاحب
الهداية يكفي الزاما يعني يكفي في مقام المناظرة ان يكون بحثنا الزاميا فان الخصم قايل بمفهوم العدد على ما ظن
من كونه الزاما للشافعي وهو سقط عنه لانه يعدم العكس على المفهوم لكنهم اي الحنفية قد زادوا على الخمس
استدراك عما يفهم من قوله من ان الحنفية ما زادوا على الخمس فانهم زادوا الذئب فان قيل ذلك ليس
اوجه قلنا فكذلك يقول الشافعي في البيع بهذا غ جواز قتل الذئب ابتداء قول الكرخي وتبعه صاحب الهداية
والمبسوط وظاهر الرواية انه ليس بصيد وفي البدايع الاسد والذئب والنمر والفهد تحل قتلها ولا شيء فيها
وان لم تصل لانما يبتدي بالاذى وبالجملة اختلفت اقوال المشايخ في اعتبار مفهوم العدد والزيادة
على الخمس والمم جزم بالزيادة ولم يقع عنده الاتفاق على اعتبار مفهوم العدد بل صح خلافه قالوا
اي القائلون بمفهوم الصفة صح عن ابي عبيد بلفظ المصغر بلا هاء كما ذكره الاكثرون وهو القاسم بن
سلام الكوفي او بها كما ذكر امام الحرمين وهو معمر بن المثنى فهمه اي مفهوم الصفة من لي الواجد ومطل الغني
اي من الحديث الحسن الذي اخرجه احمد واسحق والطبراني لي الواجد يحل عرضه وعقوبته ولية بفتح اللام
مطله وهو مدافعته والتعلل في اداء الحق الذي عليه وحل عرضه ان يقول مطلني وعقوبته الحبس
ذكره البخاري عن سفيان الثوري وذكر احمد واسحق عنه حل عرضه ان يشكوه اليهم فقال يدل على ان لي
من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته ومن الحديث الصحيح الذي اخرجه البخاري وغيره مطل الغني ظلم
فقال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم اعتبارا للمفهوم الصفة فان الواجد والغني صفتا حق راي
المديون والمراد بالغني القدرة على الايفاء وكذا صح عن الشافعي فهم مفهوم الصفة نقله اي الفهم المذكور عنهما
خلق كثيرون وهما اي ابو عبيد والشافعي عالمان باللغة وفهما ذلك من مجرد اللفظ من غير اجتهاد فيجب كون
ما فهماه مدلوله وعورض الاستدلال المذكور بقول الاخفش ومحمد بن الحسن بخلاف ذلك وهما امامان في اللغة
اما الاخفش فهو من الثلاثة المشهورين ابو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه والبو الحسن سعيد بن
مسعدة صاحب سيبويه وابو الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد واما محمد فناهيك وقد روى
الخطيب باسناده عنه قال ترك ابي ثلثين الف درهم فانفقت خمسة عشر الفا على النحو والشعر وخمسة عشر
الفا على الحديث والفقه ولو ادعي على صحة المجهول السليقة للشافعي اي مذاق العربية فيه وذوقا طبيعيا
في القاموس يتكلم بالسليقة اي عن طبعه لا عن تعلم فالشيباني يعني محمد بن الحسن منسوب الى شيبان وهي قبيلة
من العرب الجر محذوف اي مثله او كذلك مع تقدم زمانه على زمان الشافعي فانه ولد سنة اثنين وثلثين ومائة
وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين والمتقدم قد ادرك
من صحة الالسنة ما لم يدركه المتأخر من ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين علم العربية وعلى زمان ابي عبيد
فانه توفي سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين او ثلث وسبعين وايضا راي المتقدم اقرب الى
الصواب بقوله عليه الصلوة والسلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث وروي ان كلاهما ممن تلمذ له
واخذ عنه البغدادي خصوص الشافعي حتى ذكر اصحابه وغيرهم عنه انه قال حملت عن محمد بن الحسن وقر
بختي كتبا واسند الخطيب البغدادي عنه قال ما رايت سمينا اخف روحا من محمد بن الحسن وما رايت افصح منه
كنت اذا رايته يقرا كان القرآن نزل بلغته وقال ابو اسحق في الطبقات وروى الربيع قال كتب
الشافعي الى محمد وقد طلب منه كتبا ينسخها فاخرها عنه قل لمن لم ترعين من رآه مثله ومن كان من رآه
راى من قبله العلم ينهى اهله ان يمنعوه اهله لعله يبذله لاهله لعله وعن ابي عبيد ما رايت اعلم بكتاب الله

من محمد بن الحسن او العلم معطوف على السليقة يعني او ادعي في الشافعي العلم البالغ الى حد لم يبلغ اليه علم
محمد بن الحسن وصحة النقل اي وادعي انه صح عنه نقل ذلك بلا اتباع اي لكثرة الاتباع وكونهم ثقات فكذا
اي الشيباني مثله في العلم وصحة النقل عنه لكثرة اصحابه وكونهم ثقات وبهذا تبين ضعف ما قيل من ان
ابا يوسف ومحمدا لم يكونا مجتهدين على الاطلاق بل من المجتهدين في المذهب فان قيل الدليل المثبت
للحكم اولى بالقبول من الدليل النافي اياه عند التعارض ودليل القايل بمفهوم الصفة مثبت
للحكم الذي هو نقيض الحكم المنطوق ودليل خصمه ينفيه فان القايل يقول يدل اللفظ عليه وخصمه يقول
لا يدل عليه وذلك لان النفي لعدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والاثبات للوجدان
وهو يدل عليه قطعا قلنا ذلك اي كونه اولى انما هو في نقل الحكم عن الشارع ونقل فيه لان الاحاطة
بالنفي هناك غير ممكن فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الا ظنا اما ههنا اي فيما نحن فيه من اثبات
المفهوم ونفيه بحسب اللغة فلا اولوية للمثبت على النافي لامكان الاحاطة بالنفي للحاذق بمعرفة اللغة
وسيظهر وجهه قريبا قالوا اي المثبتون للمفهوم مطلقا لو لم يدل الكلام المشتمل على ما ذكر من الصفة
والشرط والغاية والعدد واللقب على نفي الحكم عن المسكوت خلا التخصيص اي تخصيص الحكم باحد المذكورات
عن فايده لان غيره من الفوايد معدوم ظاهرا واللازم باطل لخلوه في كلام الله تعالى ورسوله صلى الله
عليه وسلم عن البلاغة اجيب بمنع انحصار الفايده فيه اي في نفي الحكم عن المسكوت لجواز ان يكون له
فايدة اخرى وعدم ظهورها بالنسبة الى بعض الافهام لا يستلزم عدم ظهورها بالنسبة الى الكل
واجيب ايضا بانه اي ما ذكرتم اثبات اللغة اي وضع التخصيص لنفي الحكم عن المسكوت تفسير للغة فانها عبارة
عن اللفظ الموضوع واثباته بمعنى اثبات وضعه والتخصيص لما كان من اعتبارات اللفظ الموضوع
جعل من لغته بانه اي التخصيص متعلق باثبات ح اي حين يجحد دالا على ما ذكر مفيد بخلاف ما اذا لم يجعل
على ذلك التقدير يلزم خلوه عن الفايدة فلا يصار اليه ويتعين جعله دالا وهو اي اثبات اللغة بما ذكر
العقل بدون النقل باطل كما عرف في موضعه فان قلت الخلاف في اثبات اللغة بالقياس لا بمجرد العقل قلت
منشأ الخلاف كونه اثباتا بالمحتمل وهو موجود في التعليل المذكور لان كون التخصيص مفيدا يحتمل
ان لا يجعل سببا للوضع وتحقيق الاستدلال بالخلو عن الفايدة على تقدير عدم اعتبار المفهوم ودفعه
اي هذا الجواب وهو اي تحقيقه ان الاستقراء اي تتبع اللغة دل حاكيا عنهم اي عن اهلها على انه متى التخصيص
بوصف او غيره بيان للموصول ظن على صيغة المجهول وقوله ان لا فايدة فيه قايم مقام فاعله والجملة صلة الموصول
سوى كذا مما يصلح ان يكون فايدة له استثناء من الفايدة المنفية تعين ذلك الامر المستثنى منها مرادا
من التخصيص المذكور ووجدنا اي بالتحقيق والاستقراء ان بالتخفيف وضع على صيغة المجهول التخصيص
بالرفع لغايته يعني ان الواضع تعرف بالاستقراء وقد علم بالاستقراء مواد التخصيص ارادة فايدة ما
من غير تخلف فعلم انه وضع لها فالمثبت الفايدة بغير النفي عن المسكوت فيه اي فالفايدة المظنونة هي الموضوع
لها التخصيص وان اي وان لم يظن غير النفي المذكور حمل التخصيص عليه لكونه من افراد ما وضع له ولا يبغي ان يعود
اي وضع التخصيص لما ذكر انما هو نقل اللفظ لان دلالة الاستقراء المتتبع للغة تابعة لدلالة الالفاظ المنقولة اليه
فافادته وضع التخصيص لما ذكر افادة نقل اللفظ في الحقيقة فان قلت اذا كان التخصيص موضوعا
لما ذكر كان دلالته من قبيل المنطوق لا المفهوم قلت هو ليس بلفظ ليلزم ذلك ولا معنى له اي لكونه
موضوعا للفايدة التي تتعين بالظن الذي يختلف لاختلاف الفهم فمنهم يظن انحصار فايدته في شيء واخر في شيء آخر

فكان وضعه لما ذكر وضعا للافادة ودفع الجهل باعتبار قصد الواضع موديا بالآخرة الى الجهل باعتبار اختلاف الفهم وموجبا لاختلال الكلام لعدم انضباط مدلوله بحسب المفهوم والاستقراء انما يفيد وجود الاستعمال اى استعمال ما فيه تخصيص بالوصف وغيره ثم غاية ما قد يعلم عنده اى عند وجود الاستعمال انتفاء الحكم المنطوق فى ذلك الاستعمال عن المسكوت وفيه اشارة الى ان هذا العلم مفقود فى اكثر المواد والكلام بعد ذلك اى بعد حصول العلم المذكور فى انه اى الانتفاء المذكور هل هو مدلول اللفظ الذى فيه التخصيص او مدلول الاصل الذى هو الاستصحاب فان الاصل عدم الحكم للمنطوق والمسكوت لكن المنطوق خرج عن حكم الاصل بالتصريح والمسكوت بقى على حاله والذى قرره السمع على ما مر او علم الواقع يعنى اوليس فهم الانتفاء مدلول شئ من اللفظ او الاصل بل هو علم حاصل للمخاطب بما هو الواقع يعنى الانتفاء المذكور فهذه احتمالات لم يترجح واحد منها فكيف يتعين كونه مدلول اللفظ لا يفيد ذلك اى كونه مدلول اللفظ الاستقراء بالرفع على الفاعلية والمفعول ذلك والجملة تاكيد لما علم ضمنا فى قوله الاستقراء انما يفيد وجود الاستعمال وفذلكة للكلام السابق ولهذا اى لاجل ما ذكرنا من عدم افادة الاستقراء ذلك اى نفاه اى المفهوم من ذكرنا من اهل اللغة من الاخفش ومحمد بن الحسن وغيرهما مع ان الاستعمالات فى المرادات لم تخف عليهم تاييد المنع دلالة الاستقراء بانه لو دل لما اختص بعضهم من اهل الاستقراء بعض دون بعض ولما كان قوله ولهذا نفاه فى معرض مناقشة تحران ما قبله افاد التردد فى انه مدلول اللفظ او لا فكيف يتفرع عليه نفى كونه مدلولا له اشار الى دفعها بقوله وهذا اى هذا التردد والنفى لان اكثر ما نفى فيه الحكم عن المسكوت من الاستعمالات التى شملها يوافق الاصل يعنى الانتفاء المذكور موجب الاصل الذى هو الاستصحاب او الذى قرره السمع فالنفى المذكور بموجب الاصل مثبت وباعتبار الفهم من اللفظ منفى لما ذكر من التردد والاستقراء يفيده اى كون الاكثر موافق للاصل فلا يتمكن من اثباته اى انتفاء الحكم باللفظ والحال انه فيه اى فى اثباته باللفظ النزاع بين الفريقين والحاصل انه لو لم يكن الاصل الذى يصلح كان يثبت به انتفاء الحكم عن المسكوت موجودا فى الاكثر كان يظن ثبوته بالمفهوم لانه اذا علم مشروعية الحكم ولم يظهر له فى الشرع ما يظن كونه دليلا له سوى امر خاص يكاد ان يتعين لذلك واما اذا وجد له ما يصلح لذلك سوى امر هو محل النزاع تعين استناده اليه واظهر بما ذكره المستدل لان بعضهم ابى عبيد وغيره على المفهوم ان الدليل الفهم اى الدليل لاثبات المفهوم فهم انتفاء الحكم عن المسكوت فى المواد المذكورة وفى حصيده اى الفهم المذكور احتمال لما ذكرنا من التردد فى انه مدلول اللفظ او الاصل اى احد حال الاثبات والنفى اى فى سبيل اثبات المفهوم ونفيه اى اللفظ على السوية لتساوى احتماليها الا فالاه وعدمها بالنظر اليه والدال على الشئ لا يشك فى انه يفيده ام لا فالشك فى افادته مستلزم نفى دلالته وهذا هو المط فان اجيب عن المنع اى منع انحصار الفايدة فى النفى عن المسكوت بتحرير الدليل على وجه لا يتجه المنع المذكور بان يقال وضع التخصيص للفايدة على صيغة المجهول او المصدر المضاف وضع المشترك المعنوى بالنصب على الاول والرفع على الثانى اى وضع ما وضع لمفهوم عام تحته افراد هى الفوايد الجزئية كما اشار اليه بقوله ولكل فايدة فرد منه اى المشترك المذكور تتعين تلك الفايدة المطلقة الموضوع لها التخصيص فى المورد فى كل كلام ورد فيه تخصيص بالقرينة المعينة لها وهى اى القرينة عند عدم قرينة غير النفى عن المسكوت لزوم عدم الفايدة للتخصيص الموجب وجود الموضوع بدون ما وضع له ان لم يكن النفى عن المسكوت مرادا من التخصيص فيجب ان يكون النفى عنه هو مدلوله لان الموضوع للجنس اذا اريد به فرد منه بالقرينة يكون دالا عليه قلنا الا دلالة للاعم على الاخص بخصوصه باحدى الدلالات

الثلث

الثلث يعنى اذا قلتم بوضع التخصيص لمطلق الفايدة الذى نفى الحكم عن المسكوت فرد منه لزم كون التخصيص اعم منه وقلت لا دلالة له اى فليس النفى المذكور مدلولا لفظيا بل الدلالة للقرينة معطوف على قوله لا دلالة فان قلت ذكر العام وارادة الخاص بمعاونة القرينة اطلاق مجازى وهو مدلول المجاز مدلول لفظى قلت النزاع فى اثبات المفهوم وهو عبارة عن دلالة اللفظ باعتبار التخصيص من غير حاجة الى امر آخر وما ذكرته من لزوم عدم الفايدة امر آخر على ان قولنا فليس لفظيا سند للمنع فان المجيب عن المنع منصبه اثبات المدعى بادعاء وضع التخصيص الى آخره والخصم يمنع وضعه لما ذكر ويويد منعه بنفى المدلولية اللفظية ولا خفاء فى ان السند اخص وابطاله غير موجه وايضا تحقق النزاع فى كل مادة يدعى الخصم ثبوت المفهوم موقف وجود القرينة اعنى لزوم عدم الفايدة فيقال له لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون هناك فايدة اخرى والیه اشار بقوله ثم الثابت فى المواضع التى يدعى الخصم فيها ثبوت المفهوم عدم العلم بقرينة الغير اى غير نفى الحكم عن المسكوت لا عدمها اى عدم قرينة الغير فى نفس الامر لعدم الاحاطة بالنفى فلكون التخصيص الذى ادعى وضعه لمطلق الفايدة مجملا لازدحام المعانى الممكنة ارادتها وعدم ما يعين بعضها فى نفى الحكم عن المسكوت وغيره اى غير ذلك النفى لا موجبا فيه اى فى المسكوت شيئا من نفى الحكم عنه وغيره او شيئا من الالفاظ كرجل بلا قرينة فى زيد فانه مجمل فى زيد وعمرو وغيرهما ولا يوجب فى زيد شيئا فان قيل ليس الامر كما زعمتم من ان الثابت عدم العلم بها لا عدمها وان الاول لا يدل على الثانى بل عدم العلم بقرينة الغير ظاهر فى عدمها اى فى عدمها بحسب الواقع وان لم يكن قطعيا فيه بعد فحص العالم بأساليب الكلام وقرائن المقام مع كمال الاهتمام عن قرينة الغير فيدل عدم علمه بها على عدمها بحسب غالب الظن لانها لو كانت لم تخف عليه وهذا الكلام اثبات للمقدمة الممنوعة على تقدير ان يكون ما قبله منعا وابطال لعدم ثبوت عدم القرينة ان كانت معارضة قلنا ظهورها ممنوع لان عدم العلم بشئ ولو بعد فحص العالم لا يستلزم عدمه ولئلا اى ان لم يكن كذلك بان يستلزم لم يتوقف العالم بعد الفحص فى حكم لانه لا يخلو حادثة من الحوادث عن حكم ثابت من الله تعالى او اماره اقيمت عليه على ما هو الحق عند اهل التحقيق ومن ضرورة استلزام عدم العلم بالشئ عدمه استلزام وجوده وجود العلم به فلا وجه للتوقف وقد ثبت التوقف عن الائمة المجتهدين فى كثير من الاحكام فان قلت لعل توقفهم لعدم القطع ونحن قلنا ظاهر فى عدمها ولم ندع القطع به قلنا ثبت عنهم التوقف فيما يكتفى فيه بالظن من الفروع فان قيل لا اثبات المقدمة الممنوعة وهو ظهور عدم قرينة الغير بابطال السند المساوى للمنع بزعم الخصم التوقف نادر كالمعدوم فلا ينافى الظهور المذكور قلت لنا سند المنع بسند آخر ان لم نسلم ذلك السند فمواضع الخلاف بين القائلين بالمفهوم والنافين او بين المجتهدين فى الاحكام الشرعية كثيرة تفيد تلك المواضع عدم الوجود بالفحص اى عدم وجود علم العالم بسبب الفحص مع وجود المفحوص عنه فى الواقع او عدم وجود ما فحص عنه لما زعمه من ان عدم علم العالم به دليل على عدمه وهو باطل لوجوده بدليل ما ادى اليه اجتهاد المخالف توضيحه ان كلا من المجتهدين المختلفين لم يعلم ما ادى اليه اجتهاد الآخر ولا شك ان ما ادى اليه اجتهاد احدهما حكم الله لم يعلمه الآخر لجواز ان لا يكون شئ منهما حكم الله ولو سلم ظهور عدم علم العالم بعد الفحص فى عدم قرينة غير النفى عن المسكوت فى كلام غير الشارع لعدم سعة دائرة ما يقصدون من التخصيص من الفوايد بحيث لا يمكن احاطة ~~الفحص بحسب~~ علم العالم بها اقتصر جواب لو اى اقتصر اعتبار المفهوم على كلام غير الشارع فقلنا به اى باعتبار المفهوم فى غيره اى فى

غير الشارع من المتكلمين للزوم الانتفاء اى انتفاء فايدة التخصيص اللام متعلق بقلنا لولاه
اى لولا انتفاء الحكم عن المسكوت فالضمير راجع الى الانتفاء بطريق الاستخدام وذلك لما فرض
من تسليم استلزام عدم علم العالم الفاحص عن غير انتفاء الحكم عن المسكوت عدمها
اما الشارع فللقطع بقصده لها اى الفايدة اجمالا لانه اى حكم الشارع فى التخصيص تجب تقديرها
اى اعتبار الفايدة فى كلامه المخصص واعتقاد وجودها فيه اجمالا فلا يلزم الانتفاء اى انتفاء
الفايدة لولا الانتفاء اى انتفاء الحكم عن المسكوت فاثباته اى نفى الحكم عن المسكوت اقدام
على تشريع حكم بلا ملجئ اى موجب كلزوم انتفاء الفايدة لولا اعتبار انتفاء الحكم عن المسكوت
للعلم بوجود الفايدة اجمالا من غير دليل على تعيينها فان قيل نفى الحكم عن المسكوت ظنى فيكفى
لاثباته ظن ان لا فايدة فى التخصيص سواه قلت ظن المعين بصيغة المفعول وهو الانتفاء المذكور
عند انتفاء معينه بصيغة الفاعل المضاف الى ضمير المعين وهى القرينة المعينة له ممنوع وعلمت
اى المعين للنفى المذكور لزوم انتفاء الفايدة اى فايدة التخصيص ان لم يرد به واشتفائه اى علمت
انتفاء اللزوم المذكور ولكنها فى كلام الشارع واندفع ما ذكرنا قولهم اى المثبتين للمفهوم
يثبت دلالة الايماء وهو قران الحكم بما لو لم يكن علة له كان بعيدا على امر لدفع الاستبعاد
متعلق بيثبت فالمفهوم اى فثبوت دلالة التخصيص على النفى المذكور لدفع عدم الفايدة اللازم
على تقدير عدم انتفاء الحكم عن المسكوت اولى لان الاحتراز عن ايراد ما لا فايدة فيه اهم منه عن الاستبعاد
ولو جعل القول المذكور اثباتا لاثبات الوضع بالفايدة ردا على من حكم ببطلان اثبات الوضع
بها وكلم لو وصلية اشارة الى انه لا فرق فى الاندفاع بين ان يجعل دليلا مستقلا على المطلوب
كما فعله القاضى عضد وبين ان يجعل جوابا ثانيا لمنع بطلان اثبات الوضع بالفايدة كما فعل غيره
من شارحى المختصر ووجه الاندفاع ظهور الفرق بين ثبوت دلالة الايماء ودلالة التخصيص لظهور وجود القرينة
المعينة هناك وهو الاستبعاد المذكور على ما مر وعدمها ههنا لعدم لزوم عدم الفايدة على ما عرفت
بالامزيد عليه واما الاعتراض عليه اى الدليل المذكور وهو لزوم خلو التخصيص عن الفايدة بان
تقويه دلالته اى دلالة ما وقع فيه التخصيص على الثبوت اى ثبوت الحكم للمنطوق فى الموصوف
بدفع توهم خروجه على سبيل التخصيص فايدة فانه لو قال فى الغنم زكوة لتوهم ان يراد المعلوفة دون
السايمة فلما ذكر السايمة زال الوهم وكذا فى المشروط والمغيا والمعدود وكذا الاعتراض على الدليل
المذكور بان ثواب التاسيس والاجتهاد فى الحاق المسكوت بالمذكور لاشتراكهما فى العلة
فايدة تصلح لان يكون التخصيص لها فلا يتعين النفى المذكور لان يكون فايدة له فدفع الاول
اى الاول وهو التقوية المذكورة فرع عموم الموصوف لحكم فى الغنم السايمة زكوة حتى يكون معنا
فى الغنم سيما السايمة زكوة ولا قايل به اى بعموم الموصوف لحكم ولو ثبت العموم فى مادة كالصورة
المذكورة فرضا فصار المعنى فى الغنم سيما السايمة زكوة خرج عن محل النزاع لان النزاع فيما لا شئ يقتضى
التخصيص فيه سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص فايدة سواها ودفع الثانى
بانا شرطنا فى دلالته اى التخصيص على نفى الحكم عن المسكوت عدم المساواة فى المناط اى عدم
مساواة المسكوت للمنطوق فى علة الحكم والرجحان اى وعدم كونه اولى من المنطوق به وثواب
الاجتهاد انما يتصور فيما اذا كانا متساويين فى العلة والحاق المسكوت فى الحكم بالمنطوق بدلالة النص

انما يكون عند الرجحان كما سيدفع هذا اى الدفع الثانى ونقضه اى الدليل المذكور بمفهوم اللقب وهو تعليق الحكم
بجامد كفى الغنم زكوة بان يقال لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم يكن التخصيص باللقب مفيدا فيلزم كم
اثباته ولستم بمثبتيه وان اثبته شذوذ مدفوع بانه اى ذكر اللقب لتصحيح الاسناد اى اصل الكلام فى
افادته اصل المراد فانه يختل بدونه وهذا اعظم فايدة ومنها دليلهم اى القائلين بالمفهوم المزيفة
اى المضعفة واصله زيف الدراهم اذا جعلها زيوفا مردودة لغش لو لم يكن التخصيص
للحصر لزم اشتراك المسكوت والمذكور فى الحكم لعدم الواسطة بين الاختصاص والاشتراك وهو
اى الاشتراك منتف اتفاقا للقطع بانه اى الحكم ليس له اى للمسكوت بل هو للمذكور محتمل الان يكون ثابتا
للمسكوت ايضا فتعين الحصر ودفع بمنع الملازمة اى لا نم انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك بل اللازم اذ ذاك
عدم الدلالة اى عدم دلالة التخصيص على اختصاص ولا على اشتراك بل الدلالة على مجرد تعلق الحكم
بالمذكور والمسكوت على الاحتمال ولامام اى امام الحرمين استدلال قريب منه اى من هذا الدليل
وهو ان التخصيص لو لم يفد الحصر لم يفد اختصاص الحكم بالمذكور دون غيره واللازم منتف لما تقدم
فلانه لا معنى للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره واما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى بانه يفيد
اختصاص الحكم بالمذكور واليه اشار بقوله لكنه يفيده فى المذكور وجوابه منع انتفاء اللازم بان
يقال لا نم ان عدم افادة الاختصاص منتف بل انما يفيد الحكم على المذكور لا اختصاصه به اى بالمذكور
مع ما فى تركيبه اى جوابه المنع مع الذى فى تركيب الدليل اى الدليل المستدل من الجذور وهى المصادرة على المطلوب
او ما يقرب منه اذ هو اى ما فى التركيب ما حاصله لو لم يفد الحصر لم يفد الحصر قال الابهرى فى حاشية على الشرح
تفصيل ليس فى مقدمها فلا يعد من المصادرة بل هو من الاستدلال على التفصيل على الجملة انتهى وقال
المحقق التفتازانى لا تفاوت بين المقدم والتالى الا فى اللفظ وكان لفظ الاختصاص اوضح دلالة
فجعل التالى انتهى فيه العناية به الفرار عن المحذور من الاثبات المطلب وما روى لازيدن على السبعين
اى ومن دليلهم المزيفة احتجاجهم بانه صلى الله عليه وسلم فهم مفهوم العدد من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة
وهو اعلم الناس بلسان العرب لما روى عنه صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين فى الصحيحين لما قام
رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى على عبد الله بن ابى بن سلول قام عمر فاخذ بثوبه فقال يا رسول الله تصلى عليه
وقد نهاك ربك ان تصلى عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما خيرنى الله فقال استغفر لهم
او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين واخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد فى
تفسيره عن قتادة والطبرى عن عروة مرسلا بلفظ الكتاب ولو لم يفهم صلى الله عليه وسلم ان حكم ما زاد
على السبعين خلاف حكمها وهو المغفرة لما قال ذلك بل امتنع عن الاستغفار واذا ثبت مفهوم العدد
ثبت مفهوم الصفة بالطريق الاول ولذا كل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة من غير عكس وكذا
ثبت مفهوم الشرط لكونه اقوى بمثل ما ذكرناه وكذا الحال فى مفهوم الغاية واجيب بانه اى ما روى
ليس محل النزاع للعلم بان ذكرها اى السبعين ليس لتقييد عدم المغفرة بخصوص هذا العدد بل
للمبالغة فى الكثرة فانها صارت معناها عرفا فى مثل هذا المقام فالمراد سلب المغفرة بالكلية
واقناطهم منها فان بلغ عدد الاستغفار غاية الكثرة ويلزم عدم التفاوت بينها وبين ما فوقها واليه
اشار بقوله ما اتحاد الحكم فى الزايد اى وللعلم باتحاده فيه والرسول اعلم الناس بذلك فكيف يفهم
الاختلاف بان يكون حكم سبعين عدم المغفرة وحكم ما زاد عليها المغفرة فلازيدن تاليف

اى فقوله صلى الله عليه وسلم لأزيدن تاليف لقلب ابنه واقاربه من المؤمنين روى ان عبد الله بن عبد الله
ابن ابى وكان من المخلصين سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرض ابيه ان يستغفر الله له ففعل فنزلت
فقال صلى الله عليه وسلم لأزيدن على السبعين على انه لم يكن عنده ذلك ممنوعا عن الاستغفار لهم حتى
يلزم مخالفة النهى وقد يجاب عنه بانه يجوز ان يكون من قبيل حمل الكلام على غير المراد مع العلم به اسعافا وطلبا
للرحمة والفضل كقول القبعثرى للحجاج وقد قال له متوعدا لاحملنك على الادهم يعنى القيد مثل الامير
يحمل على الادهم والاشهب يحمل كلامه على الفرس الادهم فقال ثانيا انه حديد فقال لان يكون حديدا
خير من ان يكون بليدا الادهم الذى غلب سواده حتى ذهب البياض الذى فيه والاشهب الذى غلب
بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد ثم اجاب بطريق التنزل وفرض كونه من محل النزاع وانه للمبالغة
فقال **وعلم ان الاختلاف** اى اختلاف السبعين والزايد عليها فى الحكم **جاز** خبران **ان ثبت** العلم المذكور
بكونه اى ذلك الثبوت او العلم حاصلا **من خصوص المادة** قوله يجب الخ جواب الشرط وهو مع
جزائه خبر المبتدا اعنى علم وفى كلمة ان اشارة الى انه لم يثبت يعنى ان فرض علمه صلى الله عليه وسلم
بان حكم ما زاد على السبعين خلاف السبعين وهو الغفران فذلك العلم ليس بسبب مفهوم العدد بل
يجب كونه من خصوص المادة **وهو** اى خصوص المادة **قوة رجائه** صلى الله عليه وسلم ولا يخفى بعده فهم العلم
بعد العلم بموت ابن ابى على الكفر **وقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا** اى ومن الادلة
المزيفة احتجاجهم بان يعلى وهو من البلغاء فهم مفهوم الشرط المخالف من قوله تعالى ليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم الاية وان القصر مقصور على الخوف فقال ما بالنا الخ
ووافقه عمر فى فهم ذلك ولذا لم يرد عليه فهم ذلك **فى الشرط** متعلق بقوله فهم فان هذا القول
الدال على فهم المفهوم المخالف انما وقع منه فى مادة الشرط واذا ثبت فيه ثبت فى الباقى
قياسا عليه **فقال عمر ليعلى عجبت مما عجبت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم** فدل على انه صلى الله عليه وسلم اقر عمر فى فهم مفهوم الشرط ولم ينكر عليه الا انه اقر يعلى على غيرانه بين
عدم ارادة المفهوم فى خصوص المادة بقوله صدقة يعنى حكم الرخصة فى السفر يعم الخوف والامن
وان كان سببه الخوف فالتخصيص بالشرط لا بد له من فايدة لو وقع فى كلام الله كمزيد العناية بشأنه
لكونه سببا للتشريع فى الاصل الى غير ذلك **والجواب** منع لزوم فهم المفهوم من كلاهما والسند
جواز بنائهما التعجب **على الاصل** فى الصلوة قبل رخصة القصر للخوف **وهو** اى الاصل المذكور **الاتمام
وانما خولف الاصل فى الخوف** لورود النص وخلاف الاصل مقتصر على مورد النص فيبقى فيما عداه
على الاصل قيل هذا مخالف لما ذهب اليه اصحابنا من ان الاصل فى السفر عندنا القصر والاتمام
فى حق المقيم بعارض الاقامة حتى لو صلى المسافر الرباعية اربعا ان اتى بالقعدة الاولى اساء
والا فسدت صلوته ويشهد لهم ما فى الصحيحين عن عايشة فرض الله الصلوة حين فرضها ركعتين
ركعتين فى السفر والحضر فاقرت صلوة السفر وزيد فى صلوة الحضر واللفظ للبخارى والجواب
ان سند المنع جواز بنائهما على ان الاصل هو الاتمام لما يفهم من نفى الجناح المقرون بما يصلح لعلية
من الخوف فان المتبادر منه انه لولا ذلك كان المطلوب الاتمام وبالجملة لا يلزم كون تلك الاصالة
المظنونة لهما لما قامت عندهما من الامارة مذهبا لاصحابنا **وان فى القول بتكثير الفايدة** اى ومن الادلة
المزيفة ان فى القول بمفهوم المخالفة تكثير فايدة الكلام اللايق ببلاغة لاستلزامه نفى الحكم عن المسكوت

مع اشارة

مع اثباته للمذكور **ونقض** هذا الدليل نقضا اجماليا والناقض الآمدى **بلزوم الدور** لانه يتوقف
ح ثبوت المفهوم على التكثير لكونه علة لوضع التخصيص له مع ان التكثير على متوقف على حصوله به **وليس**
هذا النقض **بشىء لظهور ان الموقوف عليه الدلالة** اى دلالة اللفظ على نفى الحكم عن المسكوت **تعقلها**
اى تعقل الواضع كثرة الفايدة **واقعة** مفعول ثان للتعقل لتضمنه معنى العلم فعلم ان علة الوضع
تصورها بصفة الوقوع لا تحققها فى نفس الامر **وتحققها** اى كثرة الفايدة بحسب الواقع **هو الموقوف
عليها** اى الدلالة فالدلالة متاخرة عنها باعتبار التعقل والذهن متقدمة عليها باعتبار الوجود
الخارجى وهكذا شان العلل الغائية **بل الجواب ما تقدم** من انه يلزم اثبات اللغة بالفائدة وهو باطل
ولا يدفعه تحقيق المستدل لان ههنا كما دفعه هناك وهو ظاهر **وانه لو لم يكن المسكوت مخالفا** للمذكور
فى الحكم **لزم حصول الطهارة قبل السبع** اى ومن ادلتهم المزيفة على مفهوم العدد انه لو لم يكن المسكوت
وهو ما دون السبع **فى** قوله عليه السلام فيما رواه مسلم وغيره من ابى هريرة مرفوعا **طهور اناء احدكم** الخ مخالفا للمذكور وهو السبع لزم حصول
طهارة الاناء الذى ولغ الكلب فيه قبل ان يغسل سبع مرات **فى** حديث ذكر فى صحيح مسلم وغيره عن
ابى هريرة مرفوعا **طهور اناء احدكم** اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات اولهن بالتراب
والتحريم اى وحصول تحريم النكاح بين رجل وامراة اشتركا فى الرضاع فى غذية **قبل الخمس** اى خمس رضعات
فى خمس رضعات يحرمن فى حديث صحيح ذكره مسلم وغيره عن عايشة موقوفا عليها كان فيما انزل
من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات يحرمن فتوفى النبى صلى الله عليه وسلم
وهن فيما يقرأ من القرآن بيان ذلك انه اذا لم يعتبر مفهوم العدد كان حكم ما دون الخمس فى التحريم
كالخمس **و يلزم** عند تحصيل الطهارة والتحريم بالعددين المذكورين **تحصيل الحاصل** لحصولهما قبل
تحقق العددين بالاقل منهما **والجواب منع الملازمة** لان المراد بقوله لو لم يكن المسكوت مخالفا
فرض عدم دلالة التخصيص على كونه مخالفا لا عدم كونه فى نفس الامر لان المدعى انما هو الدلالة
المذكورة فلا بد من فرض نقيضها وبيان استلزامه المحال وحاصل المنع انه لا نم ان اللازم على
تقدير نقيض المدعى لزوم حصول الطهارة الخ **بل اللازم عدم الدلالة على نفى الطهارة والتحريم**
قبل تحقق السبع والخمس **وانما يلزم ما ذكر** من التحريم قبل الخمس **لو لم يكن الاصل** المقرر قبل هذا النص **عدم
التحريم** اى عدم تحريم النكاح بين كل اثنين من الذكر والانثى اذا لم يكن ثمة شىء من موجباته
لكن الواقع كون الاصل عدم التحريم **فيبقى** عدم التحريم الذى هو موجب الاصل مستمرا **الى وجود
ما علق التحريم به** وهو الخمس من الرضعات المعلق بها **ضده** اى ضد عدم التحريم وهو التحريم **وكذا
صارت النجاسة** اى نجاسة ولوغ الكلب فى الاناء **متقررة** فى الاناء **بالدليل** وهو العلم بولوغ الكلب بحكم العين
المستلزم اصابة لعابه المتولد من لحمه الاناء **فتبقى** تلك النجاسة مستمرة **كذلك** اى الى وجود ما علق به
ضد النجاسة اى الطهارة وهو السبع من الغسلات وهذا كله مبنى على مذهب الشافعية **والحنفية
فالتحريم** بالرضاع عندهم لا يتوقف على الخمس بل يثبت **بقليله والطهارة قبله** وطهارة الاناء
الذى ولغ الكلب فيه لا يتوقف على السبع بل يثبت **بالثلاث** على ما ذكر الحاكم فى اشاراته ونقل
عن ابى حنيفة وجوبها واستحباب الاربع بعدها او تغلب ظن زوالها على ما ذكره الوبرى فانه
لا توقيت فى غسلها بل العبرة لاكبر الراى ولو مرة ونقل النووى عن ابى حنيفة وقال شيخ الاسلام
ظاهر الرواية نجاسة عين الكلب وفرع عليه قاضيخان تنجس البير الواقع فيها الكلب وان لم يصب

الا أنه لكنه اختار طهارة عينه ونجاسة لحمه وما يتولد منه لعموم قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ
فقد طهر رواه الترمذي وصححه واخراج الخنزير منه لمعارضة الكتاب اياه فيه فهو مثل هذا في نجاسته
كنجاسة ساير السباع ومما اي توقف التحريم بالرضاع على خمس وتوقف طهارة الاناء على سبع
منسوخان عندهم وحكمهم بالنسخ اما بالاجتهاد واما بالنقل وافاد الاول بقوله اجتهادا بالترجيح
نقل الشارح في تفسيره اي بسبب ترجيح ما عندهم من المعارض فان كل موضع تعارض فيه دليلان
رجح المجتهد احدهما بالضرورة العقول بمنسوخية الآخر والا كان تركا للدليل الصحيح عن الشارع
فاسد انتهى لعل وجه التامل ان الترجيح لا يستلزم النسخ لجواز عدم صدور المرجوح عن الشارع
في الواقع لان اخبار الاحاد لا تفيد الا الظن فلا يقطع بعدم نقيضه والمعارض الراجح ما روى
ابن عدي عن عطاء عن ابي هريرة مرفوعا اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلث مرات
مع ما اخرجه الدارقطني بسند صحيح عن عطاء موقوفا على ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في اناء
اهراقه ثم غسله ثلث مرات وثبوت عمل ابي هريرة وهو راوي السبع على خلاف روايته
يوجب جنايتها فيعارضه ويقدم عليه لما ثبت من نسخ التشديد في امر الكلاب في الامر حتى امر
بقتلها على ان القياس بساير النجاسات ايضا يفيد ذلك وفي تحريم قليل الرضاع اطلاق الكتاب
كقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم والسنة كحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ويقدم
بقطعية الكتاب وسلامة الحديث من التوادح سندا ومتنا بخلاف حديث الخمس فقد قال الطحاوي
منكر والقاضي عياض لا حجة فيه لان عائشة رضي الله عنها احالت ذلك على انه قرآن وقد ثبت انه
ليس بقرآن ولا تحل القراءة به ولا اثباته في المصحف اذ القرآن لا يثبت بخبر الواحد او نقلا
اي او جعلهما منسوخان نقلا والمعتمد لعمل ابي هريرة على خلافه فان ظنية خبر الواحد بالنسبة الى غير رواية
فاما بالنسبة الى رواية الذي سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي
الدلالة فمن العلم بتركه الا لقطعه بالنسخ فذكر بمنزلة روايته للناسخ وما روي عن ابن عباس لما قيل له
ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم قال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود قال آل الامر الى
الى ان قليله وكثيره يحرم وعن ابن عمران القليل يحرم وهذا الآثار صالحة للنسخ حديث عائشة
وان لم تكافئه في صحة السند لكثرتها ولما يلزمه من نسخ القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وثبوت قول الرافضة ذهب كثير من القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبته الصحابة
وبطلان اللازم من ضروريات الدين وقد قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فالالزام على تقدير عدم دلالة التخصيص في المدنيين من حصول الطهارة والتحريم قبل الخمس والسبع
على ما ادعى الخصم حق في حد ذاته لا من حيث انه لازم لما عرفت من ان الملازمة غير مسلمة فيسقطان
اي الدليلان المذكوران وعلم ان المقول عليه في نفي المفهوم عدم ما يوجبه اي القول به اذ علم
ان الاوجه المذكورة لاثباته لم تفده اي الاثبات وايضا الاتفاق من الفريقين على ان المصير اليه
اي القول بالمفهوم انما هو عند عدم فايدة اخرى للتخصيص سواه وهي اي الفايدة الاخرى لازمة
متحققة في جميع موارد التخصيص فيجب ان لا يصار اليه اتفاقا اذ ثواب الاجتهاد للالحاق اي الحاق
بالمذكور في حكم بجامع بينهما فايدة لازمة للتخصيص والدفع لهذا الالزام بان شرطه اي القول بالمفهوم عدم
المساواة بين المذكور والمسكوت في المناط واكتفى بذكر المساواة عن الرجحان لما تقدم ذكرهما

والوعد بهذا الدفع بقوله وسيدفع فعندنا اي المساواة المحل غير محل النزاع لوجوب اشتراك المذكور
والمسكوت في الحكم ح ليس بشيء خبر المبتدأ اي اعني الدفع لان فايدة ثواب الاضافة ثابتة يلزم الاجتهاد
سواء اوصل الاجتهاد الى ظن المساواة بينهما فيتحقق الالحاق او اوصله الى عدمها اي المساواة اولا اي او لم يوصله
الى شيء منهما ثم نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت على كل من الاخيرين بالاصل وقد مر بيانه وعدم
المساواة ليس لما نحن بصدده لان التخصيص لمشروع الاجتهاد ولاستكشاف حال المسكوت فانه اذا كان
بينا كان عدم مشاركتهما بديهيا غير محتاج الى اجتهاد واستكشاف ولهم اي الحنفية غيره اي المقول عليه
ادلة منظور فيها اي يرد عليها الاعتراض منها اشتهاره اي المفهوم في الخبر نحو في السائمة غنم سائمة
فانه لا يدل على عدم المعلوفة فيها لغة وعرفا مع عموم اوجه الاثبات اي اثبات المفهوم في الخبر والانشاء
حاصل الاستدلال انه لو كان للتخصيص دلالة على المفهوم للاوجه المذكورة كان يدل في نحو ما ذكر لجريانها فيه
لكنه لا يدل فلا دلالة واجيب عنه بوجهين بالتزام اي عموم المفهوم فيهما لا الدليل خارجي دال على عدم
ارادته في البعض ومنه اي ومن ذلك الدليل المثال اي على المثال المذكور من العلم بوجود المعلوفة فيه
وبالفرق بين الخبر والانشاء بان كون المسكوت في الخبر غير مخبر عنه لا يستلزم عدم ثبوت الحكم في نفس الامر
للمسكوت اذ لا يلزم من عدم ادراك الوقوع او اللاوقوع عدمهما في نفس الامر وتوضيحه ان في الخبر نسبتين
بين طرفي الحكم خارجية كائنة بينهما في الواقع وذهنية حاكية عن الخارجية وانتفاء الثانية لا يستلزم
انتفاء الاولى بخلاف الامر ونحوه من الانشاء فانه لا خارج له يجري فيه ذلك الاحتمال وهو كون المسكوت
متعلق الحكم في الواقع مع عدم كونه متعلقه في العقد بحسب دلالة اللفظ فاذا انتفى تعرضه اي الامر
ونحوه للمسكوت انتفى الحكم عنه في نفس الامر لان ثبوت الحكم له فرع تعرضه ودفع الاول من الوجهين لانه
مكابرة لظهور عدم اعتبار مفهوم المخالفة في الاخبار مطلقا وفيه نظر كيف واوجه الاثبات
غير مختصة بالانشاء ودفع الثاني وهو الفرق بينهما بافادته اي بافادة انتفاء تعرضه للمسكوت
السكوت عن المسكوت لا انتفاء الحكم في نفس الامر فلا فرق بينهما اي السكوت عن المسكوت وعدم
افادة ان الحكم ثابت له قول النافين للمفهوم فيه ان قولنا فيه السكوت عنه اثباتا ونفيا
واللازم من انتفاء التعرض الذي ذكره الخصم السكوت عنه اثباتا فقط فتدبر ومنها اي من الادلة
المنظور فيها انه لو ثبت المفهوم ثبت التعارض في حكم المسكوت بين الدال على نفي الحكم عنه
وبين ما يدل على مشاركته للمذكور فيه لثبوت المخالفة في موارد التخصيص بين ما يقتضيه المفهوم
من نفي الحكم وبين ما يقتضيه دليل آخر من ثبوته للمسكوت ثبوتا كثيرا ويلزمه ثبوت التعارض
كثيرا وذلك كما في قوله تعالى ولا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهي عن القليل
والنهي عن القليل والكثير ثابت لقوله وحرم الربا وغيره وهو اي التعارض خلاف الاصل اذ الاصل
عدم التعارض بين الادلة الشرعية لا يصار اليه اي التعارض او خلاف الاصل الا بدليل
ملجئ الى المصير اليه وتوجيه ان الادلة المذكورة للمفهوم كثيرة فيصار بها اليه فاشار الى الجواب
بقوله فان اقيم الدليل على اعتباره فبعد صحته نبه اشاره الى عدم صحته وعدم صلاحيته لان يعارض
دليلنا للصحة اي فبعد تسليم صحته كان دليلنا معارضا واذا تعارضا تساقطا فلا يبقى بعد
ذلك لاعتبار المفهوم مرجح وتعقبه المص بان ذلك اذا لم يرجح عليه فقال والحق ان كل دليل يخرج
الحكم عن الاصل بافادته اياه على خلاف فاده ما يوافق الاصل بعد صحته لعدم ذلك الدليل المخرج على

مايوافق والا اى وان لم يتقدم لزم مثله اى مثل ماذكر من ثبوت التعارض الذى هو خلاف الاصل اى فى حجة
خبر الواحد وغيره مما يدل على خلاف الاصل يعنى اذا دل ظنى كالقياس على حكم موافق للاصل وخبر الواحد
على خلافه يقال لو ثبت حجية الخبر ثبت التعارض ثم يقدم المجرح عن الاصل كترجيح بينة الخارج على
ذى اليد ويدفع هذا الايراد اى بعدم المرجح للزوم مثله الخ من قبل النافين بان ذلك اى ترجيح مثبت
خلاف الاصل انما هو عند تساويهما اى الادلة المتعارضة فى استلزام المطلوب وادلتكم اى ايها
المثبتون بينا ان شيئا منها لا يستلزم اعتباره اى المفهوم فاذن لا يصلح لان يعارض ضر ادلتنا
لاستلزامها عدم اعتباره ومثله الشرط اى ومثل ما ذكر فى الصفة من الادلة وما اورد عليها ذكر
فى الشرط من الجانبين المثبت والنافى وشرطه اى مفهوم الشرط ما تقدم من عدم خروجه اى القيد
وهو الشرط ههنا مخرج الغالب وعدم تغييره كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
على احد الوجوه ونحوه اى نحو ما لا يستعين معه كون المفهوم فائدة للتقييد وتحققه اى مفهوم الشرط قولهم انه
اى الشرط سبب للجزاء فعلى تقدير اتحاده اى السبب انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ظاهر ضرورة انتفاء
الشئ عند انتفاء السبب بالكلية وعلى تقدير جواز التعدد اى تعدد السبب الاصل عدم غيره اى الشرط من الاسباب
الاخر فان سببية الشرط معلومة وسببية غيره غير معلوم والاصل فى الاشياء العدم كما افاد بقوله فاذا
انتفى الشرط الذى هو السبب انتفى السبب مطلقا لانحصار السببية فيما ذكر ملاحظة بنفى الاصل ما لم يقم دليل على الوجود
اى وجود سبب آخر للجزاء مع ان الكلام فيما اذا استقصى البحث اى بولغ فى التفتيش والفحص الى اقصى الغاية
عن وجود سبب آخر فلم يوجد فان احتمال وجوده اى سبب آخر ضعيف جدا فيرجح العدم رجحانا تاما فالمفهوم
يثبت بظن الوثوق به ذلك الاحتمال الضعيف بل ضعف الظن لا يتحقق بدونه والاحتمال المرجوح انما ينافى القطع
ولا يخفى ان هذا التقرير يرجع عن انه اى مفهوم الشرط مدلول اللفظ الى اضافة اى المفهوم الى انتفاء السبب
فكانهم اعترفوا بانه لا يدل عليه اللفظ بل يدل عليه دليل عقلى هو انتفاء السبب المستلزم انتفاء المسبب الذى
هو الحكم وهو اى الرجوع اليها قول الحنفية انه اى انتفاء الحكم عند عدم الشرط يبقى على عدمه الاصلى فى التحقيق
ظرف لنسبة الخبر الى المبتدا والاوجه اى المثبتة اضافة اى مفهوم الشرط الى شرطية اللفظ المفادة
للاداة بناء على ان الشرط الذى هو من حيث شرطيته مفاد للاداة لغة معناه ما ينتفى الجزاء بانتفائه
فيكون انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط مدلولا لفظيا للاداة اشارة الى ما قالوا من ان اهل اللغة قاطبة
اطلقوا حرف الشرط على كلمة ان والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون ما دخلت عليه شرطا والشرط ينتفى
المشروط بانتفائه الا ترى ان العلم والزكوة ينتفيان بانتفاء الحيوة والحول انتهى ولا يخفى عليك
انه من باب اشتباه الشرط الحكمى بالشرط النحوى واليه اشار بقوله والجواب منع كون الشرط النحوى شيئا
سوى ما جعل سببا للجزاء ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء كطلوع الشمس لوجود النهار او معلولا له
كعكسه او غيرهما كان دخلت الدار فانت طالق والانتفاء اى انتفاء الجزاء للانتفاء اى لانتفاء الشرط
ليس من مفهومه اى الشرط حتى يقتضيه اداته بل الانتفاء للانتفاء لازم لتحققه اى الشرط غالبا لانحصار السببية
فيه وعدم وجود الشئ بدون سببه ويجئ الاول وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط العدم دليل ثبوته
ويتخرج قول مثبتيه يقول الحنفية ان عدم المشروط عند عدم الشرط هو العدم الاصلى وغاية ما فى الخلاف
ان النفى اى نفى الحكم عند عدم المشروط حكم شرعى عنده اى الشافعى لكونه مدلول الدليل اللفظى عنده
وعدم اصلى عندهم اى الحنفية فلا تخص عموم ما وراء المحرمات المذكورة قبل قوله تعالى واحل لكم ما وراء

ذلكم للمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع الآية فان قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يدل بمفهومه عند القائل بمفهوم الشرط على عدم
حل نكاح الامة عند القدرة على نكاح الحرة المؤمنة بالقدرة على المهر فيخص عموم ماذكر وما لم يقل به
لم يخصص به لان مدلول الشرط المذكور عندنا الحل عند عدم الاستطاعة من غير تعرض لحال الاستطاعة
ولولا ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم دل بعمومه على جواز نكاح الامة عند الاستطاعة المذكورة
لكن نقول بعدم جوازه بناء على العدم الاصلى لا للمفهوم الشرطى كذا قيل وفيه نظر وان لم تشترط الاتصال
اى اتصال المخصص بالمخصص وان وصلية متصلة بلا يخص كقوله اى الشافعى اشارة الى خلافه
افرد بيان انه شرط المخصص ان يكون متصلا بما يخصصه عندنا خلافا فهذا البحث على طريق التنزل
وايماء الى مانع آخر من التخصيص وكما لا يخص عموم ما ذكر مفهوم من لم يستطع كذلك لا ينسخ به بناء على
قولنا الخاص المتأخر ناسخ للعام المتقدم فى القدر الذى وقع فيه التعارض منهما لان التخصيص والنسخ انما
فرع اعتبار مفهوم المخالفة وافادة الشرط المذكور عدم حل نكاح الامة مع استطاعة الحرة المؤمنة وحيث
لا دلالة له عليه لا يتحقق شئ منهما خلافا له اى الشافعى فانه يقول ان الخاص المتأخر مخصص لا ناسخ
كما سياتى يعنى لو اعتبر ههنا مفهوم المخالفة لكان يلزم احد الامرين اما التخصيص على قول من يقول
الخاص المتأخر مخصص واما النسخ على قول من يقول ناسخ وذلك لان قوله تعالى ومن لم يستطع الآية
متأخر متراخ عن قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وما قيل من بناء الخلاف المذكور وهو ان النفى حكم شرعى
عنده عدم اصلى عندنا على ان الشرط والتعليق فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق مانع من
انعقاد السبب اى سبب الحكم قبل وجود الشرط فانت طالق لا يتصف بسببية للطلاق قبل دخول الدار
فعدم الحكم كالطلاق بالاصل عندنا لان الاصل فى الاحكام وغيرها العدم عند عدم اسبابها وعلى ان الشرط
مانع من انعقاد الحكم لا من انعقاد السبب بل السبب موجود مع وجود التعليق ونظيره التعليق الحسى كالقنديل المعلق
فانه مانع عن السقوط لا عن سببه الذى هو الثقل وعدم الحكم بانتفاء شرطه عند وجود سببه لا يكون عدما اصليا
بل يكون حكما شرعيا وسيجئ ان هذا الكلام غلط كما لا يخفى على الفطن وابتنى عليه اى على كون الشرط مانع
السبب او الحكم صحة تعليق الطلاق للاجنبية وتعليق العتق بغير المملوك بالملك اى بملك النكاح فى الطلاق
كقوله ان تزوجت فلانة فهى طالق وبملك الرقبة فى العتاق كقوله ان ملكتك فانت حر عندنا
ظرف للصحة حتى اذا ملك يقع الطلاق والعتاق وابتنى على ما ذكر عدمه اى عدم صحة تعليقهما بالملك
عنده اى الشافعى ظرف لعدم الصحة وجه الابتناء ان وجود المحل شرط لانعقاد السبب وقبل الملك
لا وجود له فلا ينعقد واذا كان تاثير التعليق فى عدم انعقاد الحكم فقط فالسبب باق على سببيته
وصحة التعليق يستلزم صحة السببية فعدم وجود المحل يستلزم عدم صحة السبب وعدم صحة السبب يستلزم
عدم صحة التعليق ولما كان تاثير التعليق عندنا فى السبب والحكم معا صح التعليق بدون السبب بل الصحة
اى صحة تعليقهما بالملك حال عدم قيامه اولى منها اى من صحة تعليقهما بغير الملك مما هو على خطر التحقق مع
زوال الملك حال قيامه اى الملك للسعى بوجود المحل وهو الملك فى التعليق بالملك عند وجود الشرط
وهو عين الملك بخلاف ما اذا علقا بغير الملك والملك موجود فى زمان التعليق لجواز زواله عند
وجود الشرط وكذا ابتنى على مبنى المذكور تعجيل المنذور المعلق بشرط قبل وجود الشرط كقوله ان شفى الله
مريضى فلله على ان اتصدق بكذا جوازا وامتناعا يمتنع عندنا لعدم انعقاد السبب فى عدم صحة

اداء الواجب قبل وجود سببه فان تصدق بذلك قبل الشق لا يقع ويجب عليه التصدق بعده
خلافا له اي الشافعي فانه يجوز عنده التعجيل قبل وجود الشرط لانعقاد السبب وانما مثلناه في المنذور
المالي للاتفاق على انه في البدني كالصلوة والصوم لا يجوز التعجيل قبل وجود الشرط غلط خبر المبتدا اعني ما قيل
لان ما عليه الشافعي سببا مفعول ثان للادعاء المتضمن معنى الجعل منع الحكم المعلق بالشرط بانتفاء الضمير للموصوف بالجملة
اي سببا في الخلافية المذكورة وهي انه هل يدل التعليق بالشرط على انتفاء الحكم المعلق به عند انتفائه ام لا انما
معنى لفظ الشرط لا معنى لفظ الجزاء كما يفهم مما قيل والخلاف المشار اليه بقوله الشرط مانع لا هو ان اللفظ الذي ثبت سببيته شرعا
اي ثبوتا شرعيا او سببية شرعية للحكم كانت طالق لانشاء الطلاق اذا جعل جزاء للشرط كان دخلت الدار
فانت طالق هل يسلبه اي الجعل المذكور المجعول جزاء سببيته الثابتة شرعا لذلك الحكم المسبب عنه قبل وجود
الشرط ظرف للسلب كانت طالق وانت حرة تمثيل للفظ الثابت سببيته شرعا واليه اشار بقوله جعل شرعا سببا
لزوال الملك اي ملك النكاح والرقبة فاذا دخل الشرط على السبب المذكور منع دخوله عليه الحكم عن الانعقاد
عنده اي الشافعي فقط لا السبب بل السلب سببيته قبل وجود الشرط فغايته تاخر انعقاد الحكم الى وجود
وعندنا منع دخوله عليه سببيته اي السبب المذكور فيلزم منع الحكم بالطريق الاولى فتفرعت الخلافيات
المذكورة ولا يخفى عليك ان منشأ الغلط اشتراك الخلافيتين في امور جزء التعليق بالشرط وذكر السبب شرعا
وعدم الحكم بانتفاء الشرط وعدم الفرق بين السلب فيما نحن فيه وهو الشرط والسبب المذكور في
تلك الخلافية وهو السبب الغير الرافع جزاء الشرط وان عدم سلب الشرط سببيته سبب الحكم شرعا لا يستلزم
كون عدم الحكم عند عدم الشرط حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا مناسبة بينهما لما بين عدم بناء الخلاف فيما نحن فيه
على ما ذكر اراد ان يبين منشأ امر بينهما فقال وانما يتفرعان معا اي الخلاف الذي نحن بصدد بيانه وما جعله
الغالط مبنى له على الخلاف في اعتبار الجزاء حال كونه جزءا من التركيب الشرطي والاعتبار المتضمن معنى الجعل يتعدى الى مفعولين
فالاول ما اضيف اليه والثاني قوله بعدا اي الجزاء حكما على عموم المقادير ويحتمل ان يكون قوله بعيدا بيانا في
لبيان الاعتبار كان سائلا قال كيف الخلاف في اعتباره فقال هل يعتبر الجزاء الذي هو سبب شرعي للحكم
حكما على جميع التقادير ام لا بان يراد من حيث انه مع قطع النظر عن تقييده بالشرط على ثبوت الحكم في
جميع الاوقات باعتبار احواله واوضاعه غير انه خصصه الشرط اي خصص الشرط عموم المستفاد منه باخراجها
اي باخراج التقادير التي سوى ما تضمنه الشرط من التقادير اي حاصله مع وجود الشرط عن ثبوت الحكم معه الظرف
متعلق بالاخراج وضمير معه راجع الى ما سوى الشرط يعني يخرج الشرط ما سوى متضمنه عن ان يثبت الحكم معه
فيلزم افادة الشرط نفي الحكم عند التقادير المخرجة فيخرج النفي اي نفي حكم الجزاء عند عدم الشرط مضافا اليه
اي الشرط لانه اي الشرط دليل التخصيص اي تخصيص الحكم بما تضمنه الشرط فالثبوت والانتفاء حكمان شرعيان
ثابتان باللفظ منطوقا ومفهوما ما ذكره السيد الشريف ان هذا ظاهر ما ذهب اليه السكاكي لا اهل العربية فان عندهم
على ما ذكره المحقق التفتازاني الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا
فالشرطية خبرية والا فانشائية فالقول بمفهوم الشرط يتفرع على هذا المذهب كذا قيل ولا يظهر مدافعة
ما نقل عن المحقق لكلام السكاكي فتأمل فان قلت عرفنا تفرع كون عدم الحكم حكما شرعيا على افادة الجزاء حكما على
عموم التقادير وتخصيص الشرط اذ حاصله قصر الحكم على تقادير الشرط وهو مركب من حكمين احدهما ان الحكم ثابت
مع تقاديره والثاني انه منتف فيما عداها لكن ما عرفنا تفرع كون الشرط غير مانع من انعقاد السبب علة قلت يمكن
ان يقال لما ترتب على الشرط التاثير المذكور ناسب ان يجعل جزاءه سببا متراخيا عنه الحكم لا مراقبا له عن السببية

واهل النظر وهم المنطقيون وفي هذا التعبير اشعار بان الصواب ما ذهبوا اليه كما هو التحقيق بمعنى افادته
اي الجزاء شيئا من الحكم حال قيده اي الجزاء جزاء والمراد بالاول ذاته وبالثاني وصفه يعني في زمان اتصافه
بالجزائية واما اذا استعمل بلا تقييد بالشرط فيفيد الحكم كسائر الجمل بل هو اي الجزاء حينئذ اي حين كونه جزاء كالزيد
في انه جزء الكلام المفيد للحكم وليس بمفيد له استقلالا وليس التشبيه من كل وجه فلا يتجه ان المشبه به لا دلالة
له اصلا بخلاف المشبه فضلا عن ايجابه اي الجزاء الحكم على عموم التقادير حتى يكون الشرط مخصصا لذلك
العموم وفضلا نصب بمحذوف ويتوسط بين ادنى واعلى بعد نفي صريح او ضمني تنبيها بنفي الادنى واستبعاده
على نفي الاعلى واستحالته وضمير ناصبه لمضمون المنفيه كفلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن الاعطاء من فضل
عن المال اذا ذهب اكثره وبقي اقله والمعنى بقي عدم النظر عن الاعطاء ولا يخفى ما فيه من التهكم والمجموع
اي مجموع الشرط والجزاء عندهم يفيد حكما مقيدا بالشرط وذلك الحكم المقيد ما سنه اي من قوله فانما الحكم
اي المجموع على الوجود اي على وجود مضمون الجزاء عند وجوده اي وجود مضمون الشرط فاذا لم يوجد الشرط
بقي ما قيد اي الحكم الذي قيد وجوده بوجوده اي الشرط على عدمه الاصلي متعلق بقوله بقي وذلك لان الاصل
في الحكم العدم ولم يوجد ما خرجه عن الاصل الا الحكم بوجوده عند وجود الشرط ولم يوجد الحكم بوجوده
عند عدم الشرط ليخرج هو ايضا عن العدم الاصلي فالقول بعدم مفهوم الشرط متفرع على هذا التحقيق
وحاصل تحقيق السيد في هذا المقام انه لو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدق الشرطية مع كذبه بضرورة
استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد وحاصل اعتراض الدواني عليه منع كون المطلق الذي قيد بالشرط
ثبوت النسبة بحسب الواقع بل ما يعم الواقع والظن وكذب زيد قايم في الواقع لا يستلزم كذب زيد قايم
في ظن فاعتبر بدل الظن حال وجود الشرط قلنا اذا اطلق زيد قايم يفهم منه بحسب الواقع فاذا قيد بالشرط
تقيد بذلك الاعتبار ولو قال ان المراد انه يتحقق عند تحققه ان تحقق هو بعينه تحقق اهل النظر فقد بر
واما تفريع جواز تعجيل الكفارة المالية كاطعام المساكين او كسوتهم او عتق الرقبة قبل الحنث على ان
السبب منعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخر الحكم الى وجوده على ما مر فليس بظاهر لعدم
لزوم التعليق في اليمين فيحتاج في تاويله ان تفريعه باعتبار المعنى الذي هو مدار الاصل المذكور وهو
ان انتفاء شرط الشيء لا يمنع انعقاد سببه وقد تقرر عند الشافعي رحمه الله ان سبب الكفارة اليمين
والحنث شرطها وانما قيد بالمالية لان البدنية لا يجوز تعجيلها لان وجوب ادائها انما هو بعد الحنث
اجماعا والوجوب فيها اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان فتعجيلها تعجيل قبل الوجوب بخلاف
المالية فان وجوب المال في الذمة قد يثبت قبل وجوب الاداء كالثمن المؤجل ولا يخفى ما فيه
اي في هذا التاويل من التكلف من غير ضرورة لان تفريعه على الاصل المذكور مستغنى عنه لكونه من فروع
ان انتفاء الشرط الشرعي لا يمنع انعقاد السبب فان الحنث عنده شرط وجوب الكفارة واليمين سبب
وقد انعقد من غير مانع والاوجه خلافه قوله اي الشافعي رحمه الله في الفرع المذكور وهو عدم جواز تعجيل
اداء الكفارة المالية قبل الحنث لعقليه الحنث اي لمعقولية سبب هو الحنث بالنسبة الى الكفارة
لا اليمين اي لا لمعقولية سبب هو اليمين فلا اضافة فيها نه توضيحه ان سببها عنده اليمين لان الله تعالى
اضافها الى اليمين في قوله ذلك كفارة ايمانكم والنسبة امارة السببية وعندنا الحنث لان الكفارة
تنبئ عن ستر ما وقع من الاخلال بتعظيم ما يجب لاسم الله فينبغي ان يكون سببها ما يوجب الاخلال وهو الحنث
لكونه مفضيا اليها من حيث انه جناية لا اليمين التي انعقدت للبر وشرعت للافضاء اليه فلا ينبغي

ان يجعل سببا ومفضيا الى ما لا يجب الا عند عدم البر على ان اليمين تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى
عند وجود الكفارة لانتقاضها بالحنث غاية الامر ان الكفارة لا تتحقق بل لا يسبق اليمين وهذا يقتضى كونها
شرطا فان قلت لم لا يجوز ان يقتضى اليمين السابط بطريق الانقلاب بمعنى انها مفضية الى البر ابتداء وعند الحنث
تصير مفضية الى الكفارة فهو خلف للبر قلنا الافضاء بطريق الانقلاب خلاف الظاهر ولا يصار
اليه الا بدليل ولا دليل سوى الاضافة وهو ضعيف لاحتمال عقلية سبب الحنث واليه اشار بقوله
واذا اضيف الكفارة اليه اى الحلف فى النص المذكور فانما هو من اضافة الحكم الى شرطه كاضافة صدقة الفطر عند ما
قال الفطر عند ما شرطها وسببها راس يمونه ويلى عليه وبالجملة دلالة الاضافة على السببية ليست بامر مسلم
ولا سيما اذا وجد ما هو متعين للسببية نظرا الى ما يفيد ماله ووجهه اى وجه ما ذهبنا اليه من ان الشرط مانع
من انعقاد سببية ما علق عليه الحكم اولا ان السبب الشرعى هو المفضى الى الحكم اى الطريق المودى اليه والتعليق
اى تعليق السبب المذكور مانع من الافضاء اى من افضائه الى الحكم قبل وجود الشرط لمنعه اى التعليق السبب الذى
علق من التاثير فى المحل اى محل الحكم وذلك لان السبب كانت طالق انما يؤثر شرعا فى محله الذى هو ملك
النكاح اذا اخرج من غير تعليق بشئ واذا علق به منع عن التاثير الى حين وجوده فعند ذلك يصير تنجيزا والاسباب
الشرعية لا تنعقد قبل الوصول الى المحل اسبابا والمراد بوصوله تعلقه به عند وجود المعلق به فان المتكلم
لم يقصد تعلق موجب السبب وهو الطلاق بالمحل الذى هو ملك النكاح الا عنده فلا وصول قبله
فتسميتها قبل الوصول اسبابا باعتبار ما تؤول اليه فضعف قوله اى الشافعى رحمه الله السبب
لوقوع الطلاق قول المعلق انت طالق والشرط لم يعدم لانه ان اراد عدم اعدام ذات السبب من حيث
هى فلا يجديه نفعا وان اراد من حيث انها سبب فغير مسلم لما عرفت من منع الافضاء الى فانما اخر الحكم
يعنى لا يمنع انعقاد السبب بل يؤخر الحكم الى وجود الشرط واورد علينا انه اذا منع الشرط انعقاد
السبب والحكم معا لزم عدم افادة ما علق بالشرط شيئا فيجب ان يلغو ذكر السبب المعلق لعدم الافادة
لشئ من الفائدتين كالاجنبية اى كما يلغو ذكر الطلاق منجزا فى الاجنبية لتساويهما فى عدم الوصول
الى المحل وان كان المحل موجودا فى الاول دون الثانى واجيب عن الايراد المذكور بانه لو لم يرجح
وصول السبب المعلق الى المحل بان علق بما لا يرجى الوقوف عليه لغا جواب لو كطالق ان شاء الله
فان مشيئته تعالى فيما لا يعلم وقوعه بسبب لا يرجى العلم بها فلا يرجى العلم بوصول السبب المعلق بمشيئته
الى المحل فيلغو وغيره اى غير ما لم يرجح وصوله الى المحل من الاسباب الشرعية المعلقة بالشرط بعرضية السببية
فعلة على المفعول كالقبضة يقال لما تعرض دون الشئ وللمعرض للامر المتهيئ له وهذا هو المراد هاهنا
والياء مصدرية والاضافة من اضافة المصدر الى المفعول بواسطة حرف الجر والمعنى كون الجزاء
متهيئا للسببية بحيث لا يتوقف على شئ سوى وجود الشرط مع بقاء المحل قابلا لورود الحكم فلا يلغى
ذكر السبب ولا يعد لغوا تصحيحا لكلام العاقل فان عرضيته فائدة مرتبة على ذكره معلقا فان قلت
السبب مثل انت طالق موضوع لاثبات التطليق وعقد الطلاق شرعا واذا علق بالشرط يتاخر
حكمه بالاجماع فالتعليق لمنع الحكم ضرورة ولا ضرورة فى منع سببيته فلا يعدل عن موجب وضعه الشرعى
من غير ضرورة فينعقد قبل وجود الشرط سببا ويتاخر حكمه وايضا جواب الشرط يتضمن نسبة احد جزئيه
الى الاخر والحكم بها والاول هو المحتمل للاخبار والانشاء وكل منهما يستحيل تعليقه لانهما نوعان
من الكلام يستحيل وجودهما حيث لا كلام والشرط قد يوجد حين يكون الشارط متناهيا ونائما ولم يتكلم

ويستحيل

ويستحيل كون الانسان مخبرا ومنشئا عند ذلك فيتعين ان التعليق باعتبار الاول فالمعلق مخبر
ومنشئ عند التعليق والحكم حاصل عنده فالموقوف على دخول الدار مثلا انما هو الطلاق
لا التطليق فقوله ان دخلت الدار فانت طالق انشاء التعليق لا تعليق الانشاء اقول ان اردت
بقولك موضوع لاثباتهما شرعا انه موضوع على الاطلاق منجزا كان او معلقا فممنوع لانه لم يثبت
سببيته شرعا الا حال التنجيز خبريا وان كان انشاء فانشائى وان اردت وضعه عند التعليق
فهو محل النزاع وان اردت عند التنجيز فلا يجديك نفعا ثم الجزاء ان كان خبرا فالمعلق خبر وان كان
انشاء فانشائى فيتحقق تعليق الانشاء وانشاء التعليق معا وقولك يستحيل وجودهما حيث
لا كلام ان اردت به وجودهما تحقق مضمونهما فى نفس الامر مترتبا عليه الحكم الشرعى فلا يستحيل حيث
لا كلام وهو ظاهر وان اردت وجودهما فى الذهن والتلفظ فذلك عند التعليق ولا سهو
ولا نسيان ثمة والحكم التنجيزى نوعان ابتدائى يثبت بمجرد التكلم بسببه الذى ما علق بشئ او غير ابتدائى
يثبت بسببه الذى تعين وجوده عند تحقق ما علق به وكان المتكلم بالتعليق يصير متكلما بذلك
السبب عند تحقق الشرط فلا يستدعى حضور الذهن والتكلم الا عند التعليق وكان المعلق يقول
عند التعليق اذا تحقق هذا الشرط فليكن هذا السبب وحكمه منجزين منى واعتبر الشارع هذا منه
ورفع عنه مؤنة العقد الجديد حال وجود الشرط اكتفاء بذلك التعليق توسعة عليه فيما يحتاج اليه
من التعليقات لمصالحهم وثانيا اى وجه ما ذهبنا اليه من ان الشرط مانع انعقاد سببية
ما علق عليه الحكم ثانيا توقف السبب الذى صار جزاء على الشرط فصار السبب المعلق به كجزء سبب
فى احتياج الحكم اليه مع عدم استقلاله فى ايجابه والشئ لا يتحقق بمجرد تحقق جزء منه او للعكس فصار
الشرط كجزء سبب ومآلهما واحد والاظهر بخلاف ما قال الثالث فى التعليق به من البيع الموجل فيه الثمن و
بخلاف البيع بشرط الخيار وبخلاف البيع المضاف الى زمان كطالق غدا فان كلا منهما سبب منعقد
فى الحال اى فى حال صدوره عن المتكلم لا لمنعه مانع من الوصول الى المحل وهذا جواب عما يمكن تقريره بوجهين
احدهما المعارضة بقياس المعلق بالشرط على الاسباب المذكورة فى حكم الانعقاد من حيث السببية
بجامع الاشتراك فى كونها معلقة بحسب المعنى فالبيع بالاجل والخيار والطلاق بالغد وثانيهما النقض
بيانه ان القول بان التعليق مانع من الافضاء الى او يصير دره الموقوف على الشرط كجزء سبب
منقوض بهذه المعلقات وحاصل الجواب اما منع صحة القياس لكونه مع الفارق او منع جريان الدليل بيان
ان المعلق فى المذكورات الحكم دون السبب بخلاف المتنازع لان الاجل الذى يتعلق الموجل بالوقت المعين
انما يعتبر دخوله وروده فى المعنى على الثمن اى على لزوم مطالبته فتاثير الاجل فى تاخير المطالبة فقط
لا يعتبر دخوله على البيع الذى هو سبب لان المقصود منه تاخيرها وهو يحصل بمجرد دخوله على لزوم
مطالبة الثمن فى الحال فلا وجه لاعتبار دخوله على السبب بغير حاجة مع انه على خلاف القياس وهو
يتقدر بقدر الضرورة ولان الخيار اى شرطه انما شرع بخلاف القياس لدفع الغبن اى النقص المتوهم
فى البيع عند قلة التروى من البائع والمشترى باستيفاء النظر فى مدة الخيار لان اثبات ملك المال لا يحتمل
الخطر تعليل لكونه على خلاف القياس يعنى ان البيع اثبات الملك المال لكونه علة له شرعا واثبات ملك المال
لا يحتمل ان يعلق بما بين ان يكون وان لا يكون لصيرورته اى صيرورة الاثبات المذكور ان علق بكونه
قمارا فى المعنى لمشاركته اياه فى علة الحرمة وهو التعليق على امر لا يعلم وجوده وعدمه فاكتفى فى البيع

باعتباره أي شرط الخيار في الحكم بتأخيره إلى أن يجيز أو يرد ولم يعتبر في السبب الذي هو البيع حذرا
عن صيرورته قمارا واحترازا عن مخالفة العكس بغير ضرورة قال المص في شرح الهداية ولقائل أن يقول
القمار حرام لمعنى الخطر باعتبار تعليق الملك بما لم يضعه الشرع سببا للملك فإن الشارع لم يضع
ظهور العدد الفلاني سببا للملك والخطر في ذلك لا أثر له انتهى ومعنى كون الخطر داخلا فيه عدم
تحققه بدون الخطر فعلم أنه محقق هناك ومنتف هنا ويمكن أن يجعل نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع
وشرط والحق أنه أي اعتباره في الحكم دون السبب مقتضى اللفظ أي اللفظ الدال على خيار الشرط وهو
قوله على أني بالخيار بعد قوله بعت أو اشتريت ونحوه لأن الشرط أي الاشتراط بعلى أي بواسطة كلمة على
الداخلة على المشروط للتعليق ما بعده أي على فقط فلا يعلق ما قبله فآتيك على أن تأتيني المعلق فيه إتيان
المخاطب على إتيان المتكلم بخلاف آتيك إن آتيتني فإنه بالعكس ويرد عليه أنه خلاف المشهور غير أن المص ذكر
في شرح الهداية أن الحق أنه حقيقة للاستعلاء إذا اتصلت بالأجسام وفي غير ذلك حقيقة في معنى اللزوم
المتحقق في موارد استعماله من الشرط والمعاوضة وإذا تتبعت مواضع الشرط وجدت في الأكثر
أنه لتعليق ما بعده وقد قال تعالى يبايعنك على أن لا يشركن وظاهره تعليق المبايعة بعدم الإشراك
والمعنى إذا جاءك المؤمنات حال اشتراطهن المبايعة بعدم الإشراك كذا وكذا فبايعهن ويحتمل
أن يكون المعنى حال اشتراطهن عدم الإشراك وكذا وكذا بالمبايعة بأن يلزمن أنفسهن تلك الأشياء
على تقدير المبايعة فبايعهن ولا شك أن هذا أدعى إلى إجابته صلى الله عليه وسلم لما سألن منه
المبايعة فإن قلت عدم الإشراك على شرط صحة المبايعة لكونها عبادة لا تصح بدون الإيمان
فكيف يعلق عليها قلت المعلق إنما هو التزام الاستقامة على عدم الإشراك فكأنهن يقلن إن بايعتنا
يا رسول الله نستقيم على هذه الأشياء وأما لزوم كون الخيار معلقا على ما فهمتم فقد أشار إلى دفعه
بقوله فبعتك على أني بالخيار أي في الفسخ فهو أي الفسخ المعلق بالخيار لا البيع على ما زعم الخصم والبيع منجز
يعني لما تقرر أن الشرط يعلق للتعليق ما بعده فقط وأن المعلق ما بعده لا ما قبله لزم عدم كون البيع
معلقا بالخيار وإذا لم يكن معلقا كان منجزا لأن كلمة بعت موضوعة شرعا لتنجيز البيع ولم يوجد مانع
عن ذلك من التعليق وغيره ولا شك أنه لا يمكن جعل الخيار معلقا بالبيع وكان الفسخ الذي يجب اعتباره
بعد الخيار رضائيا لأن يعلق حرف التعليق المستفاد من كلمة على مضار لكلام المشروط
والشرط بعد على كان موجب ذلك عدم لزوم ملكه عند ذي من له الخيار فاعتبر تعليق الحكم بالخيار وإليه
أشار بقوله فتعلق الحكم دفعا للضرر عمن له الخيار لو تصرف من ليس له الخيار اعتمادا على ملكه الحاصل
في البدل الموجب من غير تعليق لأن الموجب ولا الموجب تصرف في بدله مالا وقوة بدنية وأما إذا
علق الحكم فمن ليس له الخيار عدم خروج البدل عن ملك من له الخيار منعه ذلك عن التصرف والمراد
دفع ضرر من له الخيار بعدم خروج البدل عن ملكه لو تصرف من ليس له كما زعم الشارح والحق أن الأولى
تعميم الضرر فإن تصرف المشتري إذا كان الخيار للبائع مثلا قد يكون موجبا لنقصان في المبيع بخلاف
الطلاق والعتاق متعلق بمحذوف هو حال عن فاعل لا يحتمل أي لا يحتمل إثبات ملك إبطال الخطر حال كونه ملتبسا
بمخالفة الطلاق والعتاق ولا يضر طول الفصل بالجمل الاعتراضية لظهور الارتباط فإن كلا منهما
إسقاط محض والإسقاط لا يحتمله أي الخطر لعدم صيرورته قمارا عند التعليق لأنه لنفي تعليق إثبات المال بالخطر
وإن كان العتاق إثباتا لكنه ليس إثبات مال بل هو إثبات قوة شرعية هي القدرة على تصرفات شرعية من الولايات

كالشهادة

كالشهادة والقضاء والنكاح ونحو ذلك وفي كون العتاق إثباتا مسامحة لأن الإثبات هو الإعتاق لا العتاق
فإنه خلوص حكمي عما كان ثابتا فيه بالرق وكلمة إن وصلية ولا منافاة بين كونه إسقاطا محضا وكونه إثباتا
لأنه محض إسقاط باعتبار حقيقته وإثبات باعتبار لازمه على أن المراد نفي مشابهة إثبات المال لا الإثبات
مطلقا فبطل إيراده أي الإعتاق إثبات أيضا كما أورده المحقق التفتازاني في التلويح ولما فرغ من بيان الفرق
بين البيع الموجب والمشروط بالخيار وبين السبب المعلق المتنازع فيه شرع في بيان الفرق بينه وبين المضاف
فقال والتعليق يمين قال المص في شرح الهداية لفظ اليمين مشترك بين الجارحة والقوة والقسم لغة وأما مفهومه
الاصطلاحي فجملة أولى إنشائية مقسم فيها باسم الله أو صفته يؤكد بها مضمون جملة ثانية في نفس السامع ظاهرا
أو يحمل المتكلم على تحقيق معناها فدخلت بقيد ظاهرا الغموس أو التزام مكروه كفر أو زوال ملك على
تقدير ليمتنع عنه أو محبوب ليحمل عليه فدخلت التعليقات مثل إن فعل فهو يهودي وإن دخلت فأنت
طالق وإن بشرتني فأنت حر وهي أي اليمين تعقد للبر وهو المحافظة على موجب اليمين عند الحنث إعدام
موجب المعلق بدل من البر فإن البر في اليمين التعليقية متضمن إعدام ما يوجبه المعلق الذي هو السبب الشرعي
يعني الطلاق مثلا في إن دخلت فأنت طالق لكونه منعقدا للمنع عن الدخول وإذا امتنع عن
الدخول لا جرم أنه لا يقع ما علق به وإذا لم يقع لم يقع موجبه فلا يفضي المعلق إلى الحكم الذي هو مسببه عند التنجيز
وهذا على تقدير أن يكون موجب المعلق نفس الحكم وأما إن كان غيره فالمراد به الشرط والمعنى أن التعليق
لئلا يتحقق الشرط المستلزم لوجود الجزاء الذي يكره وجوده المعلق أما الإضافة المذكورة في السبب
الشرعي المضاف إلى الزمان فلثبوت حكم السبب في وقته أي الوقت الذي أضيف إليه السبب المذكور فالمقصود
منها وجود الحكم على خلاف التعليق لا للمنع إلى السبب كما في التعليق فالمقصود من أنت حر يوم الجمعة ثبوت
الحرية فيه فيتحقق السبب المضاف قبل تحقق الوقت الذي أضيف إليه بلا مانع كالتعليق المانع من انعقاد سبب المعلق
بالشرط لما عرفت وعدم المانع مع وجود المقتضي وهو التكلم بالسبب بلا تعليق يقتضي تحققه غاية
الأمر تأخر الحكم المسبب إلى وجود الوقت المضاف الذي هو كائن لا محالة إذ الزمان من لوازم الوجود الخارجي
والإضافة إليه إضافة إلى ما قطع بوجوده وفي مثله لا يخطر الوهم من الإضافة تحقق المضاف
البتة ويرد على القول بأن اليمين إعدام موجب المعلق أنه لا يصح على إطلاقه بل قد توجب اليمين الإعدام
لما ذكر إنما يصح في المنع أي فيما إذا كان المقصود من اليمين المنع عن إيقاع ما عقدت للاحتراز عنه
أما إذا قصد بها الحمل على الإتيان بما عقدت لقصد تحصيله فلا توجب الإعدام وهو ظاهر كإن
بشرتني بقدوم ولدي فأنت حر فإن غرض المتكلم فيه حث عبده على المبادرة إلى البشارة قال الأكمل
في التفرقة بين المعلق والمضاف والقول بأن الأول يمنع السبب عن الانعقاد دون الثاني أن يقال
الفرق بينهما حاصل بالخطر وعدمه أي بأن وجود الشرط المعلق به السبب على الخطر فيجوز أن يوجد وأن لا يوجد
بخلاف الوقت المضاف إليه السبب فإنه كائن لا محالة لما عرفت وإذا كان وجود الشيء مشكوكا فيه فانعقاده
سببا أولى بخلاف الإضافة إلى الكائن لا محالة لم تورث شكا في وجود المضاف فلا يمنع عن الانعقاد شيء
لأن الأصل عدم مانع آخر فإن قلت في الإضافة يثبت الحكم في المستقبل إذا بقي المحل فأما إذا لم يبق فلا فكيف
ينعقد المضاف سببا مع التردد في وجود سببية السبب ... في وجود محل ذلك السبب قلت الأصل
في الشيء الثابت البقاء ثم إن الفرق بالخطر وعدمه يتعين كون أنت حر يوم تقدم فلان كان قدم
فلان في يوم كذا كالشرط لما في البناء على الخطر وإن سمي إضافة ... لأن أجزاء الكلام

ولا فرق بينهما معنى لتوقف الحرية في كل منهما على ما لا يعلم وجوده لان اليوم المقيد بقدوم فلان مشكوك
الوجود باعتبار قيده ويستلزم ايضا عدم جواز تعجيل الصدقة فيما لو قال على صدقة يوم تقدم فلان
اى في صدقة فرض ايجابها يوم قدوم فلان في القول المذكور وان كان كل من المقيدين بصورة اضافة
لانه لا عبرة لصورته بعد ما ظهر عدم الفرق بينه وبين المعلق بالشرط في معنى الخطر وهو يستلزم عدم انعقاد
السبب عند جايز اتفاقا وكذا يستلزم كون اذا جاء غد فانت حر كاذا مت فانت حر في انعقاد سبب
الحرية في كل منهما لعدم الخطر المانع عن الانعقاد فيمتنع بيعه قبل الغد كما يمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده
اى انعقاد اذا جاء غد كانعقاد انت حر اذا مت سببا في الحال اى بمجرد التكلم قبل مجي الغد والموت
على ما عرف من ان سبب الحرية في المدبر القول المذكور لانها تثبت بعد الموت ولا ثبوت بلا سبب
ولا سبب غيره فاما ان يجعل سببا في الحال او بعد الموت لا سبيل الى الثاني لان الموت مبطل للاهلية
وسبب التصرف لا ينعقد الا من اهله لكنهم اى الحنفية يجوزون بيعه قبل الغد والاجوبة عنه اى عن الاشكالات على
الفرق بالخطر وعدمه بالوجهين المذكورين كثيرة منها منع كون الغد كاينا لا محالة لجواز قيام القيمة
قبله ورد بانه لا يستقيم اذا كان التعليق بعد اشراطات الساعة ومنها ان الكلام في الاغلب فلا يعتبر
النادر به ورد بانه اعتراف بالايراد على ان التعليق بمثل مجي الغد ورأس الشهر غير نادر الى غير ذلك
وقيل في دفع ما ذكر من استلزام الفرق بالخطر وعدمه المحذورات المذكورة المراد بالسبب في نحو قولنا
المعلق ليس سببا في الحال اى في حال التعليق قبل وجود المعلق به العلة اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة
امور اضافة الحكم اليها كما يقال قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح او كونها موضوعة له شرعا
وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وفي حقيقة السبب ان يكون طريقا للحكم من غير تاثير ومن غير ان يضاف اليه
وجوبا او وجودا او يطلق اسم كل منهما على الآخر لما بينهما من المناسبة وفي المضاف السبب المفضي
معطوفان بعاطف واحد على قوله في نحو قولنا المضاف سبب في الحال السبب المفضي وقوله العلة على
مذهب الاخفش او من عطف الجملة على الجملة بحذف المبتدأ مع ما يتعلق به اى المراد بالسبب في نحو قولنا المضاف
سبب في الحال السبب المفضي الى الحكم من غير تاثير وهو اى السبب المفضي السبب الحقيقي واصطلاحا فلا مر وحينئذ
اى وحين اذ اختلف مورد النفي والاثبات بان نفي عن المعلق السببية بمعنى العلة واثبت للمضاف
بمعنى الافضاء على الوجه المذكور لا خلاف في المعتبرين المعلق والمضاف باعتبار النفي والاثبات فلا يتجه
انه لا فرق بينهما في الانعقاد سببا وعدمه فيما اذا كان ما به التقييد امرا كاينا لا محالة او مشكوك الوجود
فلم فرقتم بينهما الا انا لم نفرق بينهما في الانعقاد بل نفينا العلية عن المعلق ولم نثبتها للمضاف واثبتنا
الافضاء للمضاف وما نفيناه عن المعلق هذا ارتفعت الاشكالات وصدق المضاف ليس سببا
ايضا في الحال كما ان المعلق ليس سببا فيه اى بذلك المعنى اى بمعنى العلة كما عرفت الا ان الخلاف في الاحكام
حيث ان المضاف سبب اى الجاز تعجيله اى تعجيل موجب حكمه اذا كان عبادة بدنية او مالية
او مركبة منهما كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لانه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب خلافا
لمحمد رحمه الله فيما عدا المالية ولزفر في الكل والمعلق ليس سببا في الحال فلا يجوز تعجيله جزاه اى يتبع كون ما
ما ذكر رفع الاشكالات لانه لم يتحد مورد النفي والاثبات بتفرع اختلافهم في جواز التعجيل وعدمه
مسئلة من المفاهيم مفهوم اللقب وهو في اللغة النبز وفي اصطلاح النحاة قسم من العلم والاعلام
على ثلثة اضرب اسم وهو ما لا يقصد به مدح ولا ذم كزيد ولقب وهو ما يقصد به احدهما كبطة وقفة

في الذم

في الذم ومصطفى ومرتضى في المدح وكنية وهو المصدر بالاب او الام او الابن او البنت كابو عمرو
وام كلثوم وابن آوى وبنت وردان والمراد باللقب ههنا ما ليس بصفة فمعناه اى مفهوم اللقب الكل الا
الخاملة وشذوذ كمنداد من المالكية والدقاق والصيرفي وابي حامد من الشافعية وهو اى مفهوم اللقب افادة نفي الحكم
اى نسبة نقيض حكم مسمى معبر عنه اى عن ذلك المسمى باسم حال كون ذلك الاسم علما او جنسا الى ما سواه متعلق افادة
اى ما سوى ذلك المسمى المعبر عنه باسم وهو المسكوت عنه على ما عرفت في ساير المفاهيم مثل في الغنم زكوة ينفي
عن غير الغنم وقد يقال العلم بدل اللقب كعبارة الحنفية التخصيص على الشي باسم العلم لا يدل على نفي الحكم ولعل المراد
اى ما يعم نوعيه علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس وهو ما ليس بصفة والمقول في نفيه عدم المخرج للقول به كما مر في نفي مفهوم
المخالفة ويلزم ظهور الكفر معطوف على ما فهم من السياق كانه قال نفوه لعدم ويلزم ظهور الكفر وذكر
الظهور لان عند القايل به ظني مبني على الظاهر من نحو محمد رسول الله لكون مفهومه على القول به نفي رسالة غيره
ظاهر الانقضاء لان القول به لا يستلزم اعتباره في جميع المواد بل اذا لم يكن قرينة صارفة ولزوم الكفر وهو
بقرينة ظاهر الكلام قبل التامل يعتد ذلك على القول به وفلان موجود اى يلزم ظهور الكفر من نحو فلان موجود
يعني نفي وجود الحق سبحانه وتعالى وهو اى ظهور الكفر في كونهما منتف بالاتفاق قطعا فالقول به باطل قطعا وقع
الالزام به للدقاق في مجلس النظر ببغداد قيل هذا اذا لم يكن للتخصيص فايدة اخرى والا لجاز ان يقصد بها الاخبار به
ولا طريق اليه سوى التصريح بالاسم ورد بانه اعتراف بانتفائه رأسا لان هذه الفايدة حاصلة في جميع الصور
فما الدليل واستدل على نفيه بلزوم انتفاء القياس على تقدير اعتباره وانتفاؤه باطل وذلك لان النص الدال
على حكم الاصل ان نفاه دل حكم الفرع ثبت الآخر بالنص لا بالقياس والا فان يدل مفهوم اللقب على نفي الحكم
عن غير المذكور او لا وعلى الاول ينتفي القياس لانتفاء ثبوته للفرع وعلى الثاني يثبت المدعى وانت خبير بان اللازم
انتفاء القياس فيما اعتبر فيه مفهوم اللقب لا مطلقا والجواب عنه اى عن الاستدلال المذكور ان القياس يستدعي مساواة
الفرع للاصل في علة الحكم واذا ظهر المساواة قدم القياس على المفهوم اللقبي اذ القايلون به قايلون بتقديم القياس
عليه لزيادة قوته اى القياس على المفهوم اللقبي كما اذا ظهر اولوية المسكوت من المنطوق في المناط
فانه عند ذلك لا مجال لمفهوم المخالفة بالنسبة اليه اصلا لثبوت مفهوم الموافقة له قالوا اى القايلون بمفهوم
اللقب لو قال قايل لمن يخاصمه ليست امي زانية افاد قوله هذا نسبته اى الزنا الى امه اى ام المخاصم لتبادره الى الفهم ولذا
قال مالك واحمد رحمهما الله يجب الحد على القايل اذا كانت عفيفة ولولا ان تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما
عداه لما تبادر الى الفهم اجيب بانه اى التبادر المذكور من قرينة الحال وهو المخاصم الذي هو مظنة الاذى والتقبيح
قلت ولولا ذلك التقصد لكان ذكر الشريفة المذكورة اجنبيا لا يليق بمقام الخصام مسئلة النفي في الكلام المفيد للحصر
على الحصر المستفاد بانما كانما زيد قايم وانما العالم زيد وانما ضربت عمرا يوم الجمعة لغير الآخر اى النفي المذكور
مختص بما يقابل الجزء الآخر من الكلام كالقيام وزيد ويوم الجمعة في الامثلة المذكورة وما يقابلها المنفي كالقعود
وعمرو ويوم غير الجمعة قيل انفهام النفي المذكور بالمفهوم المخالف قاله ابو اسحق الشيرازي وقيل بالمنطوق
وقايله القاضي ابو بكر والغزالي وهو الارجح ونسب للحنفية اليهم كقوله تعالى لعادوا لما نهوا عنه عدم
اى عدم النفي المذكور اى الحصر فانما زيد قايم لا يفيد الحصر عندهم بل هو كانه قايم ان اراد ان زيدا قايم في عدم
الدلالة على نفي غير القيام وكلمة ما زايدة الحقت بان لمزيد التاكيد فقط قيل وهو مختار الآمدي وابي حيان
ونسبه البعض ونسبه الى الحنفية صاحب البديع وتعقبه المص بقوله وقد يكثر منهم اى الحنفية نسبته
اى الحصر الى انما كما في كشف الاسرار والكافي وجامع الاسرار وغيرها وايضا يؤيد ذلك انه لم يجد احد من الحنفية

بمنع افادتها اى انما الحصر فى الكستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرط النية فى الوضوء بان الوضوء عمل ولا عمل الا بالنية لان كلمة انما تفيد الحصر كما والا وكلام على صحة الاستدلال بل انما اجابوا بتقدير الكمال او الصحة لانه لو لم يقدر مثل ذلك لم يصح الكلام للقطع بوجود العمل بلا نية كعمل الساهى فالمراد لا كمال للاعمال او لا صحة لها الا بالنية وكمالها ان يترتب عليها الثواب ان كانت من العبادة او الاثر المطلوب منها ان كانت من المعاملات وهو اى تقدير الكمال او الصحة الحق ويحتمل ان يكون المعنى ان العدول عن المنع المذكور الى التقدير فى الجواب هو الحق ثم انه ورد على تقدير الصحة ان نفى صحة الاعمال مطلقا بدون النية غير مسلم كيف والوضوء عندهم يصح بدونها فاشار الى الجواب بقوله ولا يصح الوضوء عبادة الا بالنية يعنى المراد من الاعمال العبادات على اعتبار تقدير الصحة فان قلت الاعمال جمع محلى باللام وهو من صيغ العموم قلت العموم ليس بمراد قطعا لان الاعمال العادية لا مدخل للنية فيها ولا سيما السيئات ثم تبين ان الوضوء الذى يتوقف عليه الصلوة انما هو مطلق الوضوء لا المقيد بوصف العبادة بقوله لكن منعوا اى الحنفية توقف الصلوة على وضوء هو عبادة كما فى التروك كستر العورة وتطهير الثياب وغير ذلك اى لم يتوقف الصلوة على وضوء هو عبادة كما لم يتوقف على ستر هو عبادة بل يتوقف على مطلق الستر سواء كان عبادة بمقارنة النية او لا قيل عدم منعهم ليس تسليما منهم افادة انما الحصر بل لان الحصر مسلم لكونه مستفادا من عموم الاعمال باللام فالمعنى كل عمل بنية وقد عرفت ان العموم ليس بمراد قطعا على ان الكلام فى معرض التأييد لا الحجة لان المستند فى قول الحنفية بالحصر انما هو النقل لا يفهم منه المجموع مبتداء وخبر نحو تسمع بالمعيدى خير من ان تراه لعدم فهم المجموع من النفى والاثبات منه انما حجة لنا فكان انما موضوعا له اى للمجموع لان فهم المعنى من اللفظ من غير احتياج الى قرينة دليل الوضع وكون كل المفهوم افادة النفى منفيا فى انما لا يستلزم نفيه اى نفى النفى الذى تضمنه الحصر او نفى الفهم المذكور جواب سوال تقديره دلالة انما على النفى والاستثناء غير مستقيم لان الموضوع المفهوم للنفى كلمة لا وكونها الا انما لان موجب الاشعار بكسر الجيم الوضع جزاء اى وضع لفظ بكل وضع لشيء من العلم بالوضع لا الوضع بشرط لفظ خاص كما والا حتى اذا لم يوجدا لم يوجد الاشعار وكون فهم المجموع من النفى والاثبات فى انما لا يستلزمه اى وضعها لجوازه اى فهمه بالمفهوم المخالف لا ينفى الظهور خبر المبتداء يعنى ان جواز انفهامه بطريق المفهوم احتمال فلا ينفى ظهور منطوقيته المستفاد من مبادرة الى الفهم عند سماع كلمة انما ولو ثبت فهمه بالمفهوم كان ذلك الفهم بمفهوم اللقب لعدم احتمال غيره من المفاهيم وهو ظاهر وهو اى مفهوم اللقب منفى باتفاق الجمهور قال المحقق التفتازانى النفى مفهوم لا منطوق ويدل عليه امارات مثل جواز انما زيد قائم لا قاعد كما لا ف ما زيد الا قائم لا قاعد وان صريح النفى والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما انتهى وصرح الشيخ عبد القاهر واختاره المحقق دون انه لا يحسن الجمع بين لا العاطفة وبين النفى والاستثناء لا فى انما لا نفى الصحة وتصريح السكاكى بعدم الصحة متعقب وفى الكشاف فى قوله تعالى زين للناس الآية اى المزين لهم حب ما هو الا الشهوات لا غير واما استعمال صريح النفى والاستثناء عند الاصرار دون انما فلان صريح الخطاب المصر عليه يختار ما يدل عليه دفعه قطعا ونحن نعرف بان دلالة انما عليه ظنية كيف والا لما وقع الخلاف فى افادتها ذلك وانما الحصر المستفاد باللام الاستغراقية المفيدة للعموم اى عموم الجنس الذى دخلت عليه وهو احد جزئى الكلام والجزء الآخر اخص حال عن اللام او العموم اى دال ان الجزء الآخر اخص من المحلى باللام كالعالم والرجل زيد فان كل واحد منها دخل اللام للعموم والجزء الآخر وهو زيد اخص منه مطلقا تقدم او تأخر حال اخرى عن المذكور والضمير للآخر فلا ينبغى ان يختلف فيه جواب انما والضمير المجرور للحصر

ولو نفى المفهوم كلمة لو وصلية اشار الى ما قال المحقق التفتازانى من ان كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا مما لا ينبغى ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفى اصلا انتهى وحاصل تحقيق الحصر فى هذا المقام ان تقدم الوصف مبتداء على الموصوف الاخص خبرا له يفيد قصره على الموصوف للعدول عن الترتيب الطبيعى وهو تقدم الذات على الوصف لان المراد بالعالم والصديق هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة العهد والحكم بالاتحاد بين الجنس المستغرق وزيد انما يكون بادعاء انحصاره فيه بتنزيل ما عداه منزلة العدم انتهى ويدل على ان الحصر فى صورة تقديم الوصف فقط وصرح المحقق التفتازانى بان افادة الحصر عند كون المبتداء معرفا ظاهرا فى العموم صفة كانت او اسم جنس وكون خبره ما هو اخص منه مما لا خلاف فيه بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء ولا خلاف فى عكسه ايضا غير ان القاضى عضد ذكر ان الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به واذا وقع مسندا قصد به ذات ما موصوفة به وهو عارض الاول انتهى وذلك لانه على الاول يراد به الذات الموصوفة بالوصف العنوانى وعلى الثانى يراد به مفهوم ذات ما موصوفة بهذا الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة واتحاد زيد مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارضه فانه لا يمتنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها معه كذا افاده المحقق التفتازانى ثم قال والحق ان ما ذكره فى الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا كما فى العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا هذا وكلام المصنف مشعر بان الحصر المستفاد فيه اتفاقا ليس بطريق المفهوم بل هو مستفاد من خصوصية الهيئة الحاصلة من المبتداء المعرف باللام الظاهر فى العموم مع اخصية الخبر حقيقة او مجازا عرفيا ويحتمل ان يكون المعنى لا خلاف فى ثبوت المفهوم فى هذه الصور ان لم يتحقق فى غيرها والله اعلم بخلاف صديقى زيد اذا اخر صديقى نحو زيد صديقى لانتفاء عمومه اى عموم صديقى لان عمومه انما كان عند التقدم للعدول عن الترتيب الطبيعى كما ذكره القاضى وقد عرفت ما حققه المحقق التفتازانى ويندرج الحصر المذكور فى بيان الضرورة عند الحنفية فان قلت قد صرح بان اقسام بيان الضرورة كلها دلالة سكوت وقوله اذ ثبوت الجنس الثابت برمته اى بجملته لواحد بحيث لا يوجد فى غيره حصة منه بالضرورة ينتفى عن غيره يدل على انه مدلول اللفظ هو ثبوت الجنس الخ قلت الحصر المذكور مركب من جزئين اثبات ونفى واللفظ ناطق بالاول فقط واليه اشار بقوله وثبوت الجنس برمته لواحد والثانى ثبت بالضرورة اى الجنس بجملته معه واليه اشار بقوله بالضرورة ينتفى عن غيره فالدال عليه امر معنوى اعنى ثبوت الجنس برمته للواحد بقى ان كونه دلالة سكوت يقتضى ان يكون للسكوت مدخل فيها وهو غير ظاهر اللهم الا ان يقال ان قولنا العالم زيد انما يدل على الحصر لسكوت المتكلم عن ذكر غير زيد معه وعند ذلك يتحقق ثبوت الجنس برمته لزيد ويرد عليه انكم حكمتم فى آية للفقراء المهاجرين بان دلالتها على زوال ملك المهاجر اشارة النص وكذا فى جواز الاصباح فى آية احل لكم ليلة الصيام الرفث ولا فرق بين الحصر المذكور وبينهما ويمكن ان يفرق بمدخلية السكوت وعدمها فتامل وقوله ثبوت الجنس مبتداء خبره ينتفى وبرمته حال عن الجنس وبالضرورة متعلق بينتفى ويمكن ان يجعل جملتين بان يكون لواحد خبر ثبوت الجنس وضمير ينتفى للجنس والاصل انهما اسمية وفعلية اختير الفصل وفيه بعد وبكون الحنفية مثله اى مثل القول بالحصر المذكور منها فى نفى اليمين عن المدعى بقوله عليه الصلوة والسلام واليمين على من انكر فى الهداية جعل جنس الايمان على المنكرين

وليس وراء الجنس شيء انتهى وغيره اى وفى غير نفى اليمين والتشكيك فى افادة كون العالم زيد الحصر بتجويزه كونه
اى الجنس لواحد كزيد ولاخر كعمرو وعدم تسليم كونه برمته لواحد غير معقول بل التمسك بكسب
الفحول وقد يكون نفيه اى نفى الحصر المذكور واثباته مفهوما ومنطوقا فهذه ثلثة مذاهب وابعد
اثباته منطوقا لعدم النطق بما الكل اى بما يدل على نفى العلم عن غير زيد مثلا وعلمت انما ان لا اثر له
اى لعدم النطق انه لنفى المعهود كما ولا بعد وجود موجب الاشعار منه ومنع انما للجمع النفى والاثبات
بل وجه اى وجه هذا الاستبعاد عدم اللفظ مشعر انه النفى او الجمع باعتباره لان اللام فى العالم
زيد للعموم وشمول اللفظ جميع افراد المستغرق فقط فليس النفى جزء مفهومها لكنه يلزم لما ذكره بقوله فانما
ثبت النفى عن الغير حال كونه لازما للاثبات اى اثبات الجنس برمته لواحد او لاثبات النفى المذكور
والاضافة بادنى ملابسة بخلاف انما فانه متبادر منه النفى كالاثبات وما نسب الى المنطقيين
من جعلهم اياه اى واللام التى للعموم جزئيا اى غير مستغرق لافراده لعدم اعتبارهم اللام سور الكلية
بنفيه خبر الموصول والضمير المنصوب له والمرفوع قوله ما حق للمنطق من ان السور ما دل على كمية افراد
الموضوع كلا او بعضا ولا شك ان اللام تدل فيه واللام مستور بسور الكلية فهى كلفظ كل التقسيم الثانى
من التقسيمات المذكورة فى عنوان هذا الفصل باعتبار ظهور دلالته اى اللفظ المفرد ومراتبها فى
الظهور الى ظاهر ونص ومفسر ومحكم متعلق بمحذوف تقديره التقسيم الثانى تقسيم اللفظ باعتبار ظهور
دلالته الى ظاهر وكذا وكذا فتأمل والحنفية اى فقال متأخروهم ما ظهر معناه الوضعى قد عرفت
ان الوضعى ما للوضع مدخل فيه فدخل المعنى المجازى ايضا بمجرده اى ظهر وفهم من غير خفاء بمجرد سماع اللفظ
ظاهر هذه العبارة خروج المجاز لان ظهور معناه بالقرينة لا بمجرد اللفظ لكن يجوز ان يكون المراد
بمجرد اللفظ مع ما لا بد منه فى دلالته من غير احتياج الى امر مستقل منه كلام او دليل عقلى واما القرينة
فهى كالعلم بالوضع فى فهم الموضوع له من اللفظ قال ابن ابى حاجب دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد
او بالعرف كالغائط انتهى وقد فسر القاضى مراده بقوله كالاسد للحيوان ولما يعرف الاستعمال
كالغائط للخارج المستقذر وقال المحقق التفتازانى ههنا وظاهر كلام المص انه قوله اما بالوضع
او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الامدى محتملا لغير معناه الظاهر احتمالا مرجوحا
ان لم يسبق الكلام له اى لمعناه اى لم يسق معناه المقصود الاصلى من استعماله قال سلمنا المعنى
وغيره المقصود قيده بالاصلى لئلا يتوهم ان المراد نفى كونه مقصودا مطلقا وهذا هو الموعود
بقوله كما سيذكر عند تعميم المقصود الاصلى وغيره فى عبارة النص فهو اى اللفظ بهذا الاعتبار
اى باعتبار ظهور معناه الوضعى بمجرده الظاهر اى المسمى به ووجه التسمية ظاهر وباعتبار ظهور
ما سيق له مع احتمال التخصيص والتأويل النص احتمال التخصيص فيما اذا كان عاما واما التأويل فهو
يتحقق فى العام والخاص وفائدة تخصيص الشارح اياه بالخاص والتأويل من اولت الشئ صرفته ورجعته
وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والنص من نصصت الشئ رفعته
سمى به لارتفاعه بالنسبة الى الظاهر ويقال النص ايضا لكل سمعى اى لكل لفظ سمع من الشارع
سواء كان ظاهر المعنى او لا ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر التفسير مبالغة الفسر وهو الكشف
فيراد به كشف لا شبهة فيه ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام
على غير الظاهر بلا جزم فتعلق الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله

احتمالا

احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل اصلا غير انه يحتمل ان ينسخ ويقال المفسر ايضا لكل ما بين المراد
بقطعى ما فيه خفاء من الاقسام الآتية للفظ باعتبار خفاء معناه الوضعى ما عدا المتشابه منها لما هو
المختار من ان المتشابه لا يلحقه البيان فى هذه الدار وهو الخفى والمشكل والمجمل واعترض الشارح
على المص بما حاصله ان كلام المص يدل على ان بين المعنيين عموما من وجه لاجتماعهما فيما لا يحتمل الا
النسخ وقد كان له خفاء ازيل بقطعى وافتراق الاول عن الثانى فى غير محتمل لم يكن له خفاء من الاصل
والثانى عن الاول فيما بين بقطعى وهو يحتمل غير النسخ وكلام فخر الاسلام على خلافه حيث قال واما
المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قطعى
فانسد باب التأويل والتخصيص انتهى لانه يدل على ان له معنى واحدا يعم ما لا يحتمل من الاصل وما لا يحتمل
بعد البيان وكذلك يدل على خلاف ما فى الميزان من ان المفسر كما يقع على ما كان مكشوف المراد من الاصل
بان لا يحتمل الا وجها واحدا يقع على المشترك والمشكل والمجمل الذى صار مراد المتكلم منه معلوما للسامع
بواسطة انقطاع الاحتمال والاشكال انتهى وانت خبير بان المص لم يصرح بالنسبة بين المعنيين وكلام المتن
موافق لما فى الميزان فانه وان لم يصرح بكونه مكشوف المراد من الاصل لكنه يفهم بقرينة المقابلة
وكونه من اقسام ظاهر الدلالة ولا محذور فى ان يخالف فخر الاسلام اذا وافق غيره على انه يجوز
ان فخر الاسلام لما راى ان لفظ المفسر يستعمل تارة فى هذا وتارة فى ذاك جعله بازاء ما يعمهما اصطلاحا منه
ولا مشاحة فيه وان بين المراد بما فيه خفاء من الاقسام المذكورة بظنى كخبر الواحد وبعض
الاقيسة فمأول ذكره تقريبا وتسهيلا لما بين منه المراد ومع عدمه اى وباعتبار ما سيق له
مع عدم احتمال غير النسخ ومع عدم احتماله ويفهم هذا من سياق الرقى من الادنى الى الاعلى ويحتمل ان يرجع
ضمير عدمه الى مطلق الاحتمال وبنفى المطلق يحصل المقصود فى زمانه صلى الله عليه وسلم قيده بذلك الزمان
لان احتمال النسخ لا يتصور بعد موته صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحى فجميع السمعيات متساوية فى عدم احتماله
بعده كما سيذكره المحكم ولا يخفى وجه التسمية وهو حقيقة عرفية مختصة بالاصوليين فى المحكم لنفسه وهو ما لا يحتمل
النسخ لا فى زمانه ولا فى غيره كالآيات الدالة على وجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته والدالة على الاخبار
عما كان او سيكون عند الجمهور لامتناع التغير فى مدلولاتها ولزوم الكذب والكل من الاقسام الاربعة
وغيرها من السمعيات بعده صلى الله عليه وسلم محكم لغيره وهو انقطاع الوحى فان قلت قولنا الكل يشمل المحكم لنفسه
ايضا قلت فليشمل غاية الامر لزوم كونه محكما لنفسه ولغيره يلزمه اى لفظ المحكم عند اطلاقه على المحكم لغيره
او يلزم المحكم لغيره عند اطلاق لفظ المحكم عليه التقييد بقيد لغيره عرفا اصوليا تمييزا بين الصنفين فى اللفظ
بعد اشتراكهما فى المعنى اللغوى وهو الاتقان اى زوال الاحكام المنافى للتغير والتبديل وانما لزم التقييد فى
الثانى لان الاول الكامل من الاحكام فينصرف المطلق اليه ثم قيد زيادة الوضوح فى النص
على الظاهر بكونه مسوقا له وفى المفسر بكونه لا يحتمل التأويل والتخصيص واما فى المحكم فنقول ظاهر لان عدم
احتمال النسخ لا يؤثر فى زيادة الوضوح واجيب بان المراد بزيادة الوضوح فيه لازمها وهو
زيادة القوة ثم اذا كانت الاقسام متمايزة بقيود متباينة فهى متباينة هذا على ما هو المشهور عند
المتأخرين من شرط فى الظاهر عدم السوق وفى النص احتمال التخصيص والتأويل اى احدهما وفى المفسر عدم
احتمال النسخ واما مقتضى كلام المتقدمين من ان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد سواء سيق له او لا
وفى النص فيها السوق احتمل او لا وفى المفسر احتمالهما احتمل النسخ او لا على ما يجيء ولا يشترط الاجماع

فى عدم

اى اجتماع قسمين منها فاكثر في لفظ واحد بالنسبة الى ما سيق له وعدمه عطف على الموصول والضمير له والمراد
بعدمه ما لم يسق له من باب ذكر اللازم وارادة الملزوم مع ظهور القرينة ويجوز ان يكون عدمه على صيغة
الماضي من خواص عدمه اذا لم يجده فيكون معطوفا على صلة الموصول والضمير للسوق فتدبر ولا تدافع بين
امكان الاجتماع ولزوم التباين بين الاقسام لان ذلك باعتبار المعنى الواحد وهذا باعتبار المعنيين
كما يعده المثل واحل الله البيع وحرم الربا رد البعض من المثل بعد عائدا الى المبدل للعلم الواضح
معضيته منها ظاهر النص المذكور ظاهر في الاباحة والتحريم اذ لم يسق لذلك اى الاباحة والتحريم
نص خبر بعد خبر باعتبار معنى مفهوم منه خارج عن منطوقه هو اى ذلك الخارج رد لتسويتهم المفهوم من
قولهم انما البيع مثل الربا فان وضع اللفظ غير مسوق له ولازمه المدلول التزاما هو المسوق له فانكحوا
ما طاب لكم الآية اى ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل اى في حل اصل النكاح لان
اللام للاباحة نص باعتبار معنى خارج عن المسمى هو قصره اى النكاح او الناكح على العدد المذكور اذ السوق له اى
العدد او القصر عليه اذ الحل قد كان معلوما قبل نزوله لما ارتد ذلك ذكره بعد خوف الجور وترك العدل
في اليتامى المدلول بقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا في اليتامى فكأنه يقول اتركوا ازواج اليتامى
عند خوف ذلك فان لكم سعة في غيرهن الى هذا الحد فيجتمعان اى القسمان كالظاهر والنص دلالة
تمييز عن نسبة الفعل الى فاعله يعني المراد اجتماع الدلالتين كيف والدال واحد لا يتصور فيه
الاجتماع الا باعتبارها ثم القرينة تعين المراد بالسوق فلا اشتباه على المخاطب بسبب اجتماع الدلالتين
وهو اى المراد بالسوق المدلول الالتزامي فيما تقدم من المثالين فيراد المعنى الآخر الذي هو ملزوم
ذلك الالتزامي معنى حقيقيا للفظ لكونه مسماه لا يراد معنى اصليا مقصودا بالسوق اعني بالآخر الحقيقي
المعنى الظاهر ويصير المعنى النصي مدلولا التزاميا لمجموع الظاهرين في قوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربا فعلم ان النص قد يكون مركبا من جملتين فلا ينبغي تعيد المقسم بالافراد ومثال احتمال
النص على الظاهر قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم لكون معناه الحقيقي هو المسوق له واحتماله
التخصيص بما عدا الصبيان والمجانين وكل لفظ سيق لمفهومه الحقيقي المحتمل للتخصيص او التأويل
الظاهر مراده بمجرده معطوف على خبر المبتدا اعني يا ايها الناس الخ واما الظاهر فلا يتعدد
على النص اذ لا بد في كل مادة تحقق فيها ظاهر ان يساق اللفظ لغرضه ويمنع ملك الكلام عن مقصود
اصلي يساق له فان كان مسماه لم يكن هناك غير النص وان كان غيره فلم ينفرد الظاهر عنه ومثلوا
اى المتأخرون للمفسر كالمتقدمين اى كما مثل المتقدمون بقوله تعالى فسجد الملائكة الآية ويلزمهم اى
المتأخرين على ما ذهبوا اليه من اعتبار التباين بين الاقسام واحتمال النسخ في المفسر ان لا يصح
تمثيلهم هذا لاحتمال عدم النسخ لكونه من الاخبار وثبوته اى احتمال النسخ معتبر في المفسر للتباين المعتبر بين
الاقسام على رأيهم فانما يتصور المفسر اى تحققه بعد اعتبار احتمال النسخ فيه في لفظ يفيد حكما اى في لفظ يفيد حكما
شرعيا لا يمكن نسخه بخلاف المحكم فانه يتحقق في الاخبار ايضا كقوله تعالى والله بكل شيء عليم لانه اى
المحكم بتقدير المضاف نفيه اى نفي احتمال النسخ والنفي متحقق في الاخبار والاولى ان يذكر في تمثيل المحكم
نحو قوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر امتي الدجال لا يبطله
جور جائر ولا عدل عادل فحقق من حديث اخرجه ابو داود ووجه الاولوية ان مقصود الاصولي بالذات
هو بيان انواع ما يدل على الحكم الشرعي وقال المتقدمون من الحنفية المعتبر في الظاهر ظهور المعنى الوضعي

بمجرده اى بمجرد اللفظ الدال عليه وقد مر بيانه سيق له اولا اى سواء سيق اللفظ لذلك الوضعي اولا
والمعتبر في النص ذلك اى الظهور المذكور المتحقق في ضمن السوق وعدمه مع ظهور ما سيق له اذا كان
ما سيق له غير معناه الوضعي كآية الربا وعدد النساء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر المعتبر عدم
الاحتمال لهما مع ظهور معناه الوضعي والمسوق له سواء احتمل النسخ اولا والمعتبر في المحكم عدم اى عدم
احتمال النسخ مع ظهور ما ذكر وعدم احتمال التخصيص فهي اى الاقسام متداخلة لكون الاول يعم الثلاثة
الباقية والثاني الباقيين والثالث الرابع وقول فخر الاسلام في المفسر الا انه يحتمل النسخ يفيد للمتأخرين
في اعتبارهم التباين بينها لانه لا وجه لاعتبار التباين بين المفسر والمحكم دون غيرهما واليه
اشار بقوله اذ لا فصل في الاقسام في اعتبار التباين وعدمه وبه اى بقول فخر الاسلام هذا
بعد نفي اعتبار التباين بين الاقسام عن كل المتقدمين لان الظاهر عدم مخالفته لهم ولعدم اعتبار التباين
بينها مثلوا اى المتقدمون النص اى صوروه بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا الزاني بحذف العاطف او
بسردهما على طريق التعداد ويؤيد الاول ذكره في قوله والسارق وبالامر باظهار اداة العطف في
المعطوف عليه اشارة الى نحو الامر والنهي باعتبار كونها متميزين عن الامثلة المذكورة مع ظهورها
اى معنى سيقت له كل واحد من المذكورات اى مثلوا بها مع علمهم بكونها نصوصا باعتبار معانيها
الظاهرة لكونها مسوقا لها فعلم ان المعتبر في الظاهر عندهم ظهور المعنى سواء كان مسوقا له اولا فالظاهر
اعم من النص لا مباين له واقتصر بعضهم اى المتقدمين في تمثيل النص على اباحة العدد في ذكر مثنى الى رباع
ولم يذكروا فانكحوا الى مثنى وفي تمثيل النص على التفرقة بين البيع والربا على ذكر حرم الربا ظنا منه ان النص
انما هو مثنى وثلاث ورباع في الاولى وحرم الربا في الثانية والحق ان كلا من انكحوا واسم العدد لا يستقل
الا بملاحظة الآخر وكذا الحكم في احل الله البيع وحرم الربا لا يستقل نصا على التفرقة الا بملاحظة
الآخر فالمجموع هو النص وذلك لان التنصيص على عدد معين باعتبار خاص لا يحصل بمجرد ذكر العدد من غير
ذكر المعدود والحكم وكذا التنصيص على الفرق لا يحصل بمجرد بيان حرمة الربا بدون ذكر حل البيع
وقالت الشافعية الظاهر ما اى لفظ له دلالة ظنية ناشئة عن وضع كالاسد للحيوان المفترس وعلى
هذا فالنص ما له دلالة قطعية او عرف كالغائط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان في الاصل
للمكان المطمئن من الارض وان كان الدال المذكور مجازا باعتبار اللغة يعني ان لفظ الغائط كان في
اللغة موضوعا بازاء المكان المطمئن الذي هو محل عادة للخارج المستقذر وباعتبار هذه العلاقة
كان يستعمل فيه مجازا ثم صار لكثرة الاستعمال فيه موضوعا عرفا فان استعمل فيه باعتبار الوضع العرفي
كان حقيقة وان بني الكلام فيه على الوضع اللغوي واستعمل فيه باعتبار تلك العلاقة كان مجازا
لغويا وقوله عن وضع الى ان كان من تمام الحد لئلا يخرج المجاز عن التعريف وان كان اشارة
الى التقسيم بعد تمام الحد يلزم ان التقسيم فيه لا يكون حاصرا او يستلزم كونه ظاهر الدلالة ان يحتمل احتمالا
مرجوحا غير المعنى الظاهر والا لزم كونه قطعي الدلالة على المعنى الظاهر وهو قسم من النص عند الحنفية
اى الذي هو ظاهر عند الشافعية منه ما هو نص عند الحنفية فالخلاف متعلق بالاصطلاح فقولهم النص
والمعنى من المسمى بالنص عندهم ويجوز ان يخرج فالحكم الظاهر قسما منه وما كان واحد
يتجه ههنا سوال وهو ان ما دل على المعنى ظنا قد لا يكون مسوقا له ولا ظاهرا منه بمجرده فيهما معا
في النص عند الحنفية مع الدلالة الظنية فكل نص والظاهر عنده عكس فالظاهر اعم من النص وكيف يكون

الاعم قسما من الاخص اراد بعمد الاعم ما يستفاد من قوله وهو اى ماله دلالة ظنية ما اى لفظ كان
سوقه لمفهومه ولا شك ان النص كما يكون سوقه لمفهومه كذلك يكون لغير مفهومه كآية الربوا فى التوقيف
والجملة اما حال عن قوله هو او مستانف لبيان المحكوم عليه بالقسمية وهذا على راى المتقدمين واما على
راى المتاخرين فالنص اعتبر فيه احتمال التخصيص والتاويل فالظاهر بعد القيد المذكور يكون ايضا
اخص منه الا ان مادة الافتراق ح تخص بما سيق لغير مفهومه بخلاف الاول فان المفسر والمحكم ايضا
مادة الافتراق فان قلت هل يجوز ارجاع المرجوع اليه الى النص قلت لا لانه ح يكون الظاهر على
الاطلاق قسما من النص لعدم ما يقيده مع انه مضى تفسيره قريبا ولا يحتاج الى التفسير ثانيا وليس من داب
المصنف مثل هذا التكرار ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال كيف يكون ظاهر الشافعية قسما من نص
الحنفية مع تصريحهم بقطعية دلالة النص اى دون لا حنا فاه عنهما بقوله واذا اختلفوا اى الحنفية والشافعية
فى قطعية دلالته اى النص وظنيتها اى دلالته ثم اشار وجه التوفيق بقوله والوجه انه اى الخلاف
والنزاع المذكور لفظى اى منسوب الى اللفظ باعتبار ما يوهم ظاهره ولا خلاف فى المعنى لعدم اتحاد
مورد القطع والظن فالقطعية التى ذكرها الحنفية للدلالة اى لدلالة هذا القسم من النص على معناه
والظنية التى ذكرها الشافعية باعتبار الارادة اى الدلالة من الارادة فان دلالة اللفظ الموضوع على معناه
بعد العلم بالوضع لا ينفك عنه قطعا بخلاف ارادة ما وضع له فانه قد يصرف عنه الى غير الظاهر
الى ما تعينه القرينة فلا خلاف فى المعنى هذا ويرد عليه ان القطعية باعتبار الدلالة لا تخص النص
بل الظاهر ايضا دلالته قطعية بالتاويل المذكور والاحتمال باعتبار الارادة فتدبر واستمروا اى المشايخ بعد
على ايراد الماول قرينا له اى الظاهر فيقال الظاهر والماول كالخاص والعام اى كما استمر الاصوليون
على ايراد العام قرينا للخاص لافادة المقابلة بين الظاهر والماول فيلزم فى الظاهر عدم الصرف
اى لما جعلوا الظاهر مقابلا للماول لزم ان اعتبر فى مفهوم الظاهر عدم الصرف عن معناه بعد العلم
الظاهر بحسب المقابلة فان الصرف عن الظاهر معتبر فى مفهوم الماول والا اى وان لم يعتبر عدم
الصرف فى الظاهر اجتمعا اى الظاهر والماول فى لفظ واحد والمتقابلان لا يجتمعان بيان
الملازمة ما اشار اليه بقوله اذ المصروف اى اللفظ الذى صرف عن معناه الذى دلالته عليه
ظنية الى معنى يحتمله احتمالا مرجوحا لدليل يقتضيه لا يسقط دلالته عن المعنى الراجح يعنى ان دلالته
عليه بعد الصرف لم تتغير عن حالها لان الصرف باعتبار الارادة فقط كما عرفت واما الدلالة
وفهم المعنى فلا يتصور ان يصرف عنها بعد العلم بالوضع فيكون اللفظ المصروف عن الظاهر
باعتباره اى كونه دالا على الراجح ظاهرا لصدق تعريفه عليه لان المفروض عدم اعتبار ما يحصل
التقابل فى مفهومه وباعتبار الحكم بارادة المعنى المرجوح الذى كان يحتمله احتمالا مرجوحا ماولا
فعلم انه لا يحصل التباين بين القسمين الا باعتبار الصرف وجودا وعدما فى مفهوميهما فان قلت
قد سبق ان ظنية دلالة الظاهر عند الشافعية باعتبار الارادة والمصروف تسقط دلالته على
الراجح من حيث انه مراد قلت المصروف من حيث ذاته من غير ان يلاحظ معه الصارف يدل
دلالة ظنية على ان الراجح مراد منه ومراد المصنف صدق التعريف بهذا الاعتبار لا مع ملاحظة الصارف
فان قيل لا باس باجتماع المتقابلين باعتبارين وانما المحذور اجتماعهما باعتبار واحد قلت هذا
اذا كان التقسيم اعتباريا واما اذا كان حقيقيا فلا بد ان لا يجتمعا اصلا والاصل فى التقسيم ان يكون
حقيقيا

حقيقيا كيف والتباين بين احكام الاقسام يستدعى التباين بينها نعم تارة يلتزم ذلك عند الضرورة
كما لزم المصير اليه بين الاقسام المذكورة على راى المتقدمين وتقدم الماول عند الحنفية وهو ما بين
بظن ما فيه خفاء على ما مر قريبا ولا ينكر اطلاقه اى الماول على اللفظ المصروف عن ظاهره ايضا احد
فاعل لا ينكر فالماول له معنيان احدهما مخصوص بالحنفية والآخر مشترك بينهم وبين غيرهم وقال الامام
الغزالى التاويل احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر وفيه
مسامحة لان التاويل انما هو الحمل على الاحتمال المرجوح لا نفسه فانه شرطه اذ لا يصح حمل اللفظ
على ما لا يحتمله ويرد على عكسه التاويل المقطوع به ويمكن دفعه بانه اكتفى بذكر الادنى ليعلم الاعلى
بالطريق الاولى الا انه ذكر المحقق التفتازانى ان التاويل ظن بالمراد والتفسير قطع به ثم هذا
هو التاويل الصحيح واما التاويل الفاسد فهو حمله على المرجوح بلا دليل او بدليل مرجوح
او مساو والنص عند الشافعية ما دل على معنى بلا احتمال لغيره ولذا فسروه بما دلالته قطعية
فان عدم احتمال الغير يستدعى القطع فهو كالمفسر عند الحنفية وعدم احتمال معنى آخر اصلا من كل وجه
فلا يرد ان ظهور المعنى والسوق لم يعتبر فيه عند الحنفية والشافعية لم يعتبروا ذلك فى النص لا النفى
عندهم فانه اى النص عندهم يحتمل المجاز باتفاقهم اى الحنفية ويخرجه الاحتمال عن كونه قطعى الدلالة
وعلمت من قولنا فالقطعية للدلالة والظنية باعتبار الارادة انه لا ينافى القول بقطعية
اى بقطعية النص باعتبار الدلالة وقد يفسرون اى الشافعية الظاهر بما له دلالة واضحة فالنص قسم منه
اى الظاهر ح قال المحقق التفتازانى لان الدلالة الواضحة اعم من الظنية والقطعية انتهى وفيه انه
يجوز عدم وضوح المعنى المراد قطعا فكيف يحكم باخصية النص مطلقا ويمكن ان يجاب عنه بانه مجرد
احتمال فلا يصلح للمعارضة والمحكم عندهم اعم يصدق على كل منهما اى الظاهر والنص ولا ينافى التاويل
ايضا فهو اى المحكم عندهم اى الشافعية ما استقام نظمه للافادة ولو بتاويل فان الماول بالتاويل
الصحيح قد استقام نظمه للافادة وفى التوضيح عند المحكم هو المتضح المعنى سواء كان نصا او ظاهرا
والمتشابه غير المتضح المعنى ومنهم من قال المحكم ما استقام نظمه للافادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه
يكون ما اختل نظمه لعدم الافادة وقال المحقق التفتازانى والظاهر ان القول باختلال نظم القرآن مما
لا يصدر عن المسلم بل المقابل ما استقام نظمه للافادة فيكون المحكم ما اتضح وترتب للافادة
اما من غير تاويل او مع تاويل والمتشابه ما اشتبه ولم يترتب للافادة بل للابتلاء انتهى والمراد
بالنظم اللفظ كما فى التلويح والحنفية اوعب وضبط للدلالات من قولهم دبجه واوعبه واستوعبه
اخذه اجمع وقوله وضبط تمييز عن نسبة اوعب الى ضمير الحنفية وقوله للدلالات صلة الوضع فالمعنى وضعهم
الالفاظ الاصطلاحية بازاء المعانى اى صلاحهم تنوع احوال الادلة اوعب واشمل منه ومن وضع الشافعية
لها نقل الشارح عن المصنف انه قال ولذا كانت اقسام ما ظهر معناه اربعة متباينة عند المتاخرين وعند
الشافعية ليس فى الخارج الا قسمان لان المحكم اعم من الظاهر والنص ولا يتحقق الا فى ضمن احدهما والمراد
من الدلالات حالة احتمال غير الوضعى وحالة سوقه لشىء من مفهومه او غيره وحالة عدم سوقه لمفهومه وحالة
عدم احتمال النسخ واحتماله انتهى وموضع يرجح قولهم فى المحكم اى رعاية المناسبة بين ما اشتقت منه
الاسامى المذكورة ومسمياتها ترجيح قول الحنفية فى المحكم وقوله فى المحكم اما متعلق بقولهم وهو الاقرب
او بيرجح او يجد ذو فى صفة المبتدا وذلك لان ما لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا ولا نسخا كان الاحكام

فيه اتم واكمل بخلاف ما يحتمل شيئا متشابها في ان المص لم يذكر لهم المفسر في المحصول ان له معنيين
احدهما ما احتاج الى التفسير وقد ورد تفسيره وثانيهما الكلام المبتدا المستغني عن التفسير لوضوحه انتهى والظاهر
ان المص لم يلتفت اليه لعدم شهرته عندهم على انه لا حاجة فيه الى ارتكاب اصطلاح منهم بل اللغة كافية فيه
تنبيه على تفصيل التاويل وقسموا اي الشافعية التاويل الى قريب من الفهم وبعيد عنه ومتعذر
فهم غير مقبول عند الاصوليين قالوا اي الشافعية وهو اي المتعذر ما لا يحتمل اللفظ لعدم وضعه له وعدم
العلاقة بينه وبين ما وضع له ولا يخفى انه اي ما لا يحتمل اللفظ ليس من اقسام اي التاويل وهو اي التاويل مطلق
حمل الظاهر على المحتمل المرجوح على ما مر فلا بد من الاحتمال ولو مرجوحا الآن يعرف التاويل بصرف اللفظ عن ظاهره
فقط من غير اعتبار حمله على المحتمل فيصدق عليه ح ثم انهم قالوا احمل الظاهر لان النفي لا يحتمل التاويل عندهم وتعيين
احد مدلولي المشترك لا يسمى تاويلا وقيدوا بالمرجوح لان الحمل على الراجح ظاهر ثم ذكروا من البعيدة
تاويلات للحنفية منها قولهم في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم حال كونه على
عشر من النساء على ما كانوا عليه من عادة الجاهلية امسك اربعا وفارق سايرهن مقول قوله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن ماجه والترمذي وصححه ابن حبان والحاكم اي ابتداء نكاح اربع او امسك الاربع الاول
مقول قولهم في تعليل تاويل تفسير القوله عليه السلام امسك اي فرد الامكان بالامر بابتداء نكاح اربع
منهن على تقدير علمه بانه يزوجهن بعقد واحد لفساد نكاح الكل حينئذ بعد ان امساكهن لا يجوز بدونه فالامر
بما يتوقف جوازه على شيء امر بذلك الشيء او بامساك الاربع الاول على تقدير علمه بانه تزوجهن بعقود
متفرقة لان الفساد ح فيما بعد الاربع فانه يبعد ان يخاطب بمثله اي بمثل هذا الكلام المصروف عن ظاهره
الى ما يتوقف فهمه على معرفة الشرعيات مخاطب متجدد دخوله في الاسلام بلا بيان لما اريد به فان الظاهر
من الامر بالامساك استدامة اربع منهن اي اربع شاء مع علمه عدم القرينة الصارفة عن الظاهر
لان المفروض عدم معرفة المخاطب القواعد الشرعية فقوله فانه يبعد الى تعليل البعد التاويل المذكور
وقيل في تاييد البعد مع انهم لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره اصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين
ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي واسلم على اختين امسك ايتهما شئت حذف
مقولهم لوضوحه اي ابتداء نكاح من شئت منهما بناء على فرض علمه صلى الله عليه وسلم بتزوجه اياهما في عقد
واحد لانه لو تزوجهما في عقدين لبطل نكاح الثانية فقط وتعين امساك الاولى فالشارح ثم هذا باللفظ
وان لم يحفظ فقد حفظ معناه وهو اختر ايتهما شئت كما هو رواية الترمذي ابعد خبر محذوف اي هذا
ابعد من الاول وذلك لما فيه من تفسير الاول وذكر لما فيه من تغيير الامساك بابتداء النكاح وفرض انه تزوجهما
في عقد واحد واطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك كما في الثاني وبين الاول من نحو ما ذكر على احد تقديريه وما كذ
وضعه على الآخر وهو امساك اربع معينة لفرض اطلاعه صلى الله عليه وسلم على انه يزوجهن في عقود متفرقة
مع زيادة شي آخر هنا وهو التصريح بقوله ايتهما شئت فانه يدل على ان الترتيب غير معتبر كذا ذكروا وفيه نظر
لان التخيير المستفاد من ايتهما شئت اذا كان مع عدم اطلاعه صلى الله عليه وسلم على انه تزوجهما في عقد واحد
لا يدل على ان الترتيب بينهما في العقد غير معتبر جواز امساك احدهما بلا تجديد عقد وانما كان يدل عليه لو علم
بذلك فانه كان يقارن التخيير في تعيين احدهما مختار بالاعن الترتيب فعدم دلالته على ما ذكروا الوجه
ان يقال ان كون الامر بالامساك مع عدم اطلاعه صلى الله عليه وسلم امر بعيد ولا يعني ادخاله في الكذب الغالي
بخلاف الاول لعدم التنصيص على تعيم متعلق التخيير فيه لان قوله اربعا يصلح لان يراد به اربع معينة

او غير

او غير معينة فكانه قيل له ان كنت عقدتهن في عقد واحد فاختر اي اربع شئت او في عقود فالاربع الاول
لا يقال كيف يخاطب بمثل هذا المتجدد في الاسلام فان هذا الاستبعاد مشترك بين الحديثين غير ان الثاني ابعد لانه
لا يتخلص فيه من فرض الاطلاع المذكور بخلاف الاول ومنها قولهم في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا في
كفارة الظهار اي اطعام طعام ستين مقول قولهم في التاويل وحاصله حذف ما اضيف اليه الاطعام وهو
المضاف الى ستين لان الاطعام اذا اضيف الى ستين لزم اعتبار العدد المخصوص لانه اذا اعطى
لواحد طعام ستين لا يصح ان يقال اطعم ستين مسكينا بل يصح ان يقال اطعم طعام ستين مسكينا فان قلت
كما ان اضافة الاطعام الى الستين يستلزم اعتبار كمية العدد كذلك اضافة الطعام اليها يستلزم فلا يصح
اطعم طعام ستين قلت المراد بطعام ستين في عرف اللغة ما يكفيهم والمدار على العرف والمراد بالاطعام
ح الاعطاء والمعنى فكفارته اعطاء هذا المقدار من الطعام فيجوز ان يعطي لواحد والداعي الى ارتكاب خلاف
الظاهر ان المقصود دفع ستين حاجة من حاجات المساكين وحاجة واحد في ستين يوما حاجة ستين
والحمل فيه اما كقولهم زيد اسد والمعنى كحاجة ستين في حصول المقصود والعبرة به واما بدون الحذف بان يكون
المراد بحاجة ستين ما يكفيهم كما قلنا في طعام ستين وهو الاظهر وذكر ستين يوما التجدد الحاجات بتجدد الايام
مع امكان قصده اي من البعيدة قولهم لهذا التاويل الملغي اعتبار خصوص العدد المذكور مع امكان
مقصوديته للشارع لفضل الجماعة تعليل المقصدية اذا اعطى طعام الستين للستين ادرك فضيلة تطيب
قلوب الجماعة الكثيرة وبركتهم اي بركة دعائهم وتظافر قلوبهم اي تظاهرها وتعاضدها على الدعاء
له اي للمكفر وعموم الانتفاع وشمولهم للعدد المذكور معطوف على فضل الجماعة دون الخصوص اي دون
خصوص الانتفاع بان يعطى واحد الطعام ستين ويمكن ان يراد بالخصوص ما دون ستين لانه في مقابلة العموم
بمعنى الشمول المستين ومنها قولهم في قوله في اربعين شاة شاة كذا في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل اليمن
من رواية ابي بكر بن حزم عن ابيه عن جده على ما في مراسيل ابي داود وهو حديث حسن والمراد نحو
نظايره كقوله صلى الله عليه وسلم في كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة وغيره اي قيمتها وفي بعض النسخ او ما قيمتها
وهو مقول قولهم وانما استبعد التاويل او يلزم الى الايجاب المذكور لتعذر الجمع بينها وبين القيمة
في الوجوب ح فقد منع الحنفية ان لا يكون الشاة مجزية فهي مجزية اجماعا الشيخ لان مراده
بالقيمة ماليتها وهي موجودة في نفسها وكل معنى استنبط من حكم اي مما يدل عليه او من اصل في وقاله
به ليعرف مناطه وهو وجوب الشاة ههنا فابطال المعنى الحكم باطل خبر المبتدا او الجملة لبيان بطلان الالزام
والمعنى المستنبط هنا جواز دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على عينه بعلة دفع حاجة الفقير وابطال الالزام
بعدم وجوبه بعينه وبطلانه لانه يوجب بطلان اصله وكل ما يبطل اصله باطل ضرورة بطلان الفرع عند بطلان
اصله فتامل ومنها اي التاويلات البعيدة حمل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثلاثا باعادة فنكاحها باطل مرتين رواه اصحاب السنن وحسنه الترمذي وكلمة ما في ايما
مزيدة وقال التفتازاني قلت زيدت بعد المضاف نحو ايما الاجلين قضيت وفي مثل ما لكم تنطقون وقيل
انها المضاف اليه والمجرور بدل منها على الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة والى ر متعلق بحمل اي المراد
بامراة الصغيرة الخ او باطل معطوف على مفعول ثاني الحمل مع او حمل قوله باطل على آيل اي يؤول الى البطلان
غالبا لاعتراض الولي اي تفريقه بينهما فان اصل المنع يقطع اعتراض الطارئ السابق من سلوك
لا انما الكل لبعضها بضم الباء الفرج وعقد النكاح تعليل للمتن ويدل وجه فالكلام ظاهر

فكان نكاحها نفسها كبيع سلعها اى امتاع امها فى كون كل منهما تصرفا فى خالص ملكها فكان المعتبر رضاها حيث قلنا
كالبيع مع امكان قصده صلى الله عليه وسلم لمنع استقلالها مفعول للقصد واللام لتقوية العمل يعنى حمله
على الخصوص صحيح انه يمكن ان يكون قصده منع استقلال المرأة على الاطلاق عن تزويج نفسها كما هو المتبادر من اللفظ
فيما اى فى تصرف لا يليق بمحاسن العادات استقلالها فاعل لا يليق به اى بذلك التصرف يعنى ان استقلال المرأة
فى تزويج نفسها غير مستحسن عادة لان اللائق بشان النساء الحياء وبشان البضع الاحترام وهو انما يحصل عند
التفويض الى رأى الرجال الكاملين فى العقل وعند ذلك لا يكون حسنه لمحل المحصول ومنها حملهم لقوله صلى الله
عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل يقال بيت الامر دبره ليلا يعنى لا صيام
لمن لم ينوه من الليل فموجبه اشتراط وقوع النية فى جزء من الليل فهو مطلق متعين غير قرينة ظاهرة
الصيام لو وقعه فى جزء الليل على القضاء والنذر المطلق ولم يذكر وجه البعد لظهوره فان
حمل العام على بعض غير متبادر منه من غير قرينة ظاهر البعد والحديث فى جامع النسائى وابو داود
قال بعض الحفاظ انه حسن ورجح الجمهور كونه موقوفا وحملهم قوله تعالى ولذى القربى فى قوله
واعلموا انما غنمتم الاية وهو عام يشمل الاغنياء والفقراء منهم على الفقراء منهم اى من ذوى
القربى من بنى هاشم وبنى المطلب لان المقصود من الدفع اليهم سد خلة المحتاج اى دفع حاجته ولا
حاجة للاغنياء فالمعنى تخصيص عمومه وهذا التعليل للشافعية واشار الى وجه بعده بقوله مع ظهور ان القرابة
اى قرابة النبى صلى الله عليه وسلم قد جعلت سببا للاستحقاق اى لاستحقاق الغنيمة مع قطع النظر عن الفقر اخرج
بان مع الغنى تشريفا للنبى صلى الله عليه وسلم وعد بعضهم اى الشافعية كامام الحرمين من التاويلات
البعيدة حمل الحنفية والمالكية قوله انما الصدقات الاية على بيان جنس المصرف لما يجوز الصرف لصنف
واحد من الاصناف المذكورة فيها لا على بيان الاستحقاق كما هو الظاهر ليجب الصرف الى جميع الاصناف فقط وظاهره
ان اللام للملك الاختصاص او الاستحقاق قريب منه ثم اخذ المص فى الجواب اجمالا وتفصيلا من غير مراعاة الترتيب
بعد ما ما تداوله ارباب العقول فقال وانت تعلم ان بعد التاويل لا يقدح فى ثبوت الحكم المستنبط
من الماول فهذا البحث على تقدير تسليم البعد بل نعتقد التاويل واد تجانبا الى وجود المرجح لئلا يلزم
ترجيح الاحتمال المرجوح بالنظر الى نفس اللفظ الماول اضراب عن القدح مع بيان ما يبتنى عليه صحة التاويل
فاما الاخير وهو بعد الحمل على بيان المصرف فدفعه بان السياق اى ما سيق له الكلام ههنا وهو
رد لمزهم اى لطعن المنافقين وعيبهم المعطين على صيغة جمع الفاعل والمراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه روى ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك الاية نزلت فى ابى الجواظ المنافق قال الا ترون الى
صاحبكم انما يقسم صدقاتكم فى رعاة الغنم وقيل فى ابن ذى الخويصرة رأس الخوارج كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقسم غنائم حنين فاستعطف قلوب اهل مكة بتوفير الغنائم عليهم فقال اعدل يا رسول الله
فقال ويلك ان لم اعدل فمن يعدل ورضاهم عنهم اى عن المؤمنين او المعطين اذا اعطوهم وسخطهم اذا
منعوا بدل خبر ان المعطى اى على ان المعطى بيان المصارف فانهم لمزوا زعموا ان الذين اعطوا انهم
ليسوا من مصارفها وانما اعطوا بموجب هوى النفس فسيق الكلام لدفع وهم انهم اى المعطين يختارون من يحبون
ومن يبغضون فى العطاء والمنع عنه ورد الدفع المذكور بانه اى كون السياق لما ذكر لا ينافى الظاهر فلا يصلح
صارفا عنه وقال الآمدى ان سلمنا انه لبيان المصرف فلا نم انه لا مقتضى سواه فليكن الاستحقاق
بصفة التشريك ايضا مقصودا عملا بظاهر اللفظ انتهى ثم رد المص الرد المذكور بقوله ولا يخفى ان ظاهره اى

اى ظاهر قوله تعالى انما الصدقات الاية مفيد العموم بيان لظاهره اى عموم الصدقات وعموم الفقراء
والمذكورين بمعنى ان كل صدقة يستحقها كل فقير وكل مسكين الى غير ذلك منتف اتفاقا اى غير مراد
اجماعا ولتعذره اى العموم حملوه اى الشافعية العموم فيهم على ثلثة من كل صنف من الثمانية اذا كان المفرق
غير المالك ووكيله ووجدها وهو اى حملهم هذا بناء على ان معنى الجمع مراد بلفظه مع اللام حال من ضمير مراد
وهذا الحمل قيد بعد المدلول المتصل بدلالته ويجوز ان يكون حالا عن لفظ المقدر كما اشرنا اليه والاستغراق
معطوف على معنى الجمع او على ضمير مراد وترك التاكيد بالمنفصل لوقوع الفصل والمعنى ان الجمع المحلى
باللام يراد به معنى الجمع والاستغراق المعنى ان لم يمنع مانع وهو اى الاستغراق منتف ههنا بالاجماع
كما عرفت ولا يخفى ان هذا على خلاف ما هو المشهور ان اللام تبطل الجمعية ويكون العام لاستغراق
الآحاد لا الجموع ولذا قالوا ان استغراق المفرد فى مثل لا رجال فى الدار لا فى الجموع المحلاة
باللام فان استغراقها كاستغراق المفرد ولا فرق بين يحب المحسنين ويحب كل محسن فى معنى الاستغراق
نعم يفرق بينهما باعتبار الاحكام اللفظية كما فى بينه موضعه ويمكن ان يكون المعنى ان معنى الجمع مراد بلفظ
مع اللام اذا لم يقصد العموم والاستغراق مراد اذا قصد فانتفى الجمعية فاراد بالجمع المحلى على سبيل
البدلية لا الاجتماع فتامل ثم انه لما انتفى الاستغراق وبقيت الجمعية واقلها ثلثة حمل عليها لانه المتيقن
وذلك فيما عدا الصدقات من الجموع المذكورة بعدها وكونه اى اللام معطوف على قوله ظاهره
للتمليك لغير معين على ما ذهبوا اليه ابعد مما ذهب اليه الحنفية من التاويل الذى سماه الخصم بعيدا
وليس فى هذا اعتراف بالبعد بل كقوله تعالى ما عند الله خير من اللهو فرضا كونه ابعد بقوله ينبو عنه
الشرع والعقل اى يعرض عن توجيهه من قولهم نبا السهم عن الهدف اى قصر وذلك لانه لم يعهد مثله
فى الشرع وينبو المعنى من حيث انه غير معين لا وجود له ومن حيث التحقق فى ضمن الفرد يتعين فيلزم ثبوت
الملك لاشخاص معينة ولا يمكن ان يثبت لجميع الافراد فيلزم ترجيح بعضها من غير مرجح فينبو عنه
العقل ايضا وكما انه لا يمكن اعتبار الملك لغير معين كذلك لا يمكن اعتبار الاستحقاق له فالمستحق الله تعالى
وامر بصرف ما يستحقه الى من كان من الاصناف المذكورة وذلك لورود النصوص فى ايجاب
الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء فالزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى
فلا تكون للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم انجازا للعدة ارزاقهم فان كانوا اى الاصناف المذكورة بهذا
القدر اى بمجرد امر الله تعالى بصرف ما يستحقه اليهم مستحقين للصدقات فبلا ملك اى فاستحقاقهم بلا ملك فلم يثبت
مدعى الخصم من حمل اللام على الظاهر وهو الملك وفى قوله ان كانوا اشارة الى منع استحقاقهم بهذا القدر ودون
استحقاق الزوجة النفقة معطوف على قوله بلا ملك يعنى اذا كان استحقاقهم بمجرد الامر كان دون استحقاقها
لاشتراكهما فى الامر ومزية استحقاقها لتعين المستحق وهى الزوجة دونهم ولا تملك على صيغة المعلوم اى
الزوجة او المجهول اى النفقة الا بالقبض رد على ان الخصم يكفيه ادنى درجات الاستحقاق والحكم بالعموم
بالكلية وذلك لان كون اللام للاستحقاق يقربه الى الحقيقة فلا يضره كون استحقاقهم دون استحقاق
الزوجة فالوجه نفى الاستحقاق راسا كما اشرنا اليه اما لما ذكرنا واما لان المتبادر كون الاية لبيان
المصرف نظرا الى السياق وكما ان ضعف الاستحقاق ولنا آثار صحاح عن عدة من الصحابة والتابعين
صريحة فيما قلنا ولم يرو عن احد منهم خلافه بعض الفقهاء تسمى الموقوف على الصحابى او التابعى بالاثر
والمرفوع بالخبر واما اهل الحديث فيطلقون الاثر عليهما وقوله ولنا اى والحجة الثابتة لنا وآثار خبر المبتدأ

وصحاح صفة آثار وكذلك صرحه اما الصحابة فمنهم عمر رضي الله عنه روى عنه ابن ابي شيبة والطبري ومنهم
ابن عباس روى عنه البيهقي والطبري ومنهم حذيفة واما التابعون فمنهم سعيد بن جبير والنخعي وعطاء
وابو العالية وميمون بن مهران روى عنهم ابن ابي شيبة والطبري ولا ريب في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
بخلاف قولهم اي الشافعية ذكر ابو عبيد في كتاب الاموال ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم الذهيبة التي بعث بها
معاذ من اليمن في المؤلفة فقط الاقرع وعيينة وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قال المص في شرح
الهداية المؤلفة كانوا ثلاثة اقسام قسم كفار كان عليه الصلوة والسلام يعطيهم ليتألفهم على الاسلام
وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف في الاسلام وكان يتألفهم ليثبتوا ثم بين المؤلفة
التي قسم فيهم بقوله الاقرع الخ ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين فقط والغارم عندنا من لزمه
دين او له دين على الناس لا يقدر على اخذه وليس عنده نصاب فاضل في الفضلين وقال البيضاوي
المديون لنفسه في غير معصية اذا لم يكن له وفاء او لاصلاح ذات البين وان كان غنيا حيث قال
ظرف لجعل لقبيصة بن المخارق حين اتاه ظرف لقال حين تحمل حمالة حال عن ضمير اتاه والحمالة بالفتح
ككفيل المص الكفالة اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها مقول قوله صلى الله عليه وسلم وفي حديث
سلمة بن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه ثم اجاب عامل الامر بقوله واما شرط الفقر في استحقاق ذوي
القربى فقالوا اي الحنفية معوضة لقوله عليه الصلوة والسلام يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس الى قوله
وعوضكم عنها بخمس الخمس فالمعوض عنه وهو الزكوة انما هو للفقير لا للغني الا الغارم على ما مر فكذا العوض
وقال المص في شرح الهداية لفظ العوض انما وقع في عبارة بعض التابعين وذكر فيه انه قد صح عن الخلفاء
الراشدين انهم لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات والمختار عنده في سبب منعهم ذلك ان قوله تعالى
ولذي القربى بيان المصرف لا الاستحقاق وانهم كانوا اغنياء اذ ذاك ورأوا صرفها الى غيرهم انفع
بمصالح المسلمين وذهب الشافعي واحمد الى استواء غنيهم وفقيرهم فيه للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الشارح والحديث بهذا اللفظ لم يحفظ نعم في صحيح مسلم ان هذه الصدقات انما هي اوساخ
الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد وفي معجم الطبراني انه لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات شيء انما
هي غسالة الايدي وان لكم في خمس الخمس لما يغنيكم انتهى وفي قوله قالوا اشارة الى انه لم يصح عنده
واما الاولان وهما مسئلتا اسلام الرجل على اكثر من الاربع واسلامه على اختين فلا وجه فيهما
خلاف قول ابي حنيفة وهو اي خلاف قوله قول محمد بن الحسن ومالك والشافعي واحمد رضي الله عنهم وهو انه
في الاول يختار اي اربع شاء منهن ويفارق ما عداهن وفي الثانية ايتهما شاء ويفارق الاخرى
من غير فرق في المسئلتين بين ان يكون تزوجهن في عقد او عقود ومن غير حاجة الى تجديد نكاح
وفي المبسوط ان محمدا فرق في السير الكبير بين اهل الحرب واهل الذمة فقال في اهل الذمة كابي حنيفة
وابي يوسف كذا ذكر الشارح والمص ذكر الخلاف في شرح الهداية على الوجه الذي ذكره ههنا ولا شك
ان قوله عدول عن الظاهر بلا موجب يلجي اليه واما حمل لا صيام الخ على ما ذكر فلمعارض صح في النفل وهو
ما في صحيح مسلم وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم يا عائشة
هل عندكم شيء فقلت يا رسول الله ما عندنا شيء قال فاني صائم وقدم هذا لرجحانه بصحته مع انه ثبت
وذلك نافى كذا قيل وفي رمضان اي ولمعارض صح عنه صلى الله عليه وسلم دال على جواز النية نهارا
في رمضان بعد الشهادة بالرؤية في يوم عاشوراء حين كان صومه واجبا الظرف متعلق بقوله قال صلى الله عليه وسلم

ومن لم

ومن لم يكن اكل فليصم في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع قال امر النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من اسلم ان
اذن في الناس ان من كان اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فعلم ان من تعين عليه صوم
يوم ولم ينوه ليلا فانه تجزيه نيته نهارا وهو اي قوله فليصم بعد تعين الصوم الشرعي لان
يراد منه لانه مسماه شرعا ولا صارف عنه مقرون خبر هو ومتعلق الظرف في قوله بعد اه السابق
والمحتوي عليه اي على الصوم الشرعي لانه صلى الله عليه وسلم قال فمن اكل فلا ياكل بقية يومه لعله في
حديث آخر غير ما سبق او هو نقل بالمعنى وفيه ما فيه ومن لم ياكل فليصم فلو اتحد حكم الاكل وغيره
اي غير الآكل في كون كل منهما ليس بصوم شرعي لفوات شرطه وهو النية من الليل في صورة عدم الاكل
لقال الا ياكل احد من غير تفصيل ولا يخفى ما في هذا الاستنباط من غاية الحسن ثم هو اي الصوم المامور به
في الحديث المذكور واجب معين لما عرفت من ان صوم يوم عاشوراء كان واجبا ولا فرق بين الواجبات
المعينة فكذا الحكم في صوم رمضان فلم يبق من عموم لا صيام في الحديث المذكور الا غير المعين
فعملوا اي الحنفية به اي بموجب حديث لا صيام فيه اي في غير المعين من الصوم الواجب الذي بينه
بقوله من القضاء والنذر المطلق وهو اي العمل بموجب لا صيام في غير المعين دون الكل رعاية لموجب
الادلة اولى من اهدار بعض الادلة بالكلية وهو ما ورد في صوم عاشوراء على ما عرفت واما النكاح
اي واما جواز نكاح الحرة العاقلة البالغة نفسها من غير اذن الولي خلافا لظاهر حديث ايما امرأة الحديث فلضعف
الحديث المذكور لكن يرد انه لا حاجة اذن الى ارتكاب ما قيل البعيد بل يكفي عدم صلاحية الحديث
للاحتجاج مع اقتضاء القياس صحة النكاح المذكور اللهم الا ان يراد رفع دليل الخصم من وجهين
عدم الصحة وعدم قطعية الدلالة لاحتمال التخصيص ثم بين وجه الضعف بقوله بما صح من انكار الزهري رواية
اي الحديث المذكور وقول ابن جريج معطوف على انكار الزهري وبيان له وهذا القول ذكر في رواية
ابن عدي روى ابن عدي عن ابن جريج قال لقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه اي الحد
فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا عنك فقال اخشى ان يكون وهم علي واثنى على سليمان خيرا فهم
الزهري على ارادة انكار ومثله اي مثل هذا الكلام ممن روى عنه خبر انكار في عرف المتكلمين من ارباب
اللسان او من اهل العلم سيما المحدثين الموثوقين بالحفظ والاتقان لا شك مرفوع عطفا على انكار او مبني
على الفتح على ان لا لنفي الجنس والخبر محذوف اي لا شك فيه فان قلت قوله اخشى مشعر بعدم جزم بكونه
وهما قلت عدم الجزم ليس لتجويزه انه رواه ثم نسي بل لاحتمال ان يكون الوهم من ابن جريج لا من سليمان على ان العدل لا يقطع
بعدم تعمده الكذب بل يظن به ثم اعلم ان ابن جريج احد الاعلام الثقات باتفاق المحدثين وكذا ابن عدي او المعارضة
بما هو اصح من الحديث المذكور رأيه عطف على قوله لضعف الحديث فعلى هذا الايراد انما يرد بعد
ما يرد عليه وهو رواية مسلم وهو بدل من الموصوف اي مرويه وهو قوله عليه الصلوة والسلام الايم
احق بنفسها من وليها وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وليس للولي في نفسها
اي الايم سوى التزويج فلا يقال لم لا يجوز ان يكون احقيتها باعتبار حق آخر فجعلها النبي صلى الله عليه وسلم
احق به اي بالتزويج منه اي من الولي فهو اي حديث ايما امرأة الخ دائر بين ان يحمل ما فيه من كلمة باطل
على اول البطلان اي على انه يؤول الى البطلان كما مر او يترك العمل به للمعارض الراجح ومن لطف طبع المص
انه لم يرض في جواب حديث ايما امرأة بحملها على الصغيرة وما ذكر معها لما فيه من تخصيص العام
بحيث يخرج من دائرة عموم اكثر الافراد وبقي الاقل الذي لا يتبادر الى الذهن ولا باحتمال هذا التأويل

بالكلية بل استعمله الحديث الاتي بملايمته به كما سيظهر غير انه بقي شي وهو ان احقية الايم بنفسها
لا تستغرق ان لا يكون للولي حق فيها لجواز ان يكون التزويج حقهما معا ويكون هي احق كما يدل عليه قوله من وليها
وقد اشار المصنف في شرح الهداية الى ما يصلح جوابا عنه وهو قوله اثبت لكل منهما ومن الولي حقا في ضمن
قوله احق ومعلوم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذا رضيت وقد جعلها احق منه به اشار
اولى للمنافية بعد مجال فالحق ان يقال احقيتها من الولي بالتزويج لا يستلزم احقيتها منه بالمباشرة
لان التزويج ليس مجرد المباشرة بل هو اتمام امور كثيرة العقد وهو كما يحتاج الى المباشرة يحتاج الى تحقق
الرضا بالتمليك ولكن الرضا حقها والمباشرة حقه ولا شك ان الاصل هو الرضا واذا كان معظم امر
التزويج حقها يكون هي احق بنفسها في التزويج والله اعلم واما الحمل على الامة وما ذكر معها من الصغيرة
والمكاتبة فانما هو في لا نكاح الا بولي اي من له ولاية ذكرا كان او انثى غير المنكوحة او نفسها
كما اذا كانت حرة عاقلة بالغة فيخرج من النكاح المعتبر شرعا نكاح العبد لنفسه امراة و نكاح الامة
نفسها بغير اذن للولي ونكاح ما ذكر من الصغيرة والمكاتبة وكذا الصغير والمجنون والمجنونة كما سيشير اليه
وذلك لعدم ولايتهم وقد انحصر النكاح لما تقرر من ان الولي يصح مباشرته وهي احق به منه وصحة
المباشرة دليل الولاية فاشتراط الولي في النكاح ليس لاخراج نكاحها نفسها بل لزم كونه اي كون شرط
الولي لاخراج نكاح الامة والعبد والمراهقة وهي من قارب البلوغ فلزم اخراج من لم يقاربه
بالطريق الاولى والمعتوهة وهي من يختلط كلامه وامره وكذا نكاح المراهق والمجنون ولم يذكر
المكاتب لانه عبد ما بقي عليه درهم فان قلت اذا خرج نكاح هؤلاء عن النكاح الشرعي فما معنى الحمل على الامة
وما ذكر في لا نكاح الا بولي وفائدة حمل النكرة المنفية على بعض افرادها وورود النفي على ذلك البعض
خاصة لعدم صحة نفيها مطلقا وهذا اذا لم يكن في الكلام ما يبين مورد النفي والاثبات وقد تبين ههنا
بالنفي والاستثناء قلت لم يرد حمل النكاح المذكور في لا نكاح على ما ذكر ليرد ما قلت بل اراد
حمل النكاح الصادر لا عن ولاية فيه عليه المفهوم ضمنا لاندراجه تحت النفي مع عدم اندراجه في
الاستثناء فهذا الحمل تغيير للمجمل لا تخصيص للعام على انه لو خصص العام بدليل بعضيته في حديث
انما امراة لم يكن فيه بعد كما اشار اليه بقوله وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة كيف
وما من عام الا وقد خص منه البعض ولا سيما قد لجا اليه اي الى التخصيص الدليل وهو حديث مسلم
المذكور وعن المصنف انه يخص حديث ايما امراة نكحت غير الكفوء على قول من لم يصحح ما باشرته
من غير كفو والمراد بالباطل حقيقته او حكمه على قول من يصححه ويثبت للولي حق الفسخ كل ذلك شايع في اطلاق
النصوص فيثبت مع المنقول والوجه المعقول وهو انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله كمال فيصح
تصحيحه مع كونه خلاف الاولى واما الزكوة اي واما الداعي الى اعتبار المالية في الزكوة فمع المعنى
النص اي النص مع المعنى وكل منهما مستقل في المقصود وقدم العقل لانه مناط النقل اما الاول
فللعلم اي اعتبار القيم للعلم بان الامر بالدفع اي بدفع الزكوة الى الفقير في النصوص ايصال للرزق
الموعود منه سبحانه فان المولى اذا وعد عبده بعطية ثم امره ان يعطي عليه باعطاء ما يكون يصلح
لان يكون اداء للموعود فلا شك انه يحمل امره على انجاز وعده السابق لان الموعود كالواجب
فلا يقدم ما لا يجب عليه واسناد الايصال الى الامر مجاز قصد به المبالغة في استلزام امره اياه
كما يشير اليه قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اي رزقهم الموعود متنوع

من طعام

من طعام وشراب وكسوة وغيرها من مسكن ومنكح وغير ذلك فان الرزق ما يسوقه الله الى الحيوان فينتفع
فيه وعدهم الله سبحانه اصنافا لانه وعدهم الرزق وهو اصناف وامر غنيهم عنده من ماله اي
وامر غنيا عنده من مال الله عز وجل صنف واحد كالغنم او الابل او غيرها اي نوع من مواعيده
التي هي اصناف فالامر بالدفع انجاز الوعد السابق المندرج تحت الاصناف امر باداء المواعيد
فكان امر الله من عنده صنف من ماله بدفع جزء من ذلك المال اداء للمواعيد اذنا باعطاء القيم نظرا
الى حكمة الامر كما في مثله من السيد تاييد للمعنى المذكور بقياس الغايب على الشاهد وهو ان السيد اذا
امر عبده ان يودي اصناف مواعيده مما عند العبد وهو صنف واحد وعين مقدارها امر ما اعطاه
كان ذلك اذنا باداء القيم يعني وحينئذ اي وحين كان المامور به في الزكوة اعطاء القيم وهي
عبارة عن مالية المنصوص عليها ومالية الشيء تصدق على عين ذلك الشيء كما يصدق على ما يماثله لم يبطل
الشاة مثلا بان لا يتادى بها الواجب كما زعم الخصم بل يبطل تعينها بحيث لا يسوغ غيرها وحقيقته
اي حقيقة بطلان تعينها بطلان عدم اجزاء غيرها مما يساويها في القيمة وصارت الشاة محلا هي وغيرها
والصيرورة باعتبار مشاركة الغير اياها في المحلية لا باعتبار محليتها في نفسها فان ذلك ثابت من الاصل
فالتعليل المذكور لم يبطل حكم النص وسع المحل اي محل الوجوب وما يتادى به الواجب على ما هو التعليل حيث كان التوسعة
اي المحل لانه الحاق غير المنصوص بالمنصوص في الحكم لمشاركتهما في العلة التي هي مناط الحكم واما النص الدال
على اعتبار القيم في الزكوة ففي تعليقة البخاري في صحيحه والتعليق ان يحذف من مبتدا الاسناد واحدا
فاكثر كقول الشافعي قال نافع وقول مالك قال ابن عمر او قال النبي صلى الله عليه وسلم وتعاليقه صحيحة
قال ابن حجر وصله يحيى بن آدم في كتاب الخراج من قول معاذ بيان للموصول توسط بينهما المعترضة
ائتوني بخميس بالسين المهملة كما هو الصواب لا بالصاد قال الخليل هو ثوب طوله خمسة اذرع وقال
الداودي كساء صغير وقيل سمي بملك من ملوك اليمن اول من امر بعمله او لبيس هو ما يلبس من الثياب
او الملبوس الخلق مكان الشعير والذرة اهون عليكم اما باعتبار انه كان يوجد عندهم منهما ما لم يكونوا
محتاجين اليه او باعتبار ان حاجة الانسان الى الماكول اشد منها الى الملبوس وغير ذلك وخير
لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة لكون حاجتهم اليها اشد او لانه كان عندهم الكفاف من
الماكول او لقلة الثياب وقوة توكلهم بحيث لا يكونوا يخزون الطعام وشدة البرد بالمدينة كما يشعر به
التقييد وذكر ابن حجر في نص آخر وهو ما في كتاب الصديق لانس رفعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما في صحيح البخاري من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانه يوخذ
منه الحقة ويجعل معها شاتين او عشرين درهما الحديث فظهر ان ذكر الشاة والجذعة وغيرهما كان
لتقدير المالية ولانه اي اعطاء الشاة والجذعة مثلا ارفق على ارباب المواشي لوجودها عندهم
لا لتعينها بحيث لا يجزئ عنها البدل وقولهم اي الحنفية في الكفارة في اطعام ستين مسكينا طعام ستين
على ما مر مثله اي مثل قولهم في الاولين وهما مسئلتي اسلام الرجل على اكثر من اربع وعلى اختين انه
خلاف الاوجه وانما الاوجه قول الائمة الثلثة انه اذا اطعم مسكينا واحدا ستين يوما لا يجزيه وذلك
لما مر من امكان قصد فضل الجماعة وبطا فقلوبهم الى الدعاء مع ... من غير ضرورة وهو جعل
الشيء اعم من الحقيقي والحكمي التقسيم الثالث من التقسيمات الثلثة للفظ باعتبار ظهور
دلالته وخفائها مقابل التقسيم الثاني وهو تقسيم اللفظ باعتبار ظهور دلالته فلزم كون هذا

باعتبار الخفاء اي خفاء دلالة اللفظ على المعنى المراد فما اي اللفظ الذي كان خفاؤه بعارض من الامور
الخارجية من نفس اللفظ من الاحوال الطارية عليه واشار بقوله بغير الصيغة فالخفي اي فهو الخفي
سمي به مع كونه اقل خفاء من الاقسام الباقية لكونه مقابلا للظاهر الذي هو اقل ظهورا من تلك
واليه اشار بقوله وهو اي الخفي اقلها اي اقل اقسام هذا التقسيم الخفاء كالظاهر فانه اقل اقسام
ذلك التقسيم في الظهور فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي
ما ذكرت لزم ان لا يكون في اول مراتب الخفاء فلا يكون اذن مقابلا للظاهر وحقيقته اي حده
الكاشف عن حقيقته فوق كشف ما ذكر من تعريفه لفظ وضع لمفهوم عرض وصف كائن متعلقه
فيما هو بادي الرأي بادي الرأي ظاهره والرأي لا عتقال والباء بمعنى في والمعنى في اول الملاحظة
من افراده اي من افراد ذلك المفهوم خبر هو قدم عليه ما هو ظرف نسبته الى المبتداء وما يخفى
فاعل عرض اي عارض يخفى به اي بسبب ذلك العارض كونه فاعل يخفى والضمير للموصول الاول منها
اي من افراد ذلك المفهوم فالحاصل ان عروض هذا العارض في ذلك المحل اورث في كونه فردا
لذلك المفهوم خفاء بعد ما كان يحكم العقل في بادي النظر بفرديته له الى قليل تامل غاية الخفاء فيرتفع
بتامل قليل ويجتمعان اي الخفي وما يقابله وهو الظاهر في لفظ واحد بالنسبة الى مفهوم وما هو بادي
الرأي من افراده وعرض عليهم فيه ما يخفى به كونه منها كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي وهو العاقل البالغ
الاخذ ما يوازي عشرة دراهم خفية من المال المتمول مما لا يتسارع اليه الفساد من حرز بلا شبهة ممن هو
بصدد الحفظ خفي في النباش اخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه وهو ابراز المستور وكشف الشيء
عن الشيء والطرار اخذ المال المذكور من اليقظان في غفلة منه بطر او غيره والطر هو القطع واشار
الى العارض المورث للخفاء المذكور بقوله للاختصاص متعلق بيخفى باسم متعلق بالاختصاص المعنى
باسم بحيث لا يطلق على غيره مما يندرج تحت مفهوم نظن كون ذلك المعنى من افراده في بادي الرأي
يورث خفاء في كونه منها ويرجح عدمه لان الظاهر عدم اختصاص بعض افراد مفهوم باسم عن سائر
افراده ثم غاية الخفاء في النباش والطرار رعاية يدل عليها قوله الى ظهوره اي الى ان يظهر بعد
قليل تامل ان الاختصاص في الطرار لزيادة اي بزيادة مسماه في المعنى الذي هو مناط حكم السرقة
وهي الحذاقة في فعل السرقة وفضل في جنايته لانه يسارق الاعين المستيقظة لغفلة وعند ظهور هذه الزيادة
زوال الخفاء ويعلم كونه من افراد السارق ففيه اي في حق الطرار حده اي السارق دلالة اي بدلالة
النص الوارد في ايجاب حده لكونه اولى بثبوت الحكم لوجود المناط فيه على الوجه الاتم فان قلت
ظهور كونه من افراد السارق بعد التامل ينافي ثبوت حكمه بدلالة النص قلت كانه اراد ثبوته دلالة
قبل الظهور فتامل لا قياسا عليه حتى يرد ان الحدود لا تثبت بالقياس لانه لا يعرى عن شبهة والحدود
تندرئ بها غير ان الاطلاق انما يأتي على قول ابي يوسف والائمة الثلثة والا فظاهر المذهب فيه
تفصيل قال المص في شرح الهداية قوله ومن طر اي شق صرة والصرة الهميان المراد من الصرة هنا الموضع
المشدود فيه الدراهم لم يقطع وان ادخل يده في الكم قطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر
يتحقق الاخذ من خارج فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز
وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب والنباش معطوف على الطرار

الوان

اي وان الاختصاص في النباش لنقص في مناط الحكم لعدم الحرز وعدم الحافظ وقصور المالية
لان المال ما يرغب فيه والكفن ينفر عنه وعدم المملوكية لاحد لان الميت ليس باهل الملك والوارث
لا يملك من التركة الا ما يفضل عن حاجة الميت فلا يجب فيه حد السرقة ولان شرع الحد للانزجار
والحاجة اليه عند كثرته وجوده والنبش نادر والانزجار حاصل طبعا وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
خلافا لابي يوسف والائمة الثلثة وقول ابي حنيفة قول ابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول والزهري
وقولهم مذهب عمر وابن مسعود وعائشة والحسن وابي ثور ثم الكفن للوارث عندهم فهو الخصم في القطع
وان كفنه اجنبي فهو الخصم وما اي اللفظ الذي كان خفاؤه لتعدد المعاني الاستعمالية اي التي يستعمل
في كل منها مع العلم بالاشتراك اي بكون اللفظ موضوعا لكل منها بوضع على حدة ولا معين اي ولم يكن
هناك قرينة معينة للمراد او بتجويزها مجازية معطوف على العلم ولا شك ان تجويز كون كل من المعاني
الاستعمالية مرادا من اللفظ مجازا انما يتحقق اذا عرف صارف عن ارادة ما وضع له وكان المقام
صالحا لارادة كل منها ولم يكن ما يعين واحدا منها وقوله مجازية منصوب على انه مفعول ثان للتجويز
لتضمنه معنى التصيير او بعضها معطوف على الضمير المجرور وذلك بان يزدحم معان استعمالية بعضها حقيقية
وبعضها مجازية بحسب التجويز وهو انما يتصور اذا كان المقام صالحا لارادة المعنى الحقيقي والمجازي
بان لم يكن الصارف عن الحقيقي قاطعا في الصرف ولا يتعين المجاز الى التامل غاية للخفاء في
هذا القسم وقد مر ان العقل يدرك المراد منه بعد التامل وانما قيد تعدد المعاني الموجب للخفاء
بالعلم بالاشتراك او التجويز المذكور لان تعدد المعاني الاستعمالية من غير ان يعلم السامع اشتراكها
او تجويزها مجازية او بعضها لا يتصور لان شرط الاستعمال في المعنى ان يكون موضوعا له او يكون بينه وبين
الموضوع له علاقة من انواع العلاقات المعتبرة في المجازات وقد علمت ان مجرد التعدد لا يكفي
بل لا بد ان يكون العام بحيث يحتمل كلا منهما مشكل من الموصوف من اشكل عليه الامر اذا دخل في
اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به ولا يبالي بصدقه اي المشكل على المشترك كما اشار اليه
في اثناء التعريف كانى في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فانه مشكل لخفاء معناه
للاشتراك بين معان يستعمل في كل منها انى الظرفي لها ثلثة معان استفهامية كانت او شرطية احدها اين
ولا بد حينئذ ان يستعمل مع من اما ظاهرة كقوله من اين عشرون لنا من اني او مقدرة كقوله انى لك هذا
اي من اين لك وثانيها ان يكون بمعنى اين زيد وثالثها بمعنى كيف كقوله انى تؤفكون ورابعها بمعنى متى
وقد اول قوله تعالى انى شئتم على الاوجه الثلثة واقتصر المص على ذكر معنيين لحصول ما هو بصدده
بهما فقال لاستعماله كاين وكيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها الى ان تومل في طلب
المراد منه على صيغة المجهول من باب التفعل غاية للاشكال المحكوم به على انى فظهر ان المراد هو الثاني
اي معنى كيف بقرينة الحرث وتحريم الاذى فان الاول يدل على ان الاتيان انما هو محل الحرث دون غيره
فلا سبيل الى ان يراد به جواز الاتيان في اي مكان شاء من الطريقين على ان يكون المعنى من اين شئتم
والثاني وهو تحريم قربان الحائض بعلة الاذى والاستقذار الموذي منه يقرب نفيه منه موجود في الاتيان
في الدبر على الوجه الاتم فتعين ان المراد به بيان تعميم جواز الاتيان باعتبار الكيفية ردا على اليهود
على ما روي انهم كانوا يقولون ان من جامع امرأته من دبرها في قبلها كان ولدها احول فذكر
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت وما اي اللفظ الذي خفاؤه لتعدد في معناه بحيث لا يعرف

المراد منه الابهام من المتكلم ولا يرتفع خفاؤه بالتامل كمشترك لفظي تعذر ترجيحه اي ترجيح بعض معانيه
للارادة كوصية لمواليه اي كلفظ الموالي المشترك بين المعتِق والمعتَق في وصية من اوصى لمواليه وهو معين
جمع ومعتق جمع آخرين فانه حينئذ لا يعرف مراده بدون البيان كما اشار اليه بقوله حتى بطلت
الوصية فيمن له الجهتان اي في وصية من له جهة المعتِقين والمعتَقين فانه لا يرجى البيان بعد موت الموصي
وهذا ظاهر الرواية وعن محمد الا ان يصطلحا ان يكون الوصية بينهما فانه يجوز كذلك وعن ابي حنيفة وابي يوسف
جوازها ويكون للفريقين وابهام متكلم عطف على المجرور في صلة الموصول اي واللفظ الذي خفاؤه
لان ابهم متكلم على المخاطب مراده لسبب وضع ذلك اللفظ لغير ما عرف مراد منه عند الاطلاق
كالاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة والربوا الموضوعة لمعانيها الشرعية التي هي غير معانيها اللغوية المعروفة
قبل الوضع الشرعي فان الشارع لما استعملها ابتداء فيما وضعها بازائه ابهمها باعتبار ما اراد منها
قبل علمهم بالوضع الثاني واحوجها الى التفسير فكان فايدة الخطاب الايمان بموجب ما اريد بها اجمالا او طلب البيان
والاستفسار مجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة او الامر ابهمه وهو اخفى من المشكل لعدم امكان الوقوف عليه
بالاجتهاد وتوقفه على البيان بخلاف المشكل فهو مقابل للمفسر وما اي اللفظ الذي خفي المراد منه بحيث
لم يرج معرفته في الدنيا متشابه من التشابه بمعنى الالتباس كالصفات اي صفات الله تعالى التي
فوق ايديهم ورد بها الكتاب والسنة في نحو اليد والعين مما يجب تنزيه الذات المقدس عن معانيها
الظاهرة كما قال تعالى يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني والافعال التي صدورها منه باعتبار ظواهر
معانيها مستحيل كالنزول كما ورد في الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا الحديث الى غير ذلك مما
دل على السمع القاطع بناء على ما عليه السلف من تفويض علمه الى الله تعالى والسكوت عن التاويل واعتقاد
عدم ارادة الظواهر المقتضية للحدوث والتشبيه وكالحروف في اوائل السور كالم وص وحم واطلاق
الحروف عليها باعتبار مسمياتها او اريد بها الكلمات من قبيل اطلاق الخاص على العام فذهب الاكثرون
منهم اصحابنا والشعبي والزهري ومالك ووكيع والاوزاعي الى انها سر الله تعالى استاثر بعلمه
قال البيضاوي وقد روي عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه ولا يلزم منه الخطاب
بما لا يفيد اذ يجوز ان يكون فايدة طلب الايمان بها كما يدل عليه الوقف على الجلالة في قوله وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهو مذهب اكثر السلف والحنفية
والابتلاء ليتبين اهل الزيغ عن الراسخين ثم لما كان هذا اشد خفاء مما قبله كان مقابلا للمحكم
وظهر مما اشرنا اليه اثناء تعريفات المسميات الثلثة ان الاسماء الثلثة المشكل والمجمل والمتشابه
يدور ما يطلق كل منها على الاشكال والاجمال والتشابه المنبئ عن الخفاء مع الاستعمال لا يدور مع
الوضع كالمشترك اي كما يدور اسم المشترك مع الوضع لان مدار الاشتراك على وضع اللفظ لاكثر
من معنى واحد بوضع متعدد والخفي عطف على الاسماء اي وظهر ان اسم الخفي دائر مع عروض التسمية
اي مع عروض عارض عرض لبعض افراد المسمى يخفي شمول التسمية اياه كما عرفت وقال الشافعية
ما اي اللفظ الذي خفي المراد منه مطلقا سواء كان بنفس الصيغة او بعارض عليها مجمل والاجمال يكون
في لفظ مفرد للاشتراك كالعين لتردده بين الباصرة ~~المفعول~~ معانيه او الاعلال وهو تغيير حرف العلة
للتخفيف بجمع القلب والحذف والاسكان كمختار لتردده بين الفاعل والمفعول باعلاله بقلب يائه المكسورة
او المفتوحة الفا او جملة المركب اي مجموعه عطف على مفرد كو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة

النكاح

النكاح العقدة من النكاح ومن كل شيء وجوبه ولزومه ويجوز ان يكون الاضافة بيانية فمجموع الموصول
مع صلته مركب فيه اجمال لاحتمال ان يراد به الزوج واليه ذهب اصحابنا والشافعي واحمد لما روى الدار
قطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولي العقدة الزوج
او الولي كما ذهب اليه مالك والمعنى على الاول ان الواجب على من طلق قبل المسيس بعد تسمية المهر النصف
الا ان يعفون اي المطلقات فلا ياخذن شيئا والواو حينئذ لام الفعل والنون ضمير او يعفو
الزوج عما يعود اليه بالتشطير فيسوق المهر اليها كملا وعلى الثاني او يعفو الذي في عقده نكاحهن وذلك
اذا كانت صغيرة ومرجع الضمير معطوف على مفرد ويحتمل ان يكون المعنى ومرجع الضمير منه وذلك اذا تقدم
امران يصلح لكل منهما كما في قوله عليه الصلوة والسلام لا يمنع احدكم جاره ان يغرز خشبة في
جداره يحتمل عوده الى احدكم واليه ذهب احمد والى الجار كما ذهب الايمة الثلاثة وذلك اذا
كان لا يضره ولا يجد الواضع بدا منه ولا يخفى ان الاليق بالوصية في حق الجار الاول وكقول
عن ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته وتعدد الوصف والاطلاق
في طبيب ماهر وفي الشرح العضدي ومنها مرجع الصفة كزيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة
مطلق والمهارة في الطب انتهى اراد بمرجع ما يؤول اليه فانه مردد بين الوجهين حاصله
ان الوصف وهو ماهر مثلا مردد بين ان يكون مقيدا بكونه في الطب او مطلقا بان يكون مهارته
في الطب وغيره فقوله وتعدد الوصف معطوف على ما عطف عليه مرجع الضمير او عليه والظاهر ان الكل
اي اجمال كل ما تقدم من المثل ونظايرها في مفرد بشرط التركيب لانه لا يكون اللفظ مجملا اذا
لم يكن جزء كلام وظرفيته غير ظاهر لانه عبارة عن عدم تعين المراد منه عند الاستعمال والاستعمال
انما يتحقق في التراكيب فان اطلاق لفظ مفرد وارادة معنى به من غير ان يكون محكوما عليه او به
او متعلقا باحدهما او ظرفا للنسبة مما يكاد ان لا يصدر من العاقل فيما يظن كون اجماله
في المركب كقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح يظهر بعد التامل انه في المفرد وهو الموصول الا انه
غير انه لا يتم بدون الصلة فشرط التركيب فتدبر وعندهم اي الشافعية خبر للمبتدا وهو المتشابه
اي اسم المتشابه موجود في اصطلاحهم لكن مقتضى كلام المحققين تساويهما اي المجمل والمتشابه بتعريفهم
اي الشافعية وتحقيقهم المجمل ما لم يتضح دلالته فيتدرج قول او فعل فان الفعل له دلالة عقلية
ويخرج المهمل لعدم الدلالة والمبين لاتضاحها فيه وما لم يفهم منه معنى اذ هو مراد اي لا يفهم منه المعنى
من حيث انه مراد والا فاصل الفهم على سبيل الاحتمال غير منتف فقوله اذ مراد بدل من معنى بدل
الاشتمال وعليه اي على التعريف الثاني اعتراضات مثل انه غير مطرد لصدقه على المهمل وغير منعكس
لانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه وهو معنى وقد يكون المجمل فعلا والمتبادر من الموصول اللفظ
ليس منه بشيء لان المتبادر منه ان يكون له دلالة ولا دلالة للمهمل وفهم احد المحامل لا بعينه لا
يكون فهم المراد والموصول اعم من القول والفعل والمتشابه اي ولتعريفهم اياه بغير المتضح المعنى
والتساوي بين التعريفات ظاهر بين الكلام في الاخير وجعل البيضاوي اياه اي المتشابه مشتركا
بين مشكل لا يذهب عليك لطف هذا التعبير لان الماول ظهرت دلالته على المرجوح فصار متضح
المعنى بالموجب اي بالدليل الموجب حمله على الاحتمال المرجوح حتى صار به راجحا لا يقال يريده اي يريد
البيضاوي بكون الماول غير متضح المعنى في نفسه مع قطع النظر عن الموجب لانه اي الماول حينئذ

المجمل والماول وحيث جاء والمتشابه بين
النص والظاهر المحكم وبين المجمل والماول
المتشابه بينهم

اي حين قطع النظر عن الموجب ظاهر لا يصدق عليه متشابه اذ الاحتمال الراجح لا يعارضه
المرجوح على ذلك التقدير فتعين ان يكون مرادا بحسب الظاهر فلا يصدق عليه انه غير متضح المراد فلا يصدق
على المأول تعريف المتشابه لا بالنظر الى نفسه ولا بالنظر الى الموجب فلا وجه لادراجه في المتشابه
وايضا لجري مثله في المجمل جواب آخر عن قوله لا يقال الخ تقريره انكم حيث سميتم المأول المقرون بالموجب
على المعنى المرجوح متشابها باعتبار نفسه مع قطع النظر عن الموجب لزم عليكم ان تسموا المجمل الذي لحقه
البيان بعد البيان مجملا باعتبار نفسه مع قطع النظر عن البيان احترازا عن التحكم لكن ما لحقه البيان خرج
عن الاجمال بالاتفاق من الفريقين وسمي مبينا عندهم اي الشافعية والحنفية قالوا ان كان البيان
شافيا رافعا للاجمال رأسا بقطعي فمفسر اي فما لحقه البيان المذكور يسمى مفسرا عندهم كبيان الصلوة
والزكوة او كان البيان شافيا بظني فمأول كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة او كان البيان
غير شاف خرج المجمل من الاجمال الى الاشكال كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة والتفحيص
فانه بقي فيه الاشكال بعد ما ارتفع الاجمال باعتبار مناط الحكم هل هو الجنس والقدر او الطعم على ما
عرف في موضعه فيجوز طلبه اي طلب بيانه حينئذ من غير المتكلم لان بيان المشكل مما يكتفى فيه بالاجتهاد
بخلاف الاجمال فظهر ان المجمل الذي لحقه البيان قطعيا كان او ظنيا شافيا كان او غير شاف
لا يوصف بالاجمال عند الحنفية ايضا فلذا اي لما ذكر من التفصيل رد ما ظن من ان المشترك
المقترن ببيان مجمل بالنظر الى نفسه مبين بالنظر الى المقارن الظان الاصفهاني والراد المحقق
التفتازاني حيث قال وليس بشيء اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه
لكن الحق انه يصدق على المشترك المبين حيث بين انه لا يمكن ان يعرف منه مراده بل انما عرف
بالبيان وابى قيل ان لزوم الاسمين المجمل والمبين باعتبار ما ثبت في نفس الامر للفظ من البيان
فيما لحقه البيان او الاستمرار على عدمه اي عدم البيان فيما لم يلحقه فالمجمل لا يخلو اما لحقه البيان فلزمه اسم
المبين ولا يطلق عليه بعد ذلك المجمل ولو باعتبار ما كان واما لم يلحقه فلزمه اسم المجمل وهذا ظاهر
والمجمل اعم عند الشافعية منه عند الحنفية لانه عند الشافعية ما خفي مطلقا وهذا المعنى يعم الاقسام
الاربعة التي من جملتها المجمل ويلزم اي كونه اعم عندهم ان بعض اقسام المجمل يدرك من غير المتكلم
وهو فيما يدرك بالاجتهاد وبعضه لا يدرك بيانه الا منه اي المتكلم اذ لا ينكر جواز وجود
ابهام كذلك اي لا يدرك معرفة الا ببيان المتكلم وكانه اراد بالجواز المقارن للوقوع وكذا
المتشابه في كونه منقسما الى القسمين الا انهم اي الشافعية والاكثر اتفقوا على امكان دركه اي المتشابه
المتفق على انه متشابه خلافا للحنفية حيث قالوا لا يمكن دركه في الدنيا لما ذهب اليه الصحابة والتابعون
وعامة المتقدمين غير فخر الاسلام وشمس الائمة مستثنيا النبي صلى الله عليه وسلم وحقيقة الخلاف
بين الطائفتين في وجود قسم للفظ باعتبار خفاء دلالته كذلك اي على الوجه المذكور وهو عدم
امكان دركه ولا يخفى انه اي الخلاف المذكور بحث عن وجود قسم شرعي استتبع يعني هل يوجد
في خطابات الشارع لفظ لا يمكن ادراك المراد منه مطلوب اتباع المكلف اياه من حيث الايمان
به ولا يجوز اتباعه للتأويل او لا بل كل متشابه يمكن ادراكه عندهم طلبا للتأويل واما الاتباع فيجوز
اتباعه طلبا للتأويل للحنفي اي ليس البحث عن وجود لفظ كذا غير متعلق لحكم شرعي فجاز عندهم اي الشافعية
اتباعه اي اتباع كل متشابه في خطاب الشرع لعدم ما لا يمكن ادراكه عندهم طلبا للتأويل واما الاتباع

للايمان به اجمالا والتوسل به الى التقرب باعتبار قراءته فهو مطلوب بالاجماع وامتنع عندنا كما سيجيء
فلا يكون اتباعه طلبا للتأويل ولا نزاع في عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بل وللزائغ
ايضا فانه فتنة بالنسبة اليهم والراسخون في العلم الذين تثبتوا وتمكنوا فيه بابتلاء باعتقاد الحقية
اي حقيقة ما اراد الله تعالى منه على الاجمال والجار متعلق بالابتلاء وترك الطلب لما توقف عليه
تسليما وعجزا اي استسلاما لله واعترافا بالقصور عن دركه بل النزاع في وقوعه اي الخطاب بما لا يفهم
فالحنفية قالوا نعم الخطاب بما لا يفهم واقع لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الى
من عند ربنا عطف جملة اسمية المبتدأ منها الراسخون خبره يقولون لانه تعالى تعليل لكونه عطف
جملة لا عطف مفرد حتى يلزم مشاركة الراسخين في علم التأويل ذكر ان من الكتاب متشابها يبتغي
تأويله قسم وصفهم بالزيغ والعدول عن الحق فلو اقتصر على ذكر القسم المذكور بحكم من حيث السياق
والسباق بمقابلهم اي في مقابل الموصوفين بالزيغ قسم بلا زيغ لا يبتغون تأويله ولا الفتنة على
وزان فاما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه فانه تعالى لما اقتصر على هذا
اقتضى مقابله وهو واما الذين كفروا به ولم يعتصموا به فسيدخلهم في نار جهنم او نحو ذلك فذكره
اي المقابل ايجازا لدلالة قسيمه عليه فكيف لا نحكم بمقابلة القسم المذكور وقد صرح به اي بالقسم المقابل
اعني الراسخون وصحت جملة التسليم اي الجملة التي مضمونها التسليم وهي يقولون آمنا به كل من
من عند ربنا خبرا عنه اي عن الراسخون فلا يقال انه اذا لم يعطف الراسخون على الجلالة يلزم كونه
مبتدأ بلا خبر فصح اعتباره اي اعتبار قوله والراسخون الخ كذلك اي على الوجه المذكور في حل
التركيب فان قيل قسم الزيغ المتبعون ابتغاء مجموع الامرين الفتنة والتأويل فالقسم المحكوم بمقابلته
اي في مقابلته قسم حكم فيه بنفي مجموع الامرين فيصدق على من انتفى عنه احدهما دون الآخر فلنا قسم الزيغ
معلوم حقيقته بابتغاء كل منه الفتنة والتأويل لا بابتغاء المجموع من حيث هو مجموع فيلزم ان يكون المقابل
من لم يتبع المجموع فلا يلزم حينئذ ذم من يتبع التأويل فقط او يتبع الفتنة فقط وان استلزم الفتنة ابتغاء
التأويل وانما اعتبر في الزيغ كل من الصفتين مستقلا اذ الاصل استقلال كل واحد من الاوصاف
المذكورة للاشعار بعلية الحكم فيما سبق لا جله ولان جملة يقولون حينئذ اي حين عطف الراسخون
على الله كما ذهب اليه الخصم حال عن الراسخين ومعنى متعلقها اي متعلق الحال وهو مقول القول ينبو
اي يبعد ويقصر عن موجب عطف المفرد وهو الراسخون على المفرد وهو الله لان مثله اي مثل متعلق الحال
وهو قولهم آمنا الخ في عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم اي لافادتهما فصار معنى عرفيا للقول
المذكور وهذا لا يناسب موجب العطف وهو مشاركة الراسخين علام الغيوب في علم التأويل على وجه
الانحصار لا يقال لم لا يجوز ان يكون من باب التواضع لانا نقول قوله تعالى يقولون يفيد استمرارهم على
هذا القول واستمرارهم اياهم بنعم علم التأويل يقتضي ان يحدثوا بنعم ربهم وعند ذلك لا استفادة ضد العجز فلا
يتحقق الاستمرار بل لا يليق بحال الغني ان يظهر نفسه في لباس الفقير والله اعلم وغاية الامر اي امر الخصم
وشأنه في المناقشة ان يدعي ان مقتضى الظاهر على تقدير الجملة المعطوفة لبيان قسم مقابل القسم الزيغ
ان يقال واما الراسخون ليعادل قسيمه ولان الشايع في كلمة اما في هذا المقام ان تثنى ويكرر ثم اشار
الى الجواب بقوله فاذا ظهر المعنى المراد بامارته وهو ههنا بيان حال القسمين على الوجه الذي ذكر وجب
كونه اي كون الكلام واقعا على مقتضى الحال وهو الامر الداعي لاعتبار خصوصية ما في الكلام المخالف

بمعتقد الظاهر وهو ايراد كلام ما ادى الى الحق مقتضيا ما يخالف ابراز الكلام في صورة توهم موجب
عطف المفرد ليتمسك به اهل الزيغ فيتحكم فيه ويتميز عنهم الراسخون بالثبات عن الزلل كقوله تعالى وما جعلنا
الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا مع ان الحال قيد للعامل وهو العلم وهما
وليس علمهم اي الراسخين بتاويله مقيدا بالحال قولهم آمنا به كل من عند ربنا بل هو موجود في جميع الاحوال
وايد حملنا الآية على المعنى الذي ذكرناه قراءة ابن مسعود وان تاويله الا عند الله فانه لا يمكن فيها
عطف الراسخون على الله لكونه مجرورا فوجب حصر علم التاويل في الله تعالى والتوفيق بين القراءات
مطلوب وكذا قراءة ابن عباس رضي الله عنهما ويقول الراسخون في العلم آمنا به كما اخرجه سعيد بن
منصور عنه باسناد صحيح وعزيت الى ابي ايضا قراءة ابن مسعود حجة فلو لم يكن لكن ما شاذة
صلحت مؤيدا اي قدمناه على وزان ضعيف الحديث الذي ضعفه ليس بسبب فسق رواية يصلح شاهدا
قال المص في مباحث السنة حديث الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق الى الحجة ولغيره مع
العدالة يرتقي بمجموعه من جهة انه يكمل ويجبر النقصان كما يزيح الدليل الموجب المورث للشبهة فيه
واذا صلحت مؤيدا على تقدير عدم حجيتها فكيف لا يصلح دليلا وهو اي الدليل منتهض اي قائم على الحجية كما
سيأتي ان شاء الله تعالى اي على حجية القراءة الشاذة في مباحث الكتاب القراءة الشاذة
حجة ظنية خلافا للشافعي لنا منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قلت بل وفيها زيادة
وهو انه نسبها الى الله تعالى والجرأة على الله اصعب من الجرأة على النبي صلى الله عليه وسلم وجرت عادة
الشافعية باتباع المجمل كالخلاف في جزئيات متعلق بالخلاف انها اي تلك الجزئيات منه
اي المجمل وقوله انها منه بدل من الجزئيات لان الخلاف في ان تلك الجزئيات هل هي من المجمل ام لا
في مسائل اي حال كون تلك الجزئيات مذكورة في ضمن مسائل الاولى مبتدا خبره التحريم المضاف
الى الاعيان اي حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة والتحليل المضاف اليها كواحلت لكم الانعام
والمراد بالاضافة النسبة والاعيان في مقابل المعاني والافعال عند الكرخي والبصري لي عبد الله
نفي اجماله اي اجمال التحريم المذكور والحق كما قال ظهوره اي انه ظاهر في مراد معين بحسب كل مقام
كما سنبين لنا اي الحجة في الظهور الاستقراء اي مفاد الاستقراء او المستقرء في مثله من اضافة
الحكم الى الذوات ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فانه يقصد من النساء مثلا
النكاح ودواعيه ومن الحرير اللبس ومن الخمر الشرب فالتحريم بالحقيقة مضاف الى هذه الافعال
حتى كان المنع المذكور متبادرا اي سابقا الى الفهم عرفا من نحو حرمت الحرير والخمر والامهات
فلا اجمال اذ المراد متعين قالوا اي القائلون بالاجمال لا بد من تقدير فعل اذ التحريم والتحليل
تكليف بالفعل المقدور والعين غير مقدور ولا يصح تقدير جميع الافعال ولا معين للبعض فلزم الاجمال
قلنا تعين البعض وهو المقصود من العين بما ذكرنا من التبادر وادعاء في الاسلام وغيره
من الحنفية الحقيقة في لفظ المركب الدال على تحريم العين مع ان الحرمة وغيرها من الاحكام انما توصف
بها افعال المكلفين ومعناه ان يكون من المجاز العقلي لقصد اخراج المحل الذي هو العين المضاف
اليها التحريم عن المحلية اي عن ان يكون محلا للفعل وقوله لقصد متعلق بالادعاء يعني ان المقصود من
تحريم العين خروجها عن المحلية والخروج عن المحلية وصف ثابت للعين حقيقة
فاسناده اليها على سبيل الحقيقة ولا يخفى ان تفسير التحريم بهذا المعنى يحتاج الى تاويل وتصحيح

واليه

واليه اشار بقوله تصحيحا اي الادعاء المذكور وهو خبر المبتدا بادعاء عرف كما في تركيب منع العين
كحرمت الخنزير والخمر لاخراجها اي العين عن محلية الفعل المقصود منها المتبادر الى الفهم لا
عن محلية الفعل مطلقا الا ترى ان الام خرجت عن محليتها للنكاح ودواعيه لم تخرج عن محليتها لان
يعتق راسها اكراما ونحو ذلك وفيه اي فيما ذكرنا من الصحيح بيان سبب العدول عن التعليق
اي تعليق التحريم بالفعل الى التعليق بالعين ومنهم من خصص ادعاء الحقيقة بالحرام لعينه ومنهم
من عمم فادخل الحرام لغيره ايضا فيه وهو الاظهر وقد نص الكرماني على تسليم كونه مجازا في اللغة
حقيقة في العرف يعني عرف الشرع المسئلة الثانية مبتدا خبره لا اجمال في وامسحوا برءوسكم فان قيل
لا بد في المسئلة من حكم كلي والحكم ههنا جزئي قلت المراد لا اجمال في نحو هذا اي في كل محل دخل
عليه باء الآلة متعلقة بفعل يحتمل ان يستوعبه خلافا لبعض الحنفية القائلين بالاجمال فيه لانه ان
لم يكن في مثله اي هذا التركيب عرف تصحيح ارادة البعض كمالك في الشرح العضدي في تعليل نفي
الاجمال لنا انه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض اتضح دلالته
في الكل للمقتضي السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني انتهى يعني انهم
ذهبوا الى عدم ثبوته واتضاح الدلالة في الكل لما ذكروا انه هو المراد واليه اشار بقوله
افادا اي التركيب المذكور مسح مسماه اي مسح الرأس وهو اي مسماه الكل او كان فيه عرف تصحيح
ارادة البعض منه افاد التركيب بعضا مطلقا يتحقق في ضمن كل بعض ويتبين ان المراد
انما هو الاطلاق وحصول المقصود ببعض ما اي بعض كان ويحصل البعض المطلق في ضمن الاستيعاب
واستيفاء الكل وغيره اي غير الاستيعاب فلا اجمال بوجه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه ظاهر
في بعض مطلق ثم ادعى مالك عدمه اي عدم العرف المذكور فلزم الاستيعاب لما ذكرنا والشافعي اي
وادعى الشافعية ثبوته اي ثبوت العرف المصحح ارادة البعض في نحو مسحت يدي بالمنديل بكسر الميم
فانه يفهم منه عرفا مسحها ببعض المنديل فاذا ذكر في موضع المنديل الجدار اي الرأس فهم التبعيض
الى التبعيض هو العرف فيما هو آلة لذلك اي فيما كان مجلوب الباء آلة للفعل ومدخولها في الآية المحل
لا الآلة ولا انه اذا دخلت على المحل يعم التبعيض عرفا والا وجه انه اي التبعيض فيما هو آلة لذلك
ليس للعرف اي ليس هو لولا عرفا بل يحكم به للعلم بانه اي ما هو آلة يعتبر للحاجة وتعذر بها وهي اي
الحاجة مندفعة ببعضه اي ببعض ما هو آلة للفعل كالمنديل مثلا فيعلم ارادته اي ارادة البعض
بهذه القرينة لا لكون الكلام موضوعا عرفا للتبعيض في مثل ذلك التركيب قالوا اي الشافعية
الباء للتبعيض اجيب بانكاره اي انكار كون الباء للتبعيض لغة كابن جني بسكون الياء معرب
كني بكسر الكاف والجيم اي كانكار ابن جني وهو من كبار ائمة اللغة كون التبعيض من معاني الباء
واعلم ان طائفة من المتاخرين النحويين كالفارسي والعتبي وابن مالك ادعوه اي كون الباء للتبعيض
في نحو شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج يقول شربن السحب من ماء البحر ثم ترفعت
من لجج خضر اي ان لهن نصوبا كالقاموس وقد يكون بمعنى نحو اخرجها متى كمه وابن جني
يقول في سر الصناعة لا يعرفه اي كون الباء للتبعيض اصحابنا لا يعارض شهادته على النفي لانه عد
لان عدم معرفة ايمة الاستقراء الصحيح لمعنى في اللغة دليل ظني على عدم وجوده فيها ولو اصالة
اي كونها للتبعيض او ادعاء الطائفة المذكورة ضعيف للخلاف القوي اي لعدم ما يخالفه

لكونه مذهب الجمهور وعدم ظهوره وشيوعه في الاستعمال ولان الالصاق معنا مجمع عليه في كونه
اما ممكن جيران ومعنا ما بدل من اسمها والمجمع عليه صفته يعني يمكن ان يراد منها فيلزم كونه مرادا منها
لان صحة ارادته مجمع عليه بخلاف صحة ارادة التبعيض فانها مختلف فيه والظاهر خلافه وثبت التبعيض
اتفاقا لخصوصية المقام لا قياسا لما سوف نحوه ثم علل ثبوته الاتفاقي بقوله لعدم استيعاب
الملصق الذي هو آلة المسح بهذا الملصوق وهو الراس لما ان التبعيض ثبت مدلولا لما وجه
الاجمال ان الباء اذا دخلت في الآلة تعدى الفعل الذي دخل الباء على آلته الى المحل اما الى محله
فيستوعبه اي الفعل المحل كمسحت يدي بالمنديل فانه كلها ممسوحة دون قليه وهو ما اذا دخلت في المحل
يتعدى الى الآلة فيستوعبها اي الآلة دون خصوص المحل وهو الراس هنا لا لسادتها اي الآلة فلزم تبعيضه
اي تبعيض المحل ضرورة نقصها عنه في المقدار ثم لما اثبت ان التبعيض لازم للضرورة اراد
بيان ان المراد بعض معين لا مطلق فقال ثم مطلقه اي مطلق البعض ليس بمراد والا اي وان لم يكن
كما قلنا بل اريد المطلق اجزى اي اكتفى بما يطلق اي بمسح البعض الحاصل في ضمن غسل الوجه عند
من لا يشترط الترتيب والكل اي من شرط الترتيب ومن لم يشترط متفقون على نفيه اي نفي الاجزاء به لكنه
فلزم كونه اي البعض المراد مقدارا بمقدار معين عند الشارع هنا ولا معين لذلك المقدار عند المطلعين
فكان مجملا في حق الكمية الخاصة وقد بان منه قبل الشارع تفسيره فعلى الملازمة المذكورة في قوله والاجزاء
اي عدم الاجزاء لحصوله اي غسل البعض تبعا لتحقق غسل الوجه فان المتوضي بعد ان تحقق اداء الفرض
في غسل الوجه وهذا التحقق لا يحصل عادة بدون غسل شيء من اجزاء الراس لا يوجب نفي الاطلاق اللازم
للالصاق يعني لا يلزم القائل بعدم اجزاء الحاصل في غسل الوجه القول بنفي ارادة الاطلاق في البعض المذكور
لان قوله بعدم الاجزاء ليس لحصول المقدار وعدم حصول ذلك المعين في ضمن غسل الوجه بل لان الفرض في
المسح يجب ان يتحقق اصالة بفعل مبتدا مستقل لاداء المسح الواجب لا تبعا في ضمن اداء فرض غسل الوجه
والحق ان التبعيض اللازم اتفاقا اي بعض مقدر بقدر الآلة لانه اي التبعيض جاء وثبت ضرورة
عدم استيعابها اي استيعاب المسح الآلة فان الباء حين دخلت في المحل تعدى الفعل وهو المسح الى الآلة تقديرا
واستوعبها وهي اي الآلة غالبا كالربع اي كربع الراس في المقدار فلزم الربع كما هو ظاهر المذهب فلا اجمال
حينئذ ولا اطلاق وكونه اي الربع الممسوح الناصية وهي المقدم من الراس افضل لفعله صلى الله عليه وسلم
كما سيذكره المصنف في فصل البا المسئلة الثالثة لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطاء مما نفي صفته والمراد
لازم من لوازمها لان العرف اي المعنى العرفي في مثله قبل ورود الشرع رفع العقوبة قال السيد اذا قال
لعبده رفعت عنك الخطاء كان المفهوم منه اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه فهو واضح فيه
والاجماع منعقد على ارادته اي رفع العقوبة من الحديث المذكور شرعا اي ارادة شرعية فلزم موافقة عرف الشرع
لعرف اللغة وليس الضمان عقوبة فلا يرد ان رفع العقوبة مطلقا في الخطاء يستلزم سقوط الضمان
فيما اذا اتلف مال الغير خطاء بل يجب جبر الحال المغبون المتلف اليه فلا يجب عقوبة قالوا اي الذاهبون
الى الاجمال فيما ذكر المذكورون فيما سبق بطريق الاشارة لان المسائل المعدودة مما اختلف
الاصوليون فيها باعتبار الاجمال وعدمه الاضمار والتقدير لمتعلق الرفع متعين لان نفس الخطاء غير
مرفوع لوقوعه الاثر من اين يخص ويعين لخصوص المراد فلزم الاجمال اجيب عن احتجاجهم بانه عينه اي البعض
بخصوصه وهو رفع العقوبة العرف المذكور على ما عرفت المسئلة الرابعة لا اجمال فيما نفي من الافعال الشرعية

عليه الصلاة والسلام

محذوفة

٥٩

محذوفة الخبر اي خبر لا النافية الداخلة على الافعال المذكورة كلا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة
الا بطهور فهذا من قبيل زيد عالم عاقل خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني لنا ان ثبت ان الصحة
جزء المفهوم الشرعي وسياتي ما فيه ولا عرف للشارع يصرف عنه اي المفهوم الشرعي لزم تقدير
الوجود لان المتبادر الى الفهم من نفي الفعل الشرعي احد الامرين اما في نفي الوجود وهو الاظهر واما
نفي الصحة وحيث فرض جزئية الصحة من مفهوم الفعل كان نفي الصحة مستلزما لنفي الوجود ولا شك ان
نفي الوجود مستلزم لنفي الصحة لانه لا صحة بدون الوجود فاذن بينهما تلازم وقد عرفت ان نفي الوجود
اظهر واقرب الى الفهم فتعين والا اي وان لم يثبت جزئيتها له فان تعورف صرف اي نفي الفعل شرعا
في مثل ذلك الى نفي الكمال لزم صرفه اليه كما في لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد اخرجه الدارقطني والحاكم
في مستدركه وقال ابن حزم هو صحيح من قول علي والا اي وان لم يتعارف صرفه الى نفي الكمال لزم
تقدير الصحة لانه اي تقديرها اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال يعني ان الحقيقة المتعذرة هي
نفي الذات وعند تعذرها يتعين الاقرب اليها فان قلت قد سبق ان نفي الوجود اظهر وهو اقرب
قلنا المفروض عدم جزئية الصحة من مفهوم الاسم وعند ذلك يصح المفهوم بدون الصحة وكما ان نفي
الذات غير صحيح لانه خلاف الواقع كذلك نفي الوجود بدون الصحة غير صادق فلا يصح ارادته
فتعين ان يراد نفي الصحة وهذا اي التعليل بالاقربية على ارادة نفي الصحة ترجيح لارادة بعض
المجازات المحتملة اي بعض المعاني المجازية التي يحتملها اللفظ بحسب المقام على البعض لا اثبات اللغة
بالترجيح فانه غير جائز على ما ذهب اليه الجمهور من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس خلافا
للقاضي وابن سريج وبعض الفقهاء وان الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له
بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى يدور التسمية به معه كما بين في موضعه وكما انه لا يجوز بالقياس كذلك
لا يجوز بالترجيح لاشتراكهما في علة وهي عدم صحة الحكم بوضع اللفظ بالمحتمل قالوا اي المجملون العرف فيه
اي فيما نفي من الافعال الشرعية بين الصحة والكمال يعني كما انه اريد به نفي الصحة عرفا في بعض المواد
كذلك اريد به نفي الكمال عرفا في بعض آخر واذا كان اللفظ مشتركا عرفا بين المعنيين لزم الاجمال
قلنا الاشتراك بينهما عرفا ممنوع بل ارادة نفي الكمال في بعض الاستعمالات الشرعية مجازا
لاقتضاء الدليل الدال على ان المراد نفي الكمال في خصوصيات الموارد وهو قرينة معينة للمعنى المجازي
مخصوص بموارد وروده وعند انتفاء تلك القرينة يتعين المجاز الاقرب الى الحقيقة على ما ذكر من غير
مزاحمة مجاز آخر فلا اجمال المسئلة الخامسة لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في فاقطعوا ايديهما
يعني لو كان فيه اجمال لكان باعتبارهما لان غيرهما من الاجزاء لا يتوهم فيه ذلك واذا لم يكن
في شيء منهما لزم نفي الاجمال فيه مطلقا وقال شرذمة بالكسر اي قليل من الناس نعم حرف ايجاب يقرر
ما قبلها خبرا او استفهاما مثبتا ومنفيا نعم بعض فيهما اجمال فنعم اي ففي فاقطعوا الخ
اجمال باعتبارهما وقد سبق ان في امثاله الاجمال في المفرد بشرط التركيب والحجة لنا انهما اي اليد
والقطع لغة موضوعان لكلها اي اليد من رؤس الاصابع الى المنكب وهو مجتمع راس الكتف والعضد
والابانة وهي فصل المتصل قالوا اي المجملون يقال اليد للكل ويقال للبعض مما من رؤس الاصابع
الى الكوع وهو طرف الزند الذي يلي الابهام ويقال القطع للابانة والجرح وهو شق العضو من غير
ابانة له بالكلية والاصل في استعمال الالفاظ الحقيقة فهو حقيقة في كل منهما ولا مرجح لواحد من الكل

والجزء فى الاول والابانة والجرح فى الثانى فكانا مجملين والجواب انا لا نم اشتراكهما بل كل من اليد والقطع مجاز فى المعنى الثانى اى الجزء والجرح للظهور اى لظهور اليد والقطع فى الاولين الكل والابانة وتبادر المعنى من اللفظ دليل الحقيقة ولو كانا مشتركين لم يتبادر احد المعنيين فلا اجمال واستدل بمزيف على نفى الاجمال وهو ان كلا منهما محتمل الاشتراك اللفظى على الوجه المذكور والتواطؤ بان يكون اليد موضوعا للقدر المشترك بين الابانة والجرح والمجاز بان يكون كل منهما حقيقة فى احد المعنيين مجازا فى الآخر والاجمال يتحقق على احدها اى احد الاحتمالات الثلثة وعدم اى عدم الاجمال يتحقق على اثنين من الثلثة فهو اى عدم الاجمال اولى بالاعتبار لان وقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن الاقرب المستلزم عدم الاجمال ودفع الاستدلال المذكور بانه اى هذا الاستدلال اثبات اللغة ووضع اللفظ اى اليد والقطع بمعنى ما وضع له اليد والقطع البائن للبيان متعلق بالاثبات بالترجيح متعلق بالتعيين لعدم الاجمال على الاجمال فاللام صلة الترجيح وحاصله اثبات ان اليد والقطع موضوع للكل والابانة بدليل ترجيح عدم الاجمال عليه لكونه اقرب وقوعا من وجوده لما ذكر وقد تقرر ان اثبات اللغة بمثله غير صحيح على ان نفى الاجمال هنا اعنى فى الآية على تقدير التواطؤ ممنوع اذ الحمل اى حمل كل واحد من اليد والقطع على القدر المشترك لا يتصور اذ لا يتصور اضافة القطع ونسبته اليه اى الى القدر المشترك الا على ارادة الاطلاق بان يراد ايقاع القطع على فرد ما من افراد القدر المشترك اى فرد كان لانه لو لم يرد ذلك لامتنع اضافة القطع اليه لانه اما ان يراد به الماهية من حيث هى وهى باعتبارها لا وجود لها فى الخارج واما ان يراد به كل فرد منه فيلزم قطع كل ما يصدق عليه القدر المشترك وهو ظاهر البطلان فلم يبق الا الاطلاق وهو اى الاطلاق منتف اجماعا لان مقتضاه حصول اقامة حد السرقة بقطع جزء من اجزاء اليد مطلقا وهو خلاف الاجماع فعلم انه على تقدير التواطؤ لا يراد القدر المشترك فكان المراد محلا معينا منها اى من اليد ولا معين فى اللفظ والمعنى فلزم الاجمال والحق انه لا تواطؤ اى ليس بموضوع للقدر المشترك ولا اشتراك ولا تواطؤ لكونه موضوعا للكل ووضعه للكل ثابت نقلا ويدل عليه تبادره عند الاطلاق من غير قرينة صارفة عنه لكن يعلم ارادة القطع فى خصوص منه اى جزء مخصوص من الكل لا ارادة قطع الكل وهذا العلم لما قام عند المخاطبين من القرائن الدالة على كون المراد محلا معينا من غير تعيين وذلك المعين هو الكوع ولا اقال ولا معين فى محالة فيه اى فكان القطع محملا من محل المعين واما الزام ان لا محمل حينئذ جواب سوال مقدر على الاستدلال المزيف تقريره يلزم ان لا يكون مجملا ابدا اذ ما من مجمل الا ويجرى فيه ذلك بعينه وقوله حينئذ اى حين يتم هذا التوجيه مدفع الالزام المذكور بان ذلك اى جريان الدليل فيها اذا لم يتعين الاجمال بدليله لكن تعينه اى الاجمال فى موضعه ثابت بالعلم بالاشتراك والحقائق الشرعية اشارة الى ما سبق من ان الاجمال قد يكون لتعدد معان لا يعرف الا ببيان كمشترك تعذر ترجيحه وقد يكون لابهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة والربوا فقد مر ما به فالمراد تعين الاجمال بالعلم الحاصل مع تعذر الترجيح وقوله والحقائق معطوف على الاشتراك يعنى الاجمال ثابت بعلمنا بان الصلوة مثلا لها حقيقة شرعية معينة غير اللغوية او للشارع عند استعماله لها ولا معين لها عند التخاطب بها فلزم الاجمال المسئلة السادسة لا اجمال فيما اى فى لفظ له مسميان لغوى وشرعى كالصلوة والصوم وضعا فى اللغة للدعاء والامساك وفى الشرع للحقيقتين الشرعيتين بل ذلك اللفظ اذا ورد

على الشارع ظاهر فى المسمى الشرعى فى الاثبات والنهى وهذا احد الاقوال الخمسة من المسئلة وهو المختار وثانيها للقاضى انه مجمل فيهما وثالثها للغزالى وهو فى النهى مجمل وفى الاثبات للشرعى ورابعها لقوم منهم الآمدى وهو انه فيه اى فى النهى للغوى وفى الاثبات للشرعى لنا عرفه اى عرف الشرع يقضى اى يحكم بظهوره اى اللفظ فيه اى فى الشرعى لانه صار موضوعا فى عرف الشرع له والظاهر من الشارع بل من اهل الشرع ايضا ان يخاطب بعرفه كيف ولو خاطب بغيره كان مجازا الا اذا كان التخاطب بذلك الغير الاجمال اى دليل الاجمال فى الاثبات والنهى انه يصلح للكل من المسمى اللغوى والشرعى ولم يتضح وهو معنى الاجمال والجواب ظهوره فى الشرعى قال الغزالى ما ذكرتم من الظهور فى الاثبات واضح واما فى النهى فلا يمكن حمله على المسمى الشرعى اذ الشرعى ما وافق امر الشارع وهو اى ما وافق امره الصحيح فالشرعى هو الصحيح ويمتنع الوفاق فى النهى لان المنهى عنه يخالف الامر لان النهى يدل على فساده اجيب عنه بانه ليس الشرعى الصحيح اى ليس المسمى الشرعى للاجزاء والشرائط بل الشرعى الهيئة بالنصب عطف على خبر ليس والمراد انتفاء الصحة بل لان يكون للفعلية يعنى ليس المسمى الشرعى هو الصحيح بل ما يسميه الشارع بذلك من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة فاسدة والرابع اى والقول الرابع مثله اى مثل القول الثالث فى الاثبات وقد عرفت الكلام فى الاثبات الشرعى غير انه اى اللفظ فى هذا القول فى النهى متعين للغوى اذ لا ثالث للغوى والشرعى وقد تعذر الشرعى لما ذكر فى الثالث فلا اجمال حينئذ تعين اللغوى وجوابه ما تقدم من قوله اجيب ليس الشرعى الصحيح وانه يلزم ان يكون معنى قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الحديث ودعى الصلوة ايام اقرائك وكونها لا دعاء او دعى الدعاء الى غير ذلك وبطلانه ظاهر ولكن ان تقول لم لا يجوز ان يكون مراد هذا القائل كون اللفظ فى النهى للهيئة المجردة عن اعتبار الصحة من حيث انه فرد من افراد المعنى اللغوى فاللفظ مستعمل فى الفرد المنتشر والخصوصية ماخوذة من القرينة فلا مجاز ولا اجمال فتامل كيف وان لم يأول كلام بمثل ذلك كان ظاهر البطلان لا يتقول به عاقل واما الحنفية فاعتبروا وصف الصحة فى المسمى الشرعى على ما يعرف فى مبحث النهى لكن لهم تفصيل فى تفسيرها اى الصحة اشار بقوله فالصحة فى باب المعاملة ترتب الآثار واستتباع الغاية المطلوبة منها مع عدم وجوب الفسخ اى فسخ تلك المعاملة المترتب عليها الاثر احتراز عن الاثر الذى فى الفاسدة كالبيع الفاسد فانه يجب فسخه واليه اشار بقوله والفساد عندهم اى الحنفية ترتب الآثار معه اى مع وجوب الفسخ وان كان الصحيح عبادة فالترتب اى فالصحة هى ترتب الاثر بدون قيد آخر والاثر براءة الذمة فى الدنيا والثواب فى الآخرة فيراد بالاسم الشرعى فى النفى وهو يشمل النهى ايضا الصورة وهى مجرد هيئة ذلك المسمى خالية عن وصف الصحة مع النية فى العبادة اى فيما اذا كان المسمى الشرعى المنفى عبادة ويكون الاسم الشرعى حينئذ مجازا شرعيا مرعيا فيه العلاقة بين المعنى المجازى وبين ما وضع له الاسم فى عرف الشرع مستعملا فى جزء المفهوم الشرعى وذلك لان المنهى عنه لا ثواب له فلا يترتب عليه الاثر والترتب عين الصحة فى العبادة بخلاف المعاملة ~~غير صحيح~~ فانه جزء مفهومها فيها وهو يتحقق فى الفاسد ايضا فالفاسد فى المعاملات غير صحيح يترتب عليه الاثر كالملك فى البيع الفاسد اذا اتصل به القبض بخلاف الباطل فانه مقابل للصحيح والفاسد المسئلة السابعة اذا احتمل الشارع لفظا شرعيا على لفظ شرعى آخر حمل موضوعه ولكن بين معنييهما تباين فى الواقع فجعل من باب التشبيه البليغ كزيد اسد واتكر فى وجه التشبيه مجملا ان يحمل شرعى ويحمل لغويا لزم الشرعى كالطواف صلوة تمامه الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى قد احل لكم فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير وقال الحاكم صحيح الاسناد حمل الشارع لفظ الصلوة الموضوع شرعا

بين الكل والجزء والقطع للقدر المشترك مع

٦٠

للاركان المخصوصة على الطواف الموضوع شرعا للاشواط المخصوصة ولا اتحاد بينهما فاحتيج
الى ان يصرف عن الظاهر ويحمل على انه كالصلوة فاحتجنا الى بيان وجه الشبه وله وجهان فاشار اليهما
بقوله يصح في وجه التشبيه ان يكون المعنى كونه مثلها ثوابا او لاشتراط الطهارة عطف على ثوابا
لكونه مفعولا له للتشبيه المفهوم من فحوى الكلام اى شبه للثواب اى للمشاركة فيه او للمشاركة في اشتراط
الطهارة فقوله يصح الخ استئناف لبيان المجملين وهو اى الحمل على احد الامرين الثواب او الاشتراط هو الحمل
الشرعي لان حاصله يرجع الى بيان حكم شرعي او معنى الصلوة لغة لان الملحوظ فيهما المعنيان الشرعيان
او لوقوع الدعاء فيه اى الطواف والدعاء هو معنى الصلوة لغة فالمشبه حينئذ الطواف بالمعنى الشرعي
والمشبه به ما صدق عليه الصلوة بالمعنى اللغوي فوجه الشبه اشتمال كل منهما على الدعاء وان كان في احدهما
من قبيل اشتمال الظرف على المظروف وفي الآخر من قبيل الفرد على الطبيعة وهو اى الحمل على هذا المعنى
هو الحمل اللغوي لبنائه على المعنى اللغوي او لان فائدة الخطاب ح ليست بيان حكم شرعي بل مجرد اشتمالها
على الدعاء وهي مما يستفاد في المحاورات اللغوية ولا يخفى ما فيه والاثنان جماعة معطوف على قوله
الطواف صلوة اى الاثنان كالجماعة يصح ان يكونا من حيث الثواب مثلها في مقدار ثوابها وفي سنة
تقدم الامام اضافة سنة بيانية واضافة تقدم اضافة المصدر الى الفاعل وفي الميراث حتى
يحجب الاثنان من الاخوة الام من الثلث الى السدس كالثلاثة فصاعدا وهذا هو الشرعي او يصدق
مفهوم الجماعة عليهما اى الاثنين لغة اى باعتبار المعنى اللغوي فقوله او يصدق معطوف على يجوز وفي
لانه بتاويل المصدر والمعنى او في صدقه عليهما صدقا لجنس اللغة او الحجة لنا في نفي الاجمال مطلقا
عرفه صلى الله عليه وسلم وما هو المعتاد منه تعريف الاحكام الشرعية وتبيينها فالحمل الشرعي على طبعه
دون المحمل اللغوي فيتعين فلا اجمال وايضا لم يبعث صلى الله عليه وسلم لتعريف اللغة فبعد حمل كلامه
عليه ومرجع المحمل اللغوي وهو كون الطواف صلوة لوقوع الدعاء فيه وكون الاثنين جماعة لصدقها
عليهما تعريف بيان للغة الصلوة من حيث انها تصدق على الطواف من حيث اشتماله على الدعاء
من حيث انها تصدق على الاثنين قالوا اى المجملون يصلح اللفظ لهما اى للمحمل الشرعي واللغوي لانه حق
المفروض ولم يتضح دلالته على احدهما لعدم الدليل كما اشار اليه بقوله ولا عرف لاحدهما يعينه
قلنا ما ذكرنا من ان عرفه تعريف الاحكام لا اللغة عرف لتعيين المراد ~~بارة ومعنيين~~ بينهما
المسئلة الثالثة اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين بان اطلق لمعنى واحد تارة ولمعنيين
تارة اخرى وليس احد الاستعمالين ارجح من الآخر فهو اى اللفظ المذكور مجمل لتردده بين المعنى
والمعنيين على السواء كالدابة للحمار وله اى للحمار مع الفرس وما رجح به القول بظهوره في المعنيين
من كثرة المعنى فان المعنيين اكثر فايدة اثبات الوضع بزيادة الفايدة وقد علم بطلانه فالترجيح به
باطل كذا قالوا واعترض المص عليه بقوله وهو اى الحكم بانه اثبات الوضع الخ غلط بل هو اى ما رجح به ارادة
احد المفهومين اى دليل ارادته بها اى بزيادة الفايدة ولا محذور فيه نعم هو اى ما رجح به معارض
بان الحقايق اى الالفاظ المستعملة في معانيها التي وضعت بازائها اطلاقها لمعنى واحد اغلب
واكثر من اطلاقها لمعنيين فصاعدا وقولهم المجملين يحتمل اللفظ المذكور الاحتمالات الثلثة الاشتراك اللفظي
والتواطؤ والمجاز في احد الاطلاقين كما في الاصل رد على ما تقدم اندفع بما ذكرنا ثمة فارجع اليه وليعلم
ان اللفظ اذا اطلق تارة لمعنى واخرى لذلك المعنى بعينه مع معنى آخر فلا اجمال فيه باعتبار هذا الآخر

فقط

فقط لان ذلك المعنى لا شك في كونه مرادا الفصل الثالث هو اى اللفظ بل المفرد بالمقايسة الى
مفرد آخر اما مرادف متحد مفهومهما وصف كاشف لان المراد بالتعلق لمرادف كاشف لان الترادف توارد كلمتين
فصاعدا في الدلالة على الانفراد باصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد توارد
التابع والمتبوع وباصل الوضع توارد الكلمات الدالة مجازا على معنى واحد والدالة بعضها مجازا
وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى التاكيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود كالانسان والحيوان
الناطق لاختلاف معناهما من حيث الاجمال والتفصيل كذا قالوا وفيه ان الحد مركب وقد اعتبر في
تعريف الترادف الافراد لقولهم توارد كلمتين ح هو ماخوذ من الترادف الذي هو ركوب واحد خلف
الآخر كان المعنى مركوب لهما كالبر والقمح للحنطة او مباين للآخر مختلفه اى المفهوم من المفهوم وصفا كاشفا
المباينة المفارقة تواصلت معانيهما بان يدل احدهما على الذات والآخر على صفتها كالسيف
والصارم اى شديد القطع او احدهما صفة والآخر صفة الصفة كالناطق والفصيح او لا اى او تفاصلت
كالسواد والبياض مسئلة المرادف واقع موجود في اللغة خلافا لقوم قولهم اى القوم المخالفين
لو وقع لزم ان يعرف اللفظ الثاني ما عرف اللفظ الاول وهو المعنى ولا فايدة في تعريف المعرف
فرده بقوله لو صح ما قالوا لزم امتناع تعدد العلامات لشيء واحد فان العلامة الثانية تعرف ما عرف
الاولى واللازم باطل لجواز تعددها ووقوعها ثم اشار الى حل الشبهة بقوله ثم فايدته اى الترادف
التوصل الى الروي وهو الحرف الذي يبنى عليه القصيدة وينسب اليه فيقال قصيدة لامية او نونية
من الروي لان البيت يرد عنده وانواع البديع كالتجنيس معطوف على الروي اذ قد يتاتى التوصل الى
بلفظ دون آخر وذلك لان احد المترادفين قد يصلح للروي دون الآخر وكذا التجانس وهو تشابه
اللفظين في التلفظ كالاتفاق في انواع الحروف واعدادها وهيئاتها وترتيبها قد يحصل باحد
المترادفين دون الآخر وايضا فالجلوس والقعود والاسد والسبع مما لا تتاتى فيه كونه من الاسم
والصفة او الصفة او الصفة وصفتها كالمتكلم والفصيح محققة اى الترادف فلا تقبل التشكيك
رد لما قالوا من ان كل لفظين يظن بينهما الترادف لتغاير بهما معنى ليس مرادف في نفس الامر
بل بين معنييهما نوع اتصال لكون احدهما موضوعا للذات والآخر لصفتها او لكونهما موضوعين
لصفتي ذات لكونهما او لكون احدهما صفة ذات والآخر صفة صفتها وحاصل الجواب ان هذا
تشكيك فيما علم قطعا فلا يلتفت اليه فان مثل الجلوس والقعود والاسد والسبع لا يتصور كونه
من قبيل ما ذكر مسئلة يجوز ايقاع كل منهما اى المترادفين بدل الآخر حتى يترتب على كل منهما ما يترتب
على الآخر في الاحكام الشرعية الا لمانع شرعي على القول الاصح اذ لا حجر في التركيبة بعد صحة
تركيب معنى المترادفين يعني ان ايقاع كل منهما بدل الآخر عبارة عن تركيبه وجعله جزءا من معنى
الكلام وبعد صحة تركيب معناهما جزءا من معنى الكلام يلزم صحة تركيب كل منهما في الكلام اللفظي
لعدم الفرق بينهما في افادة ذلك المعنى المفروض صحة تركيبه اذ الغرض بالمعنى والمقصود من اللفظ
ان يتوسل به اليه ولا فرق بينهما فيه ثم هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الا لمانع وقد استثنيناه وقيل
اى المانعون لو صح ايقاع كل منهما بدل الآخر لصح في تكبيرة الاحرام خداي هو بالفارسية اسم للذات
المقدسة اكبر بايقاع خداي وهو مرادف للجلالة بدلها قلنا الحنفية يلتزمونه اى جواز الايقاع
فيه ولا الزام الا بحجة عليه حيث لا دليل سواه والآخرون الذين لا يلتزمونه ولم يجوزوه يقولون

علم جواز الايقاع فيه للمانع الشرعي وهو التعبد باللفظ الى ثوبه مع كون المحل مما يلزم فيه غاية
الاحتياط واما كون اختلاف اللغتين كالفارسية والعربية مانعا من التركيب بعد الفهم
اي بعد فهم المعنى التركيبي فبلا دليل اي انه دعوى بلا دليل فلا يسمع فيه تعرض لابن الحاجب
سوى عدم فعلم اي العرب استثناء منقطع يعني سوى هذا وهو الاظهر صحة كما سيظهر وقد نظر
لادعاء المذكور بالمعرب وهو لفظ استعمله العرب في معنى وضع له في غير لغتهم فان كثيرا ما تركب مع
الكلمات العربية في كلام العرب فيلزم منه الاختلاط المذكور ثم لما كان يتوهم ان استعمال
العرب اياه في كلامهم اخرجه عن العجمية دفعه بقوله ولم يخرج المعرب عن العجمة بالتعريب ثم دفع
ان يقال بعد تسليم اياه دليل خروجه عنها بقوله والتغيير لعدم احسانهم النطق به لعدم مهارتهم
فيه او التلاعب كما نقل عن بعض العرب حين اعترض عليه في التغيير انه قال اعجمي العب به لا قصدا
لجعله عربيا فان المتغير غير الاصل مكان وضع آخر منهم للفظ آخر ولو سلم ان التغيير للقصد
المذكور ولم يبطل المعرب لا نستلزم عدم فعلم الحكم بامتناعه اي امتناع اختلاط اللغتين
ليلزم منه امتناع الايقاع المذكور الا مع عدم علم المخاطب بمعنى ذلك المرادف من لغة اخرى
مع قصد الافادة له بذلك المركب المختلط فانه لا يجوز حينئذ ايقاع المرادف الذي لا علم للمخاطب
بمعناه بدل المرادف الذي له علم به وهذا ظاهر غير انه علة مستقلة لامتناع المذكور وقوله الا مع الخ
يدل على انه صحيح عدم فعلم في الاستلزام فتامل مسئلة وليس منه اي المترادف الحد والمحدود وزعم
قوم انهما مترادفان ولذلك قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم كما سيظهر الحد
اما بحسب الاسم وهو ما دل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فيعد تصورا لم يكن حاصلا واما
بحسب الحقيقة وهو ما دل على ماهية الشيء الثابتة فيختص بالموجودات واما تعريف الشيء بما يرادفه
فهو من اللفظي يقصد به التصديق بان هذا موضوع لهذا ثم الحد ان اشتمل على جميع ذاتيات
المحدود فهو تام والا فهو ناقص اما التام اي اما عدم كون الحد التام مرادفا للمحدود ولكنه عامة
اي التام تعدد الدال على ابعاضه اي المحدود لكونه مركبا من جنسه وفصله القريبين فهو يدل على
حقيقة المحدود باوضاع متعدده بازاء اجزاءه مفصلة والمحدود يدل عليها بوضع واحد بازائها
اجمالا والمترادفان انما يكون وضعهما ودلالتهما على نمط واحد ولا يكونان الا مفردين
واما الحد الناقص فانما مفهومه ومدلوله الجزء المساوي للمحدود وهو الفصل ولا اتحاد بين
الجزء والكل فلا ترادف اللهم الا ان لا يلتزم الاصطلاح على اشتراط الافراد في الترادف فيكون
الحد التام والمحدود مترادفين فتنبه اي فهذه المسئلة لفظية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظي وهو
الاختلاف في الاصطلاح ولا مشاحة فيه ثم بعد اشتراط الافراد كما هو المشهور لا نجعلهما من المترادفين ومن
لا يعتبر يجعلهما منها ولا التابع مع المتبوع في مثل حسن بسن في الرضي ان التاكيد اللفظي على ضربين
اعادة لفظ الاول بعينه وتقويته بموازنه مع اتفاقهما في الحرف الاخير اما بان يكون للثاني
معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا او لا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته
معنى وان لم يكن له في حالة الافراد معنى نحو حسن بسن او معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيث
من نبثت البئر اي استخرجته قيل عدم كون التابع والمتبوع مترادفين لانه اي التابع اذا افرد
لا يدل على شيء فيكون فكيف يكون مرادفا لما يدل على معنى اذا افرد فان كانت دلالة اي التابع مشروطة

بذ

بذكر المتبوع فهو حرف لان هذا شان الحرف ولا يراد فيه الجمع في الاسم وليس كذلك اجماعا
وقيل لفظ بوزن الاول للازدواج لا معنى له والاوجه انه لفظ وضع لتقوية متبوع خاص
وهو المتبوع متبوع عاله والا اي وان لم يعتبر خصوص المتبوع في تقويته لزم ان يكون زيد بسن
وقد عرفت تعيين المخصوصية من كلام الرضي واما التوكيد بكل واجمع وتصاريفهما كاجمعين واكتع
وغيرها من التاكيدات المعنوية فلتقوية عام سابق عليه فوضعه اي هذا التاكيد اعم من وضع التابع
المذكور لعدم اشتراط تعيين المتبوع فلا ترادف بين المؤكد والمؤكد بل لا يتوهم فيه الترادف لعدم
الاختصاص كما عرفت وما قيل المرادف لا يزيد مرادفه قوة قوله المرادف الخ عطف بيان
للموصول وهو مبتدا خبره ممنوع اذ لا يخرج المرادف اقل من التوكيد اللفظي الذي هو تكرير اللفظ
الاول وهو مما يفيد مؤكده قوة حتى يندفع به توهم التجوز والسهو الى غير ذلك تتمة تكون المقايسة
بين الاسمين لان يعرف النسبة بينهما بالذات وبحسب الحقيقة للمعنى فيكتسبه من الاكتساب
او الاكتساء والضمير لما يعلم بالمقايسة كالتساوي والتباين الاسم لدلالته اي الاسم عليه اي المعنى
هو طرف النسبة في المقايسة بحسب الحقيقة فالمفهوم هو الذي يعني الاسم بالنسبة الى مفهوم آخر اما مساو
له وتفسير المساواة انه يصدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر فالجملة مستانفة مبينة او مباين مباينة
كلية لا يتصادقان اي لا يصدق شيء منهما على شيء مما صدق عليه الآخر كالانسان والفرس او
مباين له مباينة جزئية يتصادقان في الجملة ويتفارقان في الجملة بان يصدق كل منهما على شيء لا يصدق
عليه الآخر كالانسان والابيض يتصادقان في الرومي ويتفارقان في الزنجي والفرس الابيض
والعام والمجاز يتصادقان في المجاز المستغرق افراد المعنى المجازي ويفارقان في العام
المستعمل في المعنى الحقيقي والمجاز الخاص والواجب والمندوب يتصادقان في الحرام والمكروه
ويتفارقان في المندوب والواجب واما اعم منه مطلقا يصدق اي المفهوم عليه اي على كل ما صدق
عليه الآخر ويصدق على غيره اي على غير الآخر ايضا كالعبادة الصادقة على جميع افراد الصلوة
وعلى الصوم ايضا والحيوان على الانسان والفرس تكرير الامثلة اشعار بان النسب المذكورة
يعم الشرعيات وغيرها وكذلك يعم المفهومات الوجودية والعدمية ونقيضا المتساويين متساويان
فيصدق لا انسان على كل ما يصدق عليه لا ناطق وكذا العكس ونقيضا المتباينين مطلقا
اي متباينة كلية او جزئية متباينان مباينة جزئية كلا انسان ولا ابيض ولا انسان ولا فرس
نشر على غير ترتيب ذكر اللف لان المفهوم اولا من قوله متباينين مطلق المباينة الكلية ثم المباينة
الجزئية باعتبار ترتيب ذكر الاقسام سابقا وانما غير الترتيب للاهتمام بشان المباينة الجزئية
لئلا يذهل عنه لظهور لفظ المتباينين في الكلية اما اجتماع لا انسان ولا ابيض ففي كالفرس
الاسود واما افتراقهما ففي الفرس الابيض والانسان الاسود واما اجتماع لا انسان ولا فرس
ففي كالاسد واما افتراقهما ففي الفرس والانسان الا انها اي المباينة الجزئية في الاول باعتبار
ترتيب النشر وهو المباينة الجزئية المعتبرة بين بعض المتباينين مباينة جزئية تحقق العموم من وجه
فلا يتحقق في ضمن المباينة الكلية اصلا بخلاف الثاني وهو المباينة الجزئية المعتبرة بين نقيضي المتباينين
مباينة كلية فقد يكون اي الثاني كليا اي يتحقق تارة في ضمن المباينة الجزئية وتارة في ضمن المباينة الكلية
كلا موجود ولا معدوم فانه كما ان بين موجود ومعدوم مباينة كلية كذلك بين لا موجود ولا معدوم

لان كل ما يصدق عليه لا موجود يصدق عليه معدوم وكل ما يصدق عليه لا معدوم يصدق عليه موجود
وهذا بناء على نفي الحال واما على اثباتها كما هو قول البعض فبين لا موجود ولا معدوم عموم من وجه
لتصادقهما فيها لانها صفة لموجود غير موجودة في نفسها ولا معدومة كالاجناس والفصول وتفارقهما
في المعدوم والموجود وما اي كل مفهومين بينهما عموم مطلق يتعاكس نقيضاهما فنقيض الاعم اخص
من نقيض الاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم يعني كل ما يصدق عليه نقيض الاعم يصدق
عليه نقيض الاخص والا لصدق نقيض الاعم على شيء لم يصدق عليه نقيض الاخص فيصدق عليه
عين الاخص ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين فلزم تحقق الاخص بدون الاعم وليس كل ما يصدق
عليه نقيض الاخص يصدق عليه نقيض الاعم لصدق نقيض الاخص على شيء لا يصدق عليه نقيض الاعم
فان مادة افتراق الاعم عن الاخص يصدق عليها نقيض الاخص ولا يصدق عليها نقيض الاعم
بل عينه وهو ظاهر الفصل الرابع من الفصول الخمسة المشار اليها فيما سبق بقوله وللمفرد انقسامات
باعتبار ذاته ودلالته ومقايسته لمفرد آخر ومدلوله والاطلاق وبعده في فصول انتهى وهو
مبتدأ خبره محذوف يعني في المفرد باعتبار مدلوله وفيه اي الفصل الرابع تقاسيم التقسيم الاول
ويتعدد ابه من معناه اما كلي قوله الاول مبتدأ خبره جملة حذف صدرها اعني المفرد اما كلي الخ وما بينهما
معترضة والواو للاعتراض والمعنى ويتعدد التقسيم الاول اي باعتبار قيود المقسم الحقيقية الى المفرد
من معناه فان الكلية والجزئية من عوارض المعاني باعتبار وجودها في الذهن ويوصف بهما الالفاظ
مجازا تسمية للدال باسم المدلول لا يمنع تصور معناه اي لا يمنع الصورة الحاصلة في العقل المنعكسة
من معناه العقل فقط وقط من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا ما يصدر بالفاء تزيينا للفظ
وكانه جزاء شرط محذوف اي اذا نسبت المنع الى التصور فانته عن نسبته الى الغير وحاصله ان العبرة
بنفس التصور مع قطع النظر عما سواه من الشركة فيه اي من فرض شركة كثيرين في معناه وكلي مثل المنع
او جزئي حقيقي يمنع تصور معناه العقل من فرض شركة كثيرين فيه بان يحمل عليها مواطاة بخلاف
الجزئي الاضافي اي كل اخص مندرج تحت اعم فنوع من الجزئي المعتبر لصدقه على مثل الانسان المندرج
تحت الحيوان كصدقه على زيد المندرج تحت الانسان ويسمى الاول كليا لكونه جزءا غالبا من فرده
الذي هو كل منسوب اليه والثاني جزئيا لكونه فردا من الكل منسوبا اليه والثالث اضافيا لاعتبار
الاضافة الى الاعم في مفهومه والكلي ان يساوت افراد مفهوم فيه اي في مفهومه ويستوي المساواة
بذكر ما تقابلها فمتواطئ من التواطؤ وهو التوافق لتوافق الافراد كالانسان او تفاوت افراده
مفهوم فيه كالاشد وضعف كالابيض فان معناه وهو اللون المفرق للبصر في الثلج اشد منه
في العاج والمستحب فان ما طلب فعله مع كون الترك حصوله في ضمن السنن الموكدة اولى واشد
من حصوله في ضمن السنن الزوائد فمشكك بصيغة اسم الفاعل وانما سمي للمتردد في ان وضعه للخصوصيات
بان يكون موضوعا بازاء هذه الخصوصية بوضع وبازاء تلك الخصوصية بوضع آخر فمشترك
اي فهو على هذا التقدير مشترك بين الخصوصيات اشتراكا لفظيا او وضعه للمشترك اي للقدر
المشترك بينها مع قطع النظر عن التفاوت الذي بينها فمتواطئ ومنشأ التردد وجود التفاوت
الآتي بحسب الظاهر كون تلك الافراد افراد مفهوم واحد وظهور عدم ما نقص من ذلك بعد التامل
لوجود القدر المشترك ولهذا بعينه قيل نفيه اي نفي الترديد بين المذكورين التشكيك لان الواقع

فى نفس

فى نفس الامر احدهما اي احد الاحتمالين ولا تشكيك في شيء منهما اما على الاول فلانه لا يتحقق
على ذلك التقدير مفهوم عام لافراد متساوية واما على الثاني فلان القدر المشترك مع قطع النظر
عن التفاوت تستوي فيه الافراد والجواب ان الاصطلاح واقع الى التسمية لفظ متفاوت معناه
باعتبار تحققه في ضمن افراده بالشدة والضعف اي بالمشكك والتفاوت المعتبر في المسمى
المذكور واقع اي متحقق في معنى بعض الالفاظ الموضوع بازاء مفهوم كلي لافراد متفاوتة فيه
واذا ثبت التسمية بالمشكك وتحقق المسمى في الخارج فكيف ينفى المشكك الظاهر ان هذا البحث
معارضة وحاصله ان كان لكم دليل على نفي وجود المشكك وتحقق المسمى في الخارج فلنا دليل
على وجوده وحينئذ يكون قوله فان قيل نفي مسماه منعا للمقدمة القائلة ان التفاوت الذي
هو مسمى المشكك واقع والضمير في مسماه عائد الى المشكك باعتبار ما تضمن من التفاوت
المذكور ثم بين النفي بقوله فان ما به خصوصية الثلج اي حصلت الشدة ان اخذت اي الخصوصية في مفهوم
اي المشكك بان يكون الشدة المفرقة للبصر الموجودة في الثلج جزء مفهوم الابيض فلا شركة
لغير الثلج كالعاج معه في مفهوم الابيض فلا تفاوت حينئذ اذ لم يبق له افراد غير افراد الثلج
ولا تفاوت فيها ولزم الاشتراك اللفظي من المعلوم ان اطلاق الابيض على العاج وغيره
مما سوى الثلج مما يطلق عليه الابيض بطريق الحقيقة حيث لم يوجد قدر مشترك لزم الاشتراك
اللفظي والا اي وان لم يؤخذ الخصوصية في مفهوم تستوت الافراد الثلج والعاج وغيرهما في مفهوم
وهو ظاهر فلا تفاوت بين افراده في مفهوم ولزم التواطؤ قلنا ما به التفاوت من الخصوصيات
المستلزمة حصول المفهوم بطريق الشدة في البعض والضعف في البعض الآخر معتبر فيما صدق
عليه المفهوم اعتبارا على وجه الجزئية كما سيظهر من افراد تلك الخصوصية بيان لما صدق المفهوم عليه
وظاهره يقتضي عدم اعتبار ما به التفاوت في ماهية تلك الخصوصية وسيأتي اعتباره فصلا منها
وكانه يشير الى ان للمجيب ان يعتبره في افرادها دون الماهية فانه ادخل في دفع الاعتراض ثم يصرح ثانيا
بما هو التحقيق وفي اضافة الافراد الى تلك الخصوصية مسامحة والمراد افراد ما فيه تلك الخصوصية
وهو الثلج مثلا لا انه معتبر في نفسه اي نفس المفهوم الذي وضع له الابيض مثلا وحاصل هذا الجواب
ان كل خصوصية من الخصوصيات الموجبة للشدة والضعف مع المفهوم الذي وضع الابيض
بازائه مثلا نوع ويستلزم كون كل خصوصية معه نوعا ان مسمى المشكك كالسواد والبياض لا يكون
الا جنسا وما به التفاوت فصول تحصله اي الجنس المذكور انواعا مفعول ثان للتحصيل فانه يتضمن معنى الجعل
فيجوز ان يكون حالا عن الضمير المنصوب والمعنى ان الخصوصيات التي بها تتفاوت افراد مسمى المشكك
اذا انضمت الى الماهية الجنسية التي هي المسمى تجعل تلك الماهية انواعا لانه يتقوم بانضمام
كل منها الى الماهية نوع مركب من الجنس والفصل او يحصلها ويقومها حال كونها انواعا فانه لا
وجود للاجناس الا في ضمن الانواع كما لا وجود للانواع الا في ضمن الاشخاص فالجنس والنوع والشخص
متحد وجودا وجعلا وان كان متغايرة بحسب التعقل فمن الماهيات الجنسية ما اي ماهيات جنسية
فصول انواعها مقادير من الشدة والضعف اي ذو مقادير منهما فاختلاف تلك الانواع باعتبار
تلك الفصول واختلاف تلك الفصول باعتبار اختلاف مقاديرها من الكيفية الجنسية فان البياض
مثلا كيفية جنسية تحتها انواع كثيرة وفي كل نوع مقدار خاص من تلك الكيفية له مرتبة مخصوصة من النوع

والضعف وهما العرا والضعاف فان وذلك اى ما فصول انواعها مقادير منها يتحقق في ماهيات
الاعراض ولذا اى ولاجل ان تحقق هذا القسم انما يكون في الاعراض يقولون اى المتكلمون بدل الكلى
المقول اى المحمول على افراده بالتشكيك بان يكون تحققه في ضمن البعض اشد واقوى من تحققه
في ضمن البعض الآخر خارج عن حقيقة افراده التي يقال عليها كما اشتهر فيما بينهم من ان الماهيات
واجزائها لا يكون مقولة بالتشكيك على افرادها وتحقيق ذلك في غير هذا العلم ومنها اى الماهيات
الجنسية ما فصول انواعها خلافها اى غير المقادير المذكورة كفصل نفس ماهية المشترك الذي يميزه
عن مشترك آخر كفصل نحو السواد فانه يميزه عن البياض وغيره مما يندرج تحت اللون كقولنا
قابض للبصر في السواد ومفرق له في البياض ثم وضع المشترك للاول اى لما فصول انواعه
مقادير التقسيم الثالث مدلوله اى المفرد اما لفظ كالجملة والخبر وقد سبق ان المركب ان افاد نسبة
تامة بمجرد ذاته فجملة وهى ان دلت على مطابقة خارج فخبر والا فانشاء والاسم والفعل والحرف
والحكم بكون مدلول امثال هذه الالفاظ لفظا مبنى على نوع تسامح اذ الالفاظ ما صدقات
مدلول اى المفرد الكلى صفة مدلوله يعني ان كل واحد من المفردات المذكورة موضوع بازاء
مفهوم كل افراده الفاظ وهو ظاهر فنفس مدلوله ليس بلفظ بل اللفظ افراد مدلوله الا ان يراد
بالجملة كل جملة محققة خارجا اى تحققا خارجيا مثل ضرب زيد واضرب وزيد قائم الحكم بالتساهل
مبنى على حمل المدلول على المدلول المطابقي وما صدق الاتي دليل حمل على المدلول التضمني فان كل فرد
معين من افراد مسمى الجملة مدلول ضمنا ضرورة تضمن الكلى لجزئياته وهكذا الحال في الخبر والفعل
والحرف وغيرها او مدلوله غيره اى غير لفظ وح فاما لا يدل اى فالمفرد الذي مدلوله ليس بلفظ اما لا يدل
عليه اى على مدلوله الا بضم اليه اى الى الدال والضمير للفظ آخر وانما احتاج اليها لوضعه اى لكونه موضوعا
لمعنى جزئى اى لنسبة جزئية من حيث هو اى المعنى الجزئى ملحوظ بين شيئين خاصين آلة لمعرفة حالهما
ملتفت بالتبع والمقصود بالذات معرفتهما ولا يلزم ان يكونا جزئيين حقيقيين فيعم خصوص الشخص
والنوع والجنس لكن النسبة وان كان طرفاها كليين فهي جزئية على ما قالوا فهو الحرف كمن فانها
موضوعة للابتداء اى خاص الذي هو نسبة جزئية ملحوظة بين السير والبصرة مثلا والى فانها موضوعة
للانتهاء والغاية على الوجه المذكور بخلاف مدلولات الاسماء اللازمة للاضافة كذو وقبل وبعد فانها موضوعة
لمعنى كلى من صاحب وسبق وتأخر فالتزم ذكر ما اضيفت اليه لبيانه لا لان معانيها ملحوظة بين شيئين آلة
لتعرف حالهما مقصودة بالتبع او يستقل بالدلالة معطوف على مدخول اما فان حاصله اما
لا يستقل بالدلالة فهو الحرف او يستقل بها لعدم ذلك اى وضعه لمعنى من حيث هو ملحوظ بين
شيئين خاصين فان ذلك احوج الى ذكر ذينك الشيئين والاحتياج عن الاستقلال وعند عدم
المفروض عدم محوج آخر يلزم الاستقلال وح فاما لا يكون المفرد المستقل بالدلالة معناه
حدثا مقيدا باحد الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال وكذا ما لا يكون معناه حدثا كزيد
او حدثا غير مقيد كضرب وقتل فهو اى المفرد المستقل بالدلالة على ما لا يكون حدثا كذا الاسم
كالابتداء والانتهاء فان معناهما الابتداء والانتهاء المطلق وانهما ليسا كذلك
مقيدين بما ذكر فالكاف وعن وعلى ح اى حين كان الامر على ما عرفت من البون البعيد بين
حقيقة الاسم والحرف وتباينهما باعتبار الاستقلال وعدم الاستقلال وغيره مع العلم بان كلا منهما

ما لزم احد الالازمين مدلول البسيط في ... كما هو ... شيئين ... كلفظ ... ان ...

يستعمل

يستعمل تارة استعمال الحروف فيجري عليه احكامها وتارة استعمال الاسماء فيجري عليه احكامها
مشترك لفظا له وضع للمعنى الكلى يستعمل فيه اى في المعنى الكلى اسما اى استعمال اسم او حال كونه اسما كما في الكاف
في قول امرئ القيس ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا تصوب فيه العين طورا وترتقي اى
بفرس مثل الكركي شبه به خفته وطول عنقه ووضع لخصوص منه اى من المعنى الكلى كذلك اى من حيث هو
ملحوظ بين شيئين خاصين فيستعمل فيه اى في الخصوص حرفا كجاءني الذي كعمرو اى الذي استقر كعمرو فان حرفيتها
في مثله متعينة عند الجمهور لئلا يلزم افراد الصلة راجحة عند الاخفش والجزولي وابن مالك مجوزين
اسميتها على اضمار مبتدأ كما في قراءة بعضهم تماما على الذي احسن وقيل المختار بين اى من على عليه
اى على الكاف باعتبار وضعه للكلى وهو اى ب فيستعمل فيه اسما كو فلقد اراني للرماح دريئة من عن
يمين مرة وامامي والمجرور اى عليه المذكور فيستعمل فيه حرفا كجرسا فرت عن البلد ووضع على كلى
كذلك الكلى وهو الفوق كوعدت من عليه بعدما تم ظمؤها ولتخريجه كما هو المشهور او يكون معناه حدثا
مقيدا باحد الازمنة بهيئته فالفعل باقسامه التقسيم الثالث من تقاسيم الفصل الرابع قسم فخر الاسلام اللفظ
المفرد بحسب اللغة والصيغة الجار متعلق بقسم واللغة اللفظ الموضوع والصيغة الهيئة العارضة له باعتبار الحركات
والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض والظاهر ان يراد باللغة ههنا جوهر الحروف بقرينة
انضمام الصيغة اليها ولما كانتا متعلق الوضع عبر بهما عنه واليه اشار بقوله اى باعتبار وضعه الى خاص
وعام ومشترك ومأول فسر بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى ويورد عليه بانه قد لا يكون
من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى في الميزان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل
قطعي سمى مفسرا او اذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمى مأولا انتهى واجيب عن الاول
بان المراد تعريف المأول من المشترك وعن الثاني بان المراد بغالب الرأى ما يعم اى ما صح القياس وخبر
الواحد وقال صدر الشريعة وانما اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد
انتهى واليه اشار المص بقوله واعترض بان المأول ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع ولم يلتفت الى ما قيل
في توجيه كلام فخر الاسلام من ان صحة كونه باعتبار الوضع ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان
ما يحصل بعد التأمل بالدليل الا وجه يجعل من الاعتبارات المتعلقة بالوضع واليه اشار بقوله بل عن دفع اجمال
ظني اى التأويل لم ينشأ عن الوضع بل هو ناشئ عن ازالة ابهام حاصل بازدحام احتمالات ناشئة
من الاشتراك بدليل ظنى قياس او خبر في الاستعمال متعلق باجمال فالظرفان اعني بظني وهذا يتعلقان
بدفع واجمال على ترتيب اللف والنشر ولا شك ان الابهام انما يعرض للمشترك في حال الاستعمال لا الوضع
فهي اى الاقسام اذن ثلثة لان اللفظ ان كان مسماه متحدا ولو بالنوع كرجل وفرس او متعددا مدلولا
على خصوص كميته اى كمية المتعدد المذكور به اى بلفظ ذلك المتعدد بان يكون ذلك المتعدد مع كمية الخصوصة
مدلولا مطابقيا للفظ فقوله مدلولا وصف للمتعدد وكذا متعلقه اعني كونه بحيث يدل على خصوص كميته
لفظ لانه لم يقصد مدلوليه ذلك للمتعدد لانه ظ لكونه مسمى لفظ فالخاص جواب للشرط اى فهو الخاص
فدخل في الخاص المطلق تفريع على قوله ولو بالنوع كما ان قوله والعدد تفريع على قوله او متعدد الخ والامر والنهى
لاتحاد مسماهما نوعا كما سيعرف في المطلق على ما صرحوا دال على فرد شايع لا قيد معه مستقلا لفظا
مسماه بلا ملاحظة حصر وان كان محصورا في الواقع فاما بوضع واحد اى فذلك اللفظ المتعدد مسماه اما موضوع
بازاء ذلك المتعدد بوضع واحد فهو حينئذ كذلك اى فاللفظ من حيث انه موضوع بوضع واحد لمتعدد غير

محصور بهو العام او بوضع متعدد من حيث هو كذلك المشترك اى فهو ما وضع وضعا متعددا
لمعان متعددة فعدم ملاحظة الحصر في المشترك قيد واقعى لا احترازى كما في العام فانه فيه لاخراج اسماء
العدد والتثنية فيدخل في العام الجمع المنكر لكن حال تعدد مسماه حين غير ملاحظة الحصر مع اتحاد الوضع وعلى
اشتراط الاستغراق في العام فيخرج الوضع اى اللفظ الموضوع بوضع واحد لغير المحصور ان استغرق جميع ما يصلح له فالعام
جواب الشرط اى فهو العام والا اى وان لم يستغرق فالجمع اى فهو الجمع المنكر فهو واسطة بين الخاص والعام واخذ
قيد الحيثية كما ذكرنا في التوجيه المستنبط من التقسيم يبين عدم العناد والتباين بجزء المفهوم بين المشترك والعام
اى ليس ما يوجب العناد بينهما ذاتيا كالانسان والفرس حتى يكون التقسيم حقيقيا بل بحسب الاعتبار والحيثية
فيتصادقان لا من حيثية واحدة كما يجى ولذا اى لعدم العناد بينهما بجزء المفهوم لا يحتاج اليهما اى
الى الحيثية في تعريفهما ابتداء لا في ضمن التقسيم لان المنظور حينئذ بيان اجزاء الماهية والحيثية ليست منهما
واذ قد عرفت انه لا عناد بين العام والمشترك بالذات اذ لم يعتبر في العام علم تعدد الوضع وانت
تعلم ان العناد بالذات موجود بين المنفرد والمشترك لاعتبار عدم تعدده فيه فالحق اى الحقيق بالاعتبار
ان يعتبر تقسيمان التقسيم الاول باعتبار اتحاد الوضع وتعدده فيخرج المنفرد وهو الموضوع لمعنى واحد
لا غير ولم يخرجه اى المنفرد اى الحنفية على كثرة اقسامهم اى مع كثرتها واخرج الشافعية ويخرج المشترك
وذكرت فيه اى في قسم المشترك مسئلة واحدة وهى هذه المشترك مبتدء خبره خامسها الخ والضمير راجع
الى الاقوال بتقدير الكلام المشترك في جوازه ووقوعه اقوال غير جائز غير واقع في اللغة لا غير في اللغة
والقرآن لا غير خامسها فيه اى في المشترك جائز وواقع في اللغة والقرآن والحديث لنا ذلك وهو المختار
لنا على الجواز لا امتناع لو وضع لفظ مرتين فصاعدا لمفهومين فصاعدا على ان يستعمل ذلك اللفظ لكل
من المفهومين او المفهومات على البدل لا على الاجتماع لا خفاء في ان منظور الواضع في كل وضع ان يستعمل في معنى
بعينه لا غير لكن اذا تعدد الوضع والمنظور من الواضع واحد كان قصده من تلك الاوضاع المتعددة
ان يستعمل تارة في هذا دون غيره وتارة في ذاك دون غيره وقولهم اى المانعين يستلزم جواز المشترك العبث
اى جواز العبث واللعب لانتفاء فائدة الوضع وهو فهم المراد لاستحالة الترجيح بلا مرجح مدفوع خبر قولهم
بان الاجمال مما يقصد فلا ينحصر فائدة الوضع في فهم المراد على سبيل التعيين فاذا سمع المشترك يفهم ان المراد
احد تلك المعاني وهذا نوع من العلم ويقصد به مصالح كطلب التعيين والاجتهاد فيه والابهام على
بعض السامعين الى غير ذلك ولنا في الاستدلال على الوقوع ثبوت استعمال القرء بفتح القاف وضمها لغة لكل من الحيض
والطهر على البدل الى اعتبار واحد منهما بعينه مرادا تمييز عن نسبة الفعل الى الفاعل بلا قرينة معينة متعلق
بلا اعتبار وهو اى استعماله كذلك دليل الوضع كذلك اى وضع لفظ القرء مرتين لهما على البدل وهو اى اللفظ الموضوع كذلك
المراد بالمشترك وما قيل في دفع هذا من انه جاز كونه اى القرء للمشترك اى لمعنى مشترك بينهما او كونه حقيقة في احدهما
ومجازا في الآخر وخفى التعيين للحقيقة عن المجاز لشيوعه في المعنى المجازى فلا يعلم انها حقيقة وكذا الكلام في غيره
من الالفاظ انه منه اى من المشترك اللفظى يقال فيه هذا ثم ترجيح الاول وهو كونه لمعنى مشترك بينهما لان الاصل
عدم تعدد الوضع والحقيقة اولى من المجاز مدفوع خبر ما قيل بعدمه اى بعدم القدر المشترك بينهما اى الحيض والطهر
والا لكان يفهم عند اطلاقه ما وضع له وكونه اى القرء موضوعا للنحو الشيئية في القاموس شيئية تشيئا
اردته والاسم الشيئة كشيعة وكل شىء بشيئة الله تعالى انتهى والمراد به المشى اى المراد والموجود بعيد
يوجب كونه موضوعا لكل اسم كالانسان والفرس العنقاء مما لا يحصى افراده والقرء وهو ط

ظاهر اللفظ فظهر عدم وضعه للقدر المشترك واشتهار المجاز بحيث يساوى الحقيقة في تبادر معناه المجازى
ويخفى التعيين اى تعيين المراد لتساوى المعنى الحقيقى والمجازى في التبادر كما في المشترك نادر لا نسبة له
اى لاشتهاره على الوجه المذكور بمقابله وهو عدم اشتهاره بتلك المثابة فلا يصار الى الاحتمال المرجوح
في اظهر الاحتمالات كونه اى القرء موضوعا لكل من الحيض والطهر على البدل واعتبار على الاظهر ترجيح للمرجوح
فوجب كونه مشتركا وهو اى كونه موضوعا لكل دليل وقوعه اى المشترك في القرآن لوقوع القرء في قوله تعالى ثلثة قروء
والحديث لوقوعه فيما روى الدارقطنى والطحاوى عن فاطمة بنت حبيش قالت يا رسول الله انى امرأة
استحاض فلا اطهر قال دعى الصلوة ايام اقرائك وبه اى بالوقوع فيهما كان قول النافى للوقوع ان وقع المشترك
مبينا اى مقرونا بما يبين المراد منه طال الكلام بلا فائدة لامكان افادة المراد بمنفرد ولا يحتاج الى البيان
او غير مبين لم يفد لعدم تعين المراد تشكيكا خبر كان بعد التحقق فلا يسمع فان قلت التحقق غير
مقطوع به بل اظهر الاحتمالات فما ذكره النافى يصلح لان يورث شبهة فيه قلنا لا يصلح لان الاحتراز
عن ترجيح المرجوح واجب وما ذكره غير مسلم بل هو باطل كما صرح به بقوله مع انه اى قول النافى باطل
لانا نختار الشق الاول ونمنع التطويل بلا فائدة لان البيان بعد الابهام توجب زيادة التقرير
الشق الثانى ونمنع عدم الافادة فان افادته اى المشترك كالمطلق اى كافادة المطلق في ان كلا منهما يدل
امر غير معين وهذه توجد في الشرعيات وغيرها وفي الشرعيات خاصة فائدته اى المشترك كالعزم
اى عزم المكلف عليه اى على العمل بالمراد به اذا تبين والاجتهاد اى بذل المجهود لنيل المقصود في استعلامه اى طلب
فهم المراد منه فينال ثوابه اى ثواب كل من العزم والاجتهاد ان اصاب اجرين وان اخطأ واحدا
واستدل للمخالف وهو لسان بف وهو انه لو لم يقع المشترك كان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنويا
لان الموجود فيهما حقيقة اتفاقا وهو اى كونه مشتركا معنويا فيهما ممتنع لانه اى الموجود اسم لذات له وجود
وهو اى الوجود في القديم تباين الممكن اى تباين الوجود في الممكن لان الاول ضرورى دون الثانى فالموجود
اذا اطلق على القديم معناه ذات له وجود ضرورى واذا اطلق على الممكن معناه ذات له وجود غير
ضرورى فلا اشتراك بينهما معنويا وليس هذا الاستدلال بشىء لان الاختلاف اى اختلاف الافراد بالخصوصيات
الشخصية كما في الافراد الشخصية او النوعية كما في الافراد النوعية ووصف الوجوب والامكان معطوف
على الخصوصيات لا يمنع الاندراج اى اندراج تلك الافراد المختلفة باعتبار ما ذكر تحت مفهوم عام يختلف
افراده فيه شدة وضعفا فيكون الاشتراك بين القديم والحادث معنويا واستدل ايضا لو لم يمتنع المشترك
خلت اكثر المسميات عن الاسماء اى المسميات لعدم تناهيها لانها ما بين موجود مجرد ومادى
ومعدوم ممكن وممتنع ومن جملتها الاعداد وهى غير متناهية دون الالفاظ فانها متناهية لتركبها
من الحروف المتناهية والمركب من المتناهى متناه كما يجى لكنها اى المسميات لم تخل عن الاسماء وهو ضعيف
من الاستدلال الاول لمنع عدم تناهى المعانى المختلفة والمتضادة قال المحقق التفتازانى في حاشيته
على الشرح العضدى ان المفهومين اذا اشتركا في الصفات النفسية فمتماثلان والا فان كانا بحيث يمتنع
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمتضادان والا فمختلفان ولعله اى عدم التناهى للمتماثلة
ولا يلزم لتعريفها اى المتماثلة الوضع لها بان يوضع لكل منها اسم على حدة بل القطع حاصل بنفسه اى الوضع لها بحسب
الخصوصيات وانما الحاجة الى ان يوضع لكل نوع اسم وذلك متناه وان سلم عدم تناهى المعانى المختلفة
والمتضادة فالوضع لا يلزم للمحتاج اليه منها لا غير وهو اى المحتاج اليه منها متناه ولو سلم الوضع للكل فلم قلتم

اى المسميات عن الاسماء ومشترك الالزم على من يثبت الاشتراك على من ينفيه لانه اذا قوبل امور
متناهية بامور غير متناهية بطريق التوزيع تفنى المتناهية وان جعل كل منها بازاء الوف
من غير المتناهية واليه اشار بقوله اذ لا نسبة للمتناهى بغير المتناهى ولو سلم لزوم الخلو على تقدير عدم
الاشتراك فقط فبطلان الخلو ممنوع لان بطلانه على تقدير عدم افادة ما هو خال عن الاسم ولا يمتنع
الافادة بما لم يوضع له كحصولها بالالفاظ المجازية وتركيب كليات كافادة انواع الروائح والطعوم
واما قوله عدم تناهى المركب الذى تركب من المتناهى في مقام منع تناهى الالفاظ المركبة من الحروف
المتناهية لدفع لزوم الخلو على تقدير عدم المشترك اذا لم يكن التركيب بالتكرار اى بتكرار الحروف والاضافات
او باضافة بعض الكلمات الى بعض في اداء المعنى المراد كتركيب الاعداد اى حاصله بتكرار الوضع
المتفاوتة في القلة والكثرة المضاف فيها مراتب الآحاد والعشرات او المآت الى مرتبة فوقها
فباطل جواب اما وخبر قوله باقى اعتبار فهو التركيب سوى ما كان بالتكرار والاضافة المذكورين
اى عدم تناهيه باطل ولو استوعب في عالم الفرض جميع التراكيب الممكنة على الانحاء المختلفة سوى ما ذكر
ولو فرض انضمام الوضع مع الاهمال اى الموضوع مع المهمل الى الاخراج اى اخراج الالفاظ من الحروف
بضغط اى بزحمة وشدة في محال من الصدر والحلق وغيرهما متناهية على انحاء اى انواع من الكيفيات
متناهية وهيئات المخارج المتناهية واحاطة الكيفيات المتناهية متناه لا محالة واما تقسيم
تناهى الالفاظ بالكثرة الزائدة فيها على كثرة غيرها التقسيم الثاني من التقسيمين المذكورين في التقسيم
الثالث من تقاسيم الفصل الرابع باعتبار الموضوع له كخرج الخاص والعام كما اخرج التقسيم
الاول المنفرد والمشترك وسداهل اقسام التقسيمين فالمشترك عام وخاص والمنفرد كذلك اى عام
وخاص ايضا اما انقسام المنفرد اليهما فظاهر واما انقسام المشترك اليهما فانه اذا نظرنا الى كل واحد
من معانيه فحاله كحال المنفرد تارة يكون عاما وتارة يكون خاصا ويجوز ان يكون عاما باعتبار بعض
معانيه وخاصا باعتبار بعض آخر ولا وجه لاخراج الجمع المنكر عنهما اى الخاص والعام على التعريفين
اشتراط الاستغراق وعدم اشتراطه في العام كانه ان لم يشترط فهو داخل في العام والا
ففي الخاص لان رجالا في الجمع مطلق كرجل في الوحدان لا فرق بينهما الا باعتبار ان ما صدق
عليه رجال كل جماعة جماعة على البدل وما صدق عليه رجل كل فرد فرد والمطلق مندرج في الخاص على ما سبق
والاختلاف بين ما صدق على الجمع وما صدق على المفرد بالعدد وعدمه لا اثر له في الاختلاف بالاطلاق
وعدمه فان قلت قول المص فيما سبق والا فالجمع بعد ذكر الخاص والعام تصريح بكونه واسطة بينهما
قلت سياق الكلام هناك على طريق صدر الشريعة وغيره وههنا على التحقيق لكن بقى شيء وهو انه
على تقدير عدم اشتراط الاستغراق ايضا ينبغي ان يدخل الجمع في الخاص للعلة المذكورة اللهم الا
ان يقال انه ذو جهتين جهة تعدد وشمول من حيث الاجزاء وجهة اتحاد واطلاق من حيث المفهوم
لكن الاليق بالاعتبار هو الاول فاعتبره من لم يشترط في حكم العموم ومن يشترط فقد اسقطه
وحكم من تلك الحيثية باطلاقه لا من حيثية التعدد بحسب الاجزاء فالمعهود عام اعتبر الافراد في العام
دفعا للتوهم عدم اعتباره كما توهم كما سيجيء وفصل بين التقسيم بما يتعلق بالتقسيم الاول
من المباحث احترازا عن التكرار وهو اى العام ما دل على استغراق افراد مفهوم وانما لم يكتف
بمفهوم لان المتبادر منه المطابق واستغراق الجمع وما في معناه ليس باعتبار بل باعتبار افراد

مفرده

٦٦

مفرده وهو مفهوم التضمن كما سيجيء ويدخل المشترك في الحد لو عم واستغرق افراد مفهوم من مفهوماته او
في المفاهيم وكان مقتضى الظاهر ان يقول او المفاهيم فعدل عنه لئلا يتوهم ان المراد استغراقه
افرادها باستعماله في معنى مجازي يعمها فيستوعبها فان ذلك غير مبني على قول من يعممه وانما المبني
عليه استغراقه اياها باستعماله في مفاهيمه فالمعنى او عم الافراد مستعملا في المفاهيم والضمير في
يعممه راجع الى المشترك والمعمم الشافعي ومن وافقه وانما صار العموم متحققا باعتبار استغراق
افراد مفهوم واحد اريد به سواء انفرد في الارادة به او اريد معه مفهوم آخر فتعريف العام بما
دل على استغراق افراد مفهوم من غير تقييد المفهوم بعد فقط تعريف مطلق يشمل الوجهين ومن لم
يشترط الاستغراق في العام كفخر الاسلام فتعريفه عنده ما ينتظم جمعا من المسميات والمراد بها افراد مسماه
او مسميات مفرده ولا يدخل فيه المشترك لعدم انتظامه جمعا منها لكونه يحتمل كل واحد منها على سبيل البدل
والانتظام عبارة عن الشمول وكذا اى مثل التعريف المذكور في الانتظام على عدم الاشتراط تعريف
صاحب المنار وهو ما يتناول افرادا متفقة الحدود شمولا فخرج بقوله افرادا الخاص لانه اما يراد
الواحد بالشخص او بالنوع واما يراد به المتعدد ولكنها ليست بافراد مسماه ولا افراد مسميات مفرده
وبقوله متفقة الحدود المشترك لان الافراد التي يتناولها حدودها مختلفة فان لفظ العين
مثلا مشترك والمجموع افراد حقيقة بعضها مهية العين الجارية وبعضها الآخر مهية العين الباصرة
وهكذا وبقوله شمولا اسم الجنس لان تناوله اياها على سبيل البدل ومنه تعريفه على الاستغراق بما دل على اشتراک ج
مسميات باعتبار امر اشتركت تلك المسميات فيه اى في ذلك الامر مطلقا ضربة قوله على مسميات اخرج نحو زيد
وقوله باعتبار امر اشتركت متعلق بدل واخرج نحو عشرة فانها دلت على آحادها لا باعتبار
امر اشتركت الآحاد فيه لانها اجزاء العشرة لا جزئياتها وقوله مطلقا مفعول مطلق بدل او حال
عن ضمير فيه لاخراج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشترك فيه مع قيد خصوصية بالمعهود
واليه اشار بقوله مطلقا لاخراج المشترك المعهود اى لاخراج ما دل على المسميات المشترك في امر
المشار اليها بلام العهد وكونها الداخلة على المفهوم العام الذي جعلت آلة لملاحظة تلك الافراد
المشترك فيه لانها اى المشترك المعهود مدلوله مقيد بالعهد اى المعهودية وقوله ضربة اى دفعة واحدة
لاخراج نحو رجل فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على البدل ويرد على جامعية التعريف المذكور
خروج نحو علماء البلد مما يضاف من المعهود الكلي الى ما يخصصه مع انه عام مخصوص الكل استغراق
بسبب اعتبار قيد الاطلاق في التعريف وتقيده بالمضاف اليه واجيب بان المشترك فيه اى الذي
اشترك المسميات فيه عالم البلد مطلقا لا العالم وعالم البلد لم يتقيد بقيد آخر وانما قيد العالم فان قلت
فما اعتبر الافراد في العالم وعالم البلد مركب قلنا العام انما هو المضاف من حيث هو مضاف
والمضاف اليه خارج بخلاف الرجال المعهودين فان المشترك فيه هو الرجل المعهود اى الرجل الذي
قيد بالمعهودية بعد ما كان مطلقا بعض اصل وضعه والحق ان لا فرق بينهما من حيث الاطلاق والتقييد
لان عالم البلد معهود اذ ليس المراد منه كل ما يصدق عليه هذا المركب الاضافي بل الموجودين حال التكلم
ولا شك انهم حصة معينة منه وان كثر عددهم فقد اشير اليها بالاضافة العهدية فيكون المراد من العهد الذي
احترز عنه بقوله مطلقا عهدا اعتبرت خصوصيته بان كان مستفادا بلام العهد لا يدل عليه اى على
المراد المذكور اللفظ لان اللفظ هو مطلق يدل على الاحتراز عن مطلق العهد بل مطلق التقييد

فيرد كو علماء البلد على عكس التعريف ويرد ايضا على التعريف المذكور لكن طرده الجمع المنكر كرجال فانه يدل على
مسميات وهي احاده باعتبار امر اشتركت وهو مفهوم رجل مطلقا لعدم العهد وليس بعام عند من شرط
الاستغراق فان اجيب بان اراده مسميات الدال من المسميات المذكورة في التعريف عن الاحاد وليست مسميات
للدال الذي هو لفظ الجمع لان مسمياته الجماعات فبعد حمله اي المذكور في التعريف اي المسميات على افراد مسماه ليصح
التعريف فلما يشعر به اي وللجواب ان اللفظ غير مشعر بهذا المراد لان مدلول المسميات انما هو الاطلاق ولا يخفى
عليك ان المسميات وان اطلق فالمتبادر منها ان يكون مسميات بالنسبة الى اللفظ الذي يتناولها فيها
اشعار اللفظ محل نظر فباعتبار الآخرة مستدرك اي مستغنى عنه لخروج العدد عن التعريف بقوله على كمال
على ما فسره المجيب لانها اي احاد العدد ليست افراد مسماه بل اجزاؤه ثم افراد العام المنفرد الوجدان افراد الجمع المحلى
باللام الجموع فان الزم كون عمومه اي الجمع المحلى باعتبارها اي الجموع التي هي افراده فقط من غير اعتبار
الوحدان التي هي افراده فباطل هذا الالزام للاطباق من ائمة اللغة والتفسير والاصول وغيرهم على فهمها
اي الوحدان حيث يعلق الحكم المنسوب اليه منه اي من الجمع المحلى متعلق بفهمها والا اي وان لم يعتبر الاحاد
تحت عمومه على ما وقع الاطباق عليه فعلق الحكم به اي بالجمع المحلى لا يوجبه اي لا يوجب تعلق الحكم
في كل فرد اي من افراده اعني الوحدان بل يقتصر على المجموع وثبوت الحكم للشيء لا يستلزم ثبوته لاجزائه ولي
ان لام الجنس تسلب الجمعية الى الجنسية فيراد بالجمع المحلى الجنس الذي وضع مفرده بازائه مع بقاء الاحكام اللفظية
من ارجاع ضمير الجمع اليه وتوصيفه بما يوصف به الجمع الى غير ذلك لفهم الثبوت اي ثبوت الحكم المثبت له
تعليل للسلب المذكور في الواحد في لا اشتري العبيد ويحب المحسنين اذ يفهم في موارد استعمال الجمع المحلى
ثبوت الحكم المتعلق به لكل واحد واحد من آحاد مفرده لا لكل جماعة جماعة من افراده فيفهم نفي شراء
العبد الواحد ولهذا الحنث به لو حلف ان لا يشتري العبيد ولا يفهم منه ان مراد الحالف الامتناع
عن شراء العبيد بوصف الجمعية وكذا يفهم من يحب المحسنين تعلق المحبة بكل فرد فرد لا بكل جماعة جماعة وهو
ظاهر فقالوا ان اللام ابطل الجمعية لما فهمت ذلك لان اللام لاستغراق الافراد فمفهوم مدخولها
ومع بقاء الجمع افراد مدخوله الجماعات لا الآحاد فان قلت اهو حقيقة ام مجاز قلت قال
صدر الشريعة ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا معتبرا بالصور لا يمكن حمله فيها على العهد والاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا يدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم
السلب فجعلوا اللام للاستغراق الجنس انتهى وقال المحقق التفتازاني ههنا لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز
وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا امتناع للتخلف الا عند تعذر الاصل انتهى فعلم ان الجمع المحلى
عند الاستغراق حقيقة غير ان المحقق لم يصرح بسلب اللام جمعيته لكنه لازم كلامه حيث صرح بثبوت
الحكم المتعلق بالجمع المحلى لكل من الوحدان كما عرفت فوجب اثبات وضع ثان له بعد دخول اللام
لان كونه حقيقة باعتبار الوضع الاول مع سلب الجمعية ظاهر البطلان لكن عدم صحة تخصيصه الى
ما دون الثلاثة رافع اللهم الا ان يقال احكام الوضع الاول مرعية فيه في الجملة كما في ارجاع الضمير
والتوصيف وكون سلب الجمعية باعتبار ثبوت الحكم لا باعتبار استعماله فيها غير موجه ثم يورد
على استغراق العام مطلقا مفردا كان او جمعا ان دلالته على الفرد تضمنية اذ ليس الفرد مدلولا مطابقيا
لان مدلوله المطابقي مجموع الافراد المشترك في المفهوم المعتبر فيه على ما مر جوابه ولا خارجا لازما ولا يمكن حمله
اي الفرد مما صدقاته اي مفهوم العام جمع ما صدق وبصيرورته بمنزلة كلمة واحدة في اصطلاح العلماء

لانه اي العام اليس باعتبار تناوله لكل فرد بدليا اي على سبيل البدلية كما في من دخل هذا الحصن اولا
فكانه غير مرضي للمصنف كما اشار اليه المحقق التفتازاني في التلويح فالتعليق به اي تعليق الحكم بالعام تعليق
بالكل اي مجموع الافراد فلا يلزم منه التعليق بالكل التعليق في الجزء والجواب العلم باللزوم اي لزوم
التعليق في الجزء من التعليق بالكل لغة اي لزوما لغويا لا عقليا حاصل في خصوص هذا الجزء لانه
جزئي من وجه فانه جزئي المفهوم الذي باعتبار الاشتراك فيه ثبت العموم اشار بهذا الى ان هذا اللزوم
اللغوي لا يخلو عن وجه عقلي وقد يقال العام مركب بارد كالرجل فلا يؤخذ في تعريفه الجنس الذي هو المفرد فلم
اخذتموه واجيب بانه اي العام في مثال الرجل مفردا غير ان عمومه مشروط بشرط التركيب فالعام رجل
بشرط اللام كما هو قول السكاكي والموضوع للاستغراق الرجل المقرون مع اللام واللام شرط او
معطوف على قوله بشرط اللام بان يكون رجل بعد دخول اللام على وضع الاول والموضوع للاستغراق
هو اللام كلفظ كل فالحرف حينئذ بعد معناه وهو الاستغراق فيه اي في رجل فالعام ما دل على استغراق
الحرف او المقام كوقوع النكرة في سياق النفي او الشرط فيصير رجل المستغرق بافادة اللام او المقام الاستغراق
فيه وهو خير يصير واستفادة العام معنى العموم من غيره في الموصول اظهر منه في المحلى وكونه لان الصلة
هي المفيدة للموصول وصف العموم لانه لا يتم الا بها فيندفع الاعتراض اي بالموصول على الغزالي في قوله
في تعريف العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا حيث اعترض عليه ان الموصول
بصلاتها ليست لفظا واحدا ووجه الاندفاع ان العام هو نفس الموصول غاية الامر استفادة العموم
من صلته كما استفاد المحلى من اللام وخاص عطف على عام وهو ما ليس بعام على اختلاف الاصطلاح فيهم من حيث
اشتراط الاستغراق وعدمه اما العام فيتعلق به مباحث البحث الاول هل يوصف به
اي بالعموم المعاني حقيقة كالالفاظ اي كما يوصف اللفظ حقيقة او يوصف به المعاني مجازا او لا يوصف
لا حقيقة ولا مجازا اقوال والمختار الاول ولا يلزم من اتصافها به حقيقة الاشتراك اللفظي بان يكون
العموم موضوعا بازاء معنيين مختلفين بوصفين يتصف من اتصف فيها به حقيقة الاشتراك اللفظي
باحدهما الالفاظ وبالآخر المعاني اذ العموم شمول امر لمتعدد ولا شك في اتصاف كل من الالفاظ
والمعاني بهذا الشمول حقيقة غاية الامر انه في الاول من قبيل شمول الدال لمدلولاته وفي الثاني
من شمول الكلي للافراد او الكل للاجزاء ونحوهما ولا يصار الى الاشتراك اللفظي اذا لم يكن معنى
يشترك فيه فهو اي اشتراك الالفاظ والمعاني في الشمول المذكور اشتراك معنوي خير منهما اي من
الاشتراك اللفظي وكونه مجازا في المعاني لان المجاز خلاف الاصل كما ان الاصل عدم الاشتراك
وكل من المعنوي واللفظي محتمل للاتصاف بالشمول المذكور فالمقتضي لاعتبار الاشتراك المعنوي
وهو المعنى المشترك فيه مع الخيرية موجود والمانع عنه وهو عدم المحلية معدوم ومنشأه اي
الخلاف المذكور الخلاف في معناه اي العموم وهو اي معناه شمول الامر اللام للعهد اي شمول امر
لمتعدد وتنوين امر للوحدة واضافة شمول الى امر اضافة الى الفاعل فمن اعتبر وحدته اي الامر
شخصية منع الاطلاق الحقيقي اي منع ان يطلق على المعاني لفظ العام حقيقة بان يقال هذا المعنى
عام لان الواحد بالشخص لا شمول له او لا يتصف به اي بالشمول المتعدد الا الموجود الذهني يعني المفهوم
الكلي ووحدته ليست شخصية والموجود منه اذا اعتبر في العموم شمول امر واحد بالشخص وهو لا يوجد
في غير اللفظ ولا يتحقق الموجود الذهني عندهم اي الاصوليين فاذن لا يوجد معنى يتصف بالشمول

لمتعدد عندهم وكان اطلاق العام على المعانى مجازا كفر الاسلام اى كما قاله ولم يظهر طريق اى طريق
المجاز وعلاقته للآخر القائل بانه لا يتصف به المعنى لا حقيقة ولا مجازا فمنع اى منع وصف
المعنى بالعموم مطلقا حقيقة ومجازا ومن فهم من اللغة انه اى الامر الواحد الذى اضيف اليه الشمول في
معنى العموم اعم منه اى من الشخصى ومن النوعى اى كونه اعم منهما اى لقولهم اى العرب مطر عام فى الاعيان
وخصب عام فى الاعراض فى الواحد النوعى فان الموجود من المطر فى مكان غير الموجود فى مكان آخر
فالاتحاد باعتبار النوع وصوت عام فى الواحد الشخصى بمعنى كونه مسموعا اى قولهم صوت عام بمعنى عموم مسموعيته
السامعين فانه امر واحد تعلق به استماعات كثيرة فله شمول بالنسبة اليها بهذا الاعتبار اجازه اى وصف المعانى
حقيقة قوله اجازه خبر المبتدأ اعنى قوله ومن فهم وكونه اى الشمول الذى هو معنى العموم مقتصرا على الذهنى
وهو المفهوم الكلى وهو اى الذهنى منتف بادلة ابطال الوجود الذهنى فينتفى الاطلاق اى اطلاق العام حقيقة
على المعانى الذهنية لعدم تحقق المعنى الذهنى عندهم ممنوع خبر كونه بل المراد بالشمول المذكور فى تعريف الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت
العام العقلى اى تعلق الامر الواحد بالمتعدد الاعم من المطابقة اى مطابقة الشامل بالمشمول بان يصح حمله عليه
مواطأة كما فى المعنى الذهنى اى المفهوم الكلى بالنسبة الى افراده والحلول معطوف على المطابقة كما فى المطر والخصب
باعتبار تعلقهما بالاماكن تعلق حلول وكونه معطوف على ما عطف عليه الحلول اى التعلق المذكور الاعم
ايضا من كون ذلك المتعلق مسموعا لذلك المتعدد كالصوت فلو سلم انتفاء الذهنى فانتفاء
الشمول عليه غير مسلم لان التعلق المعتبر فيه اعم من التعلق المخصوص بالذهنى وانتفاء الاخص لا يستلزم
انتفاء الاعم فان قلت تعريف العام بما دل على افراد متعددة ونحوه ما يدل على التعميم المذكور
قلت ذلك تعريف للفظ العام والكلام فى المعنى العام على ان التعميم فى جنس التعريف لا يستلزم
التعميم فيه على ان المعنى الذهنى كلاف من اثبته خلاف لفظى اذ احقتنا مورد النفى والاثبات
لم يبق نزاع فى المعنى كما نفيده اى كونه لفظيا استدلالهم اى النافين للوجود الذهنى وهم جمهور المتكلمين
بانه لو اقتضى تصوره حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وان
حصول حقيقة الجبل فى ذهننا لا يعقل واجيب بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية لا هوية
عينية والحار ما يقوم به هوية الحرارة والممتنع حصوله فى الذهن هوية الجبل لا مفهومه الكلى
فمورد النفى وجود الماهية من حيث يترتب عليها الآثار الخارجية ومورد الاثبات وجودها
لا من تلك الحيثية وقد استبعد هذا الخلاف فان شمول بعض المعانى لمتعدد اكثر واظهر من ان يقع
فيه نزاع من قبيل قولهم انا اكبر من الشعر وانت اعظم من ان تقول كذا ليس المقصود تفضيل المتكلم
على الشعر والمخاطب على القول بل بعدهما عنهما كبعد المفضل عن المفضل عليه فمن هذه ليست تفضيلية
بل هى مثل قولك انفصلت من زيد تعلقت بأفعل المستعمل بمعنى متجاوز وباين كذا افاده المحقق
الرضى فالمعتمد انه لا نزاع فى اتصاف المعانى بالعموم بل انما هو اى النزاع فى انه هل يصح تخصيص المعنى
العام كاللفظ اى كما يصح تخصيص اللفظ وهو اى الكلام المذكور استبعاد اى غير الاستبعاد مما لا يعتد به
والمراد انه مستبعد جدا لم يبينه بقوله لتعذر فيه اى فى هذا الاحتمال وبل القول الثانى اذ لا معنى لجواز التخصيص
كما انه لا وجه لمنع التخصيص فى المعانى حقيقة ولذا قال استبعاد لتعذر فيه اشارة الى المحذورين
نعم صرح مانع تخصيص العلة بان المعنى لا يخص يعنى اذا على الشارع حكما على علة فهل تعم حتى يوجد الحكم
فى جميع صور وجودها فمنهم من قال نعم ومنهم من نفاه وصرح بعضهم اى مانع تخصيص العلة بانه اى منع

لا وجود لها وثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له وغفر الله منه

تخصيص العلة

تخصيص العلة لانه اى المعنى لا يعم وهو اى تصريح البعض بان عدم التخصيص لعدم العموم ينافى ما ذكر المستبعد
من ان المنازع فيه تخصيص المعنى العام فلا يمكن تاويل كلامه بما صرح به مانع تخصيص العلة بعد تصريح
بعضهم بمرادهم والايماء للقول وتيعذر ارادة انه اى المعنى يعم ولا يخص من قوله اى البعض الذى
صرح بانه لانه لا يعم وهو ظاهر وقوله لا يعم يراد منه قوله البحث الثانى هل الصيغ من اسماء الشرط
والاستفهام والموصولات والمفرد المحلى باللام والنكرة المنفية والجمع باللام والاضافة معطوف على اللام
موضوعة خبر المبتدأ للعموم على الخصوص اى للعموم خاصة وليست موضوعة للخصوص او للخصوص على الخصوص مجاز فيه
اى فى العموم او مشتركة بينهما وتوقف الاشعرى عن الحكم بشىء من الحقيقة والمجاز فى العموم او الخصوص
مرة كالقاضى ابى بكر وقال مرة بالاشتراك اللفظى كجماعة وقيل الصيغ المذكورة موضوعة للعموم فى الطلب اى فيما
اذا كانت واقعة فى الكلام الطلبى مع الوقف فى الاخبار وتفصيل معنى الوقف انى معنى
لا ندرى اوضعت للعموم ام لا واى نعلم الوضع ولا ندرى احقيقة او مجاز فى الكلم العموم وعلى تقدير كونها
حقيقة فيه لا ندرى انها وضعت له منفردا او مشتركة بينه وبين الخصوص كذا افاد المحقق التفتازانى
المحل لا يصح خبر تفصيل الوقف يعنى بيان الوقف على الوجه المذكور غير مستقيم اذ لا شك فى الاستعمال
اى استعمال الصيغ المذكورة فى العموم فانه اى الاستعمال يعلم وضعه اى وضع المستعمل للمستعمل فيه
فلم يبق التردد الا فى انه اى وضعه الوضع النوعى فيكون مجازا فيه او الشخصى فيكون حقيقة فيه
فرجع الاول الى الثانى لان التردد فى الوضع المطلق بعد الاستعمال غير معقول والتردد فى الوضع
الشخصى مع الجزم باصل الوضع هو عين التردد فى انه حقيقة او مجاز ولا شك فى فهمه اى العموم
من اسم الجمع المعرف باللام فى قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فاذا قالوها فقد حقنوا منى دماءهم واموالهم كما فى الصحيحين والا لما قرر ابو بكر رضى الله عنه
احتجاج عمر رضى الله عنه عليه به فى منع قتال مانعى الزكوة وعدل الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم
بعد ما ذكر الا بحقه وقال والزكوة من حقه فان الناس لو لم يعم الكل لم يلزم ان يمتنع كل قتال مانعى
الزكوة ومن الجمع المحلى فى قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش كما احتج ابو بكر رضى الله عنه
على الانصار حيث قالوا منا امير ومنكم امير وقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء
لا نورث ومن المفرد المحلى فى قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى الزانية والزانى من اسم الجمع
المضاف وفهم اى العموم العلماء قاطبة فى القاموس جاؤا قاطبة جميعا لا يستعمل الا حالا من اسم الشرط
فى من دخل دار ابى سفيان فهو آمن واسم الاستفهام كما فى ماصنعت ومن جاء سوال عن كل جاء او مصنوع من النكرة
المنفية كما فى لا يشتم احدا انما هو اى التردد فى انه اى العموم مفهوم بالوضع او بالقرينة كقول الخصوص
اى كقول من يقول انها موضوعة للخصوص وتستعمل مجازا فى العموم بالقرينة وهى كالترتيب للحكم على الوصف
المناسب المشعر بعلية له فى كوال سرقة واكرم العلماء لظهور مناسبة السرقة والعلم بالقطع والاكرام
من حيث العلية والعلم عطف على الترتيب اى علم المخاطبين بانه اى الحكم تمهيد قاعدة كلية كعلم العموم
بقرينة العلم بذلك كرجم ماعز اى كعلم الصحابة بان رجمه تشريع قاعدة شرعية هى وجوب الرجم على كل
من اقر بالزنا بالشرائط المعتبرة شرعا من الاحصان وغيره اذ علم انه اى الحاكم برجمه شارع
ومنصبه بيان القواعد الشرعية وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة كما شهد
عند الفقهاء وقد صح ما يؤدى معناه عن اميمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيعة تبايعه

على السلام فقلت يا رسول الله هل شيء يحل فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة امرأة
كقولي لامرأة واحدة اوضرورة مفعول له للفهم معطوف على قوله بالوضع فان الباء فيه للسببية
والمعنى ان التردد في ان العموم هل هو مفهوم بسبب الوضع او بسبب الضرورة على ما ذكرنا ولاجل الضرورة
الحاصلة من نفي النكرة الموضوعة للفرد المبهم المستلزم انتفاؤه انتفاء جميع الافراد والزموا اي القائلون
بوضعها للخصوص واستعمالها في العموم بالقراين بانه لو صح ما ذكرتم لزمكم ان لا الحكم بوضعي اي بمعنى وضعي
للفظ من الالفاظ اذ لم يعرف نقل عن الواضع التنصيص على الوضع بل اخذ الحكم بوضع هذا المعنا
من التبادر اي تبادر المعنى الى الذهن عند الاستعمال وفي بعض النسخ عند الاطلاق والمعنى واحد اي تبادر
المعنى الى ذهن المخاطب بمجرد سماع اللفظ عند الاستعمال من غير ان يتامل في القراين دليل كونه
موضوعا له ولا ماخذ للعلم بالوضع سوى هذا او ينفيا شبهة من عرف بكرامة احتجاجهم اي العلماء سلفا
وخلفا به اي بالعموم من الصيغ المذكورة كعمر اي كاحتجاج عمر على ابي بكر في مانعي الزكوة حين اراد قتالهم
بامرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وقد مر انفا الجمع المعرف باللام على العموم
المغيا بقول لا اله الا الله وتقرير ابي بكر رضي الله عنهما على ما مر وكاحتجاج ابي بكر على الانصار
بقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش نقل الشارح عن بعض الحفاظ انه ليس هذا اللفظ موجودا في
كتب الحديث عن ابي بكر وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول ابي بكر ان العرب لا يعرف
هذا الامر الا لهذا الحي من قريش وذكر ما اخرجه احمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاع ان
ابا بكر قال لسعد بن عبادة لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قريش
انتم ولاة هذا الامر وكاحتجاج ابي بكر على من ظن ان النبي صلى الله عليه وسلم يورث بقوله صلى الله عليه وسلم
نحن معاشر الانبياء لا نورث حمل الانبياء على العموم ليدخل فيها صلى الله عليه وسلم والمعاشر جمع
معشر كمسكن وهو الجماعة على وجه متعلق بالاحتجاج يجزم بانه اي الاحتجاج المذكور او العموم باللفظ
اي فهم العموم من مجرد اللفظ لا من القراين والا لذكرت عند الاحتجاج واستدل للمختار بعريف
بانه اي العموم معنى كثرت الحاجة الى التعبير عنه كغيره اي فهو كغيره من المعاني كثرت الحاجة الى
التعبير عنها فوجب الوضع له كما وضع لغيره واجيب بمنع الملازمة اي لا نم ان كثرة الحاجة الى التعبير عنه
تقتضي الوضع له بل مطلق التعبير وهو يحصل بطريق المجاز ايضا ثم شرع في بيان القول الثاني في ذهابها
موضوعة للخصوص مجازا في العموم فقال الخصوص مسمى الصيغ دون العموم لانه لا عموم الا المركب
او المعنى دليل الخصوص انه لا عموم الا المركب اي لا يستفاد العموم الا من المركب ولا وضع له اي
للمركب يعني ان المركب من حيث هو مركب غير موضوع بل الوضع اي العموم فلم يوضع مفرد للعموم للمفردات
اي المركب والقطع اي المقطوع به انها اي المفردات كل واحد منها موضوع لغيره اي العموم فلم يوضع مفرد للعموم اصلا
فلا وضع له اي للعموم لانحصار الوضع في وضع المفرد وعدم وضع المفرد للعموم اصلا فصدق
انها اي الصيغ المذكورة للخصوص اذ لا واسطة بينهما على المختار وكذا ساير الصيغ اذ لم يوضع
للعموم لفظ بيانه اي بيان ما ذكرنا انه لا عموم الا المركب ان معنى الشرط الذي فيه العموم واخوته
اي الاستفهام والنفي والموصول الى اخرها لا يتحقق الا بالفاظ لكل منها وضع على حدته وانفراده
واذا كان لكل منها وضع مستقل يلزم التركيب في المجموع واما نحو معنى كل من المذكورات بالمجموع
اي المجموع الالفاظ المذكورة مثلا معنى من عاقل اي عالم لانه يطلق على الله تعالى والظاهر هو الحقيقة

والنفي

لا والعقل لا يضاف اليه وفي القاموس اسم بمعنى الذي فعلى هذا يكون العاقل حقيقة عرفا فيه الفهم
اي الى من اللفظ الاخر متلبسا بخصوص من النسبة المفهومة من الهيئة التركيبية حصل بانضمام ذلك
وملاحظة تلك النسبة معها معنى الشرط والاستفهام وبهما اي بمعنى الشرط والاستفهام
يحصل العموم وقرره شيخ كتب العربية بان تضمن معنى الشرط طارئ على معنى الاصل والجواب من قبيل
المثبتين ان اللازم من الدليل المذكور التوقف اي توقف حصول معنى الشرط واخوته على التركيب لان كون التركيب
دالا وكونه مستعملا في العموم فلا يستلزم الدليل ان المجموع هو الدال على العموم وتقدم الفرق بين كون المركب
دالا وكون التركيب مما يتوقف عليه الدلالة وليس ببعيد قول الواضع اسم جنس في وضع النكرة ظرف القول
لفرد معمول له اي وضعها لفرد يحتمل ذلك الفرد الموضوع له كل فرد من افراد الجنس الملحوظ للواضع فهو
يحتمل يحتمل ان يكون من معمول فعل هذا الوصف للفرد بالوصف المذكور من الواضع وان يكون
من كلام المص بيانا للواقع فاذا عرفت النكرة المذكورة بشيء من طرق التعريف فللكل اي فهو موضوعه
للكل اي جميع الافراد ضربة اي جملة من قولهم ضرب الشيء بالشيء اي خلطه فهي حال عن الكل وهو اي كونها
للكل اذا عرفت هو الظاهر المتبادر الى الفهم والمقصود من هذا الكلام دفع الاستبعاد المتوهم
في بادي النظر من تعلق الوضعين المختلفين بلفظ واحد باعتبار حالة التنكير والتعريف المقتضي
كون المفرد موضوعا للعموم بعد وضعه للخصوص لانا نفهم اي كونها للكل وعمومها في اكرم الجاهل
ولا يهن العالم ولا مناسبة بين الاكرام والجهل ولا بين الاهانة والعلم حتى يقال يجوز ان يكون
فهم العموم بقرينة ترتيب الحكم على الموصوف بوصف هو علة موجودة في كل فرد كما قيل في
اكرم العالم كما مر فكان العموم وضعا لتبادره من نفس اللفظ من غير قرينة وغايته اي غاية قول
الواضع ذلك ان الوضع اي العموم فيما ذكر وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير الوضع اللغوي
على قسمين قسم يلاحظ فيه خصوص اللفظ عند الوضع وقسم لا يلاحظ فيه خصوصه بل الملحوظ
فيه مفهوم كلي يندرج فيه الفاظ كثيرة فيجعل كل منها في تلك الملاحظة الاجمالية بازاء معنى ملحوظ
اجمالا كقوله جعلت كل واحد من صيغ النسب لذات ما منسوبة الى مدلول الاصل فالمراد
بوضع القواعد اللغوية القسم الثاني وافراد موضوعها اي موضوع القواعد اللغوية حقايق
لما عرفت من ان الة ملاحظة الواضع حين وضعها مفهوم كلي افراده الفاظ تعين كل واحد منها
للدلالة على معنى خاص من المعاني المندرجة تحت مفهوم كلي جعل الة لملاحظتها في مقابلة الكلي
الاول فالموضوع والموضوع له في الحقيقة انما هو كل فرد من فردين منهما ولا شك ان تلك الالفاظ
انما وضعت للدلالة بنفسها فهي حقيقة عند الاستعمال بخلاف الوضع النوعي في المجازات
فان الموضوع فيها انما وضع للدلالة لا بنفسه بل بانضمام القرينة كانه قال الواضع وضعت كل لفظ
موضوع لمعنى بازاء ما يناسب ذلك المعنى بنوع من العلاقات المعتبرة لكن لا لان يدل بنفسه
بل بانضمام القرينة فافراد موضوعه مجازات ولذا اي ولاجل ان الكلمة الواحدة من حيث انها
نكرة موضوعة للفرد المنتشر ومن حيث انها معرفة موضوعة للكل ضربة بالوضع المذكور دفع
التردد في كونه مشتركا لفظيا بين الخصوص والعموم نظرا الى جانب الاتحاد الذاتي والتغاير الاعتباري
فان الاول يقتضي الاشتراك والثاني عدمه فان الموضوع للفرد المنتشر انما هو المجرد عن التعريف
وللكل الكل المعرف فلا اشتراك ثم اراد تحقيق المقام بتفصيل مواد العموم فقال والوجه ان العموم

غير المحلى باللام والمضاف من اسماء الشرط والاستفهام والموصول والنكرة المنفية عقلي لا يحتاج الى
وضع الواضع اياها للعموم لجزم العقل به اى العموم عند فهم معنى الشرط و معنى الصلة الى مسمى من الموصولة
مثلا وهو عاقل اى ذات له العقل والى مسمى الذى وهو ذات مبهمة يرفع الصلة ابهامه وذلك
لان تعليق الحكم بهما يفيد علية مضمون الشرط والصلة والمعلول دائر مع علته فيعم جميع افرادهما لتحقق العلة
في الجميع واليه اشار بقوله فيثبت ما علق به اى المستفهم من الحكم لكل متصف بالمسمى من افراده
بوجود ما صدق عليه ما علق عليه الحكم الموصول الاول عبارة عن افراد المسمى والثانى عن الشرط والصلة
وهو فاعل صدق فان كل فرد من افراد المسمى يصدق عليه مضمون الشرط او الصلة الذى هو علة الحكم
وهو يدور معه وكذا النكرة المنفية بجزم العقل بالعموم فيها ايضا لان نفى ذات ما وهى الفرد
المنتشر الذى هو مسمى النكرة لا يتحقق اى النفى المذكور مع وجود ذات ما مما يصدق عليه ذات ما فان قلت
لا نم ذلك بل يتحقق النفى المذكور عند انتفاء النفض مع وجود البعض قلت المتحقق حينئذ نفى ذات ما
في المحل الخاص لا انتفاؤها مطلق فان نفى الخاص لا يستلزم نفى العام والمنفى فى النكرة المنفية انما هو
الفرد المنتشر مطلق كما ان نفى الماهية المطلقة يستلزم نفى كل فرد من افرادها ومنها اى كون العموم فى
المذكورات عقليا وان لم ينافه الوضع اى وضع المذكورات للعموم لجواز دلالة الوضع والعقل
لكن يصير الوضع ضايعا وحكمة اى الوضع تبعد اى وقوع الوضع لان المقصود منه فهم المعنى وهو
حاصل بدونه كما لو وضع لفظ للدلالة على حيوة لافظه فانه ضايع لان مجرد وجود اللفظ مع قطع
النظر عن كونه موضوعا كاف فى الدلالة على وجود لافظه عقلا واعلم ان العرب اى اهل العربية قالوا النكرة
المنفية بلا حال كونها مركبة مع لا تركيب مزج اما لكون تركيبه للبناء كتركيب خمسة عشر او لعدم انفصاله
عن لا كما لا ينفصل عشر عن خمسة على اختلاف القولين فى اسم لا بناء او اعرابا اذا لم يكن مضافا او شبهه
نص فى العموم قال المحقق الرضى الاولى ان يقول انه مبنى لتضمنه من الاستغراقية وذلك لان قولك لا رجل
نص فى نفى الجنس بمنزلة لا من رجل بخلاف لا رجل فى الدار ولا امرأة فانه وان كان فى سياق النفى يفيد العموم
لكن لا نصا بل ظاهر فيه واليه اشار بقوله وغيرها اى غير المنفية بلا مركبة ظاهر فى العموم لجواز ان يقال لا رجل
فى الدار بل رجلان وامتنع بل رجلان فى الاول وعلله اى سبب كون المركبة نصا فيه بلزوم امتناع
اى امتناع بل رجلان فى لا رجال لكونها نصا فى نفى الجنس وهم لا يقولون بامتناعه فيه فان قالوا
فى التفصى عن هذا الاشكال المنتفى فى لا رجال الحقيقة المقيدة بقيد تعدد هو مدلول صيغة الجمع ومن نفى الجنس
المقيد بقيد لا يلزم نفيه بدون ذلك القيد قلنا اذا صح ما ذكرتم فى المقيد بقيد التعدد فليصح فى المقيد
بقيد الوحدة فى نفى الجنس بان يقال لا رجل فى الدار بل رجلان او رجال كجوازه اى ان يقال بل رجلان فى الظاهر
وهو غير المنفى بلا مركبة على ما مر آنفا نحو لا رجل بالرفع بل رجلان لكون المنفى الحقيقة المقيدة بقيد
الوحدة وحكم العرب اى بكون المنفى فى لا رجل نصا فى العموم كما قالوا ممنوع بل هو من كلام المولدين والقاطع
بنفيه اى نفى حكم العرب بما ذكر من التخصيص على العموم بحيث لا يجرى فيه التخصيص ما روى عن ابن عباس
رضى الله عنهما ما من عام الا وقد خص اى ما من عام موجود كاينا فى حال من الاحوال الا فى حال خص منها
فخرج بعض افراده عن تناول الحكم وقد خص عموم هذا الكلام بنحو والله بكل شئ عليم فلا يراد ان عموم هذا
من افراد موضوعه ولم يخصص لانه خصص بنحو ما ذكر لان قوله تعالى والله بكل شئ عليم عام لم يخصص
فالمراد بقوله ما من عام ما سوى نحو ذلك واذا ثبت تخصيص كل عام فلا تخصيص فى المنفى بلا المركبة

على العموم فيجوز بل رجلان فى لا رجل لان العام اذا خصص لا يبقى عمومه قطعيا ولا ضرر ولا ضرار
معطوف على قوله ما عن ابن عباس اى وايضا القاطع بنفيه قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار على
ما روى كثير منهم مالك وصححه الحاكم على شرط مسلم فانه منفى بلا المركبة وقد اوجب النبى صلى الله عليه وسلم
كثيرا من الضرر من حد وقصاص وتعزير وغيرها لمرتكب اسبابها فالمراد نفى ضرر لم يرد فى الشرع وقد
يقال ان الوارد للشرع ليس بضرر كيف وقد قال تعالى ولكم فى القصاص حيوة الآية وفيه ما فيه
وينتفى مما ذكرنا من عدم الفرق بين الصيغات ومنع ما حكى عن العرب مستندا بما ذكر منافاة اى منافاة
كون المركبة نصا فى العموم لاطلاق علماء الاصول جواز تخصيص العام فى قولهم العام يجوز تخصيصه وجه المنافاة
ان كون المركبة لنفى الجنس والحقيقة مطلقا يستلزم تناول الحكم كل فرد بحيث لا يشذ منها شئ والتخصيص
اخراج البعض عن دائرة تناوله فلا يجتمعان ولا يجوز اجتماعهما ووجه انتفائها ان حاصل بحث كون المركبة
اقوى دلالة على الاستغراق من غيرها لا كونها نصا فيه بحيث لا يجوز اخراج فرد منه ونقل عن العراقى
قول الزمخشرى ان قراءة النصب نص لا ريب فيه توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه غير حسن لانه اطبق
ائمة الاصول على ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم سواء كانت مركبة بلا او لا وربما خطأهم فى ذلك بعض
اهل اللغة وهم المعتمد عليهم فى اخذ المعانى من قوالب الالفاظ ثم ان وجدنا المتكلم لم يعقب الصيغة باخراج شئ
حكمنا بارادة ظاهر من العموم ووجب العمل به وان ذكر مخرجا كقوله بل رجلان علمنا ان قصده النفى
لقيد الوحدة او مخرجا آخر متصلا او منفصلا علمنا انه اراد بالعام بعضه فكل من قراءتى النصب والرفع
توجب الاستغراق غير ان ايجاب النصب اقوى فان قيل فنحو بل رجلان تخصيص بلا رجل مع ان حاصله
اى حاصل لا رجل نفى المقيد بقيد الوحدة واذا قيد المنفى بها فليس عمومه اى النفى او المنفى الا فى المقيد
بها اى الوحدة ولا شك انه لم يخرج من افراد المقيدة شئ ليكون تخصيصا فان المخرج موصوف بقيد
الوحدة قلنا التخصيص فيه بحسب الدلالة ظاهرا لا بحسب المراد فان الدلالة تتبع العلم بالوضع وقد علم
وضع اللفظ الذى دخله النفى بازاء الماهية المطلقة ونفيها يستلزم نفى كل فرد من افرادها واما المراد
فيعلم تارة بالقراين الصارفة عن مقتضى الظاهر وبل رجلان قرينة صارفة عن ارادة نفى
الجنس الى نفى وصف الوحدة وحينئذ لا تخصيص فان قلت على هذا التقدير كون اسم الجنس موضوعا
للماهية المطلقة واما على تقدير كونه للفرد المنتشر كما هو مذهب البعض فليس الامر كما ذكرت
لان المنفى حينئذ مقيد بقيد الوحدة المطلقة وهو قلنا فى المقيد على وجهين احدهما توجيه النفى
نحو القيد كما عرفت والثانى توجيهه الى المقيد بمعنى ما من شأنه التقييد بقيد الوحدة المطلقة
وهو حسنا ولماهية المطلقة بحسب الصدق فيعم بقيد الاستغراق كنفى المطلقة فقولنا بل رجلان
حينئذ يكون تخصيصا لان المنفى يصدق عليه الماهية المقيدة المطلقة وقولنا بل رجلان الى
بقيد الوحدة وقد خرج من دائرة عموم نفى المقيد ولا نعنى بالتخصيص الا هذا ويرد عليه ان هذا
المعنى ليس مقتضى الوضع والدلالة ما نحن فيه فالصواب ان يقال مراد المصنف ان المنفى بلا تارة يراد
به نفى الجنس مطلق وهو المتبادر وتارة نفيه مقيدا فالعالم بهما حين يسمعه يحمل على الاول وقيل
العلم بالمراد بقرينة بل رجلان بعد التلفظ بالنظر الى تلك الدلالة تخصيص فلا شك فيما قلنا من انه
تخصيص بناء على اصطلاح الشافعية فان قصر العام على بعض مسماه تخصيص عندهم سواء كان
بمتصل او بمنفصل مستقل او غير مستقل واما الحنفية فهو اى مثل بل رجلان عندهم كالمتصل اى كالاستثناء

المتصل او المعنى واما على اصطلاح الحنفية فهو كالمتصل والتخصيص عندهم انما يكون مستقل
في التلويح قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعيه واما عند الحنفيه ففيه تفصيل وهو
انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها استثنا
والا فان كان بان وما يودي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية
والا فصفة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان
بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه انتهى قالوا
اي القائلون بان الصيغ المذكورة موضوعة للخصوص على الخصوص الخصوص اي المعنى الذي باعتباره
يسمى اللفظ خاصا وهو ههنا نفس المعنى من غير اعتبار عدد معها من حيث تحققها في ضمن الافراد
متيقن لوجوده في الصيغ المذكورة باتفاق الكل فان الاختلاف في كونه عين مسمى اللفظ او
جزئه يكون اللفظ موضوعا له مع وصف العموم فيجب كونه مسمى لتيقنه وينفي المحتمل اي العموم لانه مشكوك
الوجود اجيب بانه اي الاستدلال المذكور اثبات اللغة بالترجيح اي بترجيح معنى على غيره
وهو لا يجوز كما لا يجوز اثباتها بالقياس لانها لا تثبت الا بالنقل كما مر وبان العموم ارجح
من الخصوص للاحتياط لان في اعتبار الخصوص دون العموم مع احتمال كونه مراد الشارع
تضييعا للامر يحتمل ان يكون حكما شرعيا في نفس الامر وفي هذا الجواب اثباتها اي اللغة بالترجيح
مع ان الاحتياط الذي جعل مرجحا لا يستمر اي لا يتحقق في جميع المواد بل في بعضها كالاباحة والرفع
الاحتياط في عدم الحمل على العموم بهذا الجواب احسن ان يقال لا احتمال لعدم العموم بعد ذكرنا من ادلة
العموم ولهم سند لا ايم اي القائلين بالوضع للخصوص ما ينسب الى ابن عباس رضي الله عنهما من قوله ما من
عام الا وقد خص ففرع دعوانا ان وضعها للعموم في الاصل والتخصيص لاستناده وقوع الاشتراك
اي دليل الاشتراك قولهم ثبت الاطلاق اي اطلاق الصيغ المذكورة على العموم والخصوص والاصل
في الاطلاق الحقيقة الجواب لو لم يثبت ما ذكرنا من ادلة العموم لكان الامر كما ذكرتم لكنه ثابت
قال المفصل وقد عرفت تفصيله في صدر المبحث انعقد الاجماع على عموم التكليف وشموله
في جميع المكلفين وهو اي العموم انما يحصل بالطلب على وجه العموم فانه لو لم يكن الطلب عاما لم يكن التكليف
عاما قلنا وكذا الاخبار فيما اي في كلام ليس فيه اي في ذلك الكلام صيغة خصوص كما اذا
كان فيه كاف خطاب المفرد مثل نقص عليك يتعلق اي الاخبار بالكل وان اختلفت كيفية
التعلق فهو الطلب بطريق الاقتضاء وفي الاخبار بطريق الارشاد وطلب الايمان به قال
القاضي في شرح المختصر في هذا المقام والجواب المعارضة بمثله في الاخبار للاجماع على ان
الاخبار بما ورد في حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها ولا معنى للتوقف المنقول
عن الاشعري والقاضي على ما سبق بعد ما استدللنا بما ذكر لقوته وظهوره البحث الثاني
من المباحث المتعلقة بالعام بحث الجمع المنكر وتجوز ان يكون الخبر قوله ليس الجمع المنكر
عاما الى آخر المبحث خلافا لطائفة من الحنفية منهم فخر الاسلام عامة الاصوليين على ان جمع القلة
النكرة ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة النكرة فقول
فخر الاسلام انه العام بصيغته ومعناه فهو صيغته كل جمع يخالف قول العام لنا
القطع بان رجالا لا يتبادر منه عند اطلاقه عن قرينة العموم استغراقهم اي استغراق رجالا

٧١

اي استغراق رجالا في رأيت رجالا مثلا جميع الرجال كرجل اي كما ان رجلا عند اطلاقه عنها
لا يتبادر منه استغراق افراد مفهومه ولو كان حقيقة العموم لتبادر منه ذلك فاذن المرتبة المستغرقة
وهي الجماعة التي يندرج فيها كل جماعة تصدق عليها صيغة الجمع بعض مجموع افراد الرجل من جملة مراتبه اي مراتب
الجمع المنكر لانه يصدق عليه صيغة الجمع فيحمل الجمع المنكر عليها اي على المرتبة المستغرقة فيتحقق العموم عندكم
وانما يحمل عليها للاحتياط على ما سبق آنفا بعد انه اي ما قبله والظرف متعلق بخبر الموصول اعني ليس
معارض خبر ان بان غيرها اي غير المستغرقة وهو اقل مراتب الجمع او المتيقن به لوجوده في جميع
المراتب وما سواه مشكوك فيه وبعد انه معارض يوجب الاحتياط التعيين في الاستغراق بل قد يكون
الاحتياط في عدمه اي عدم الاستغراق كما مر ليس اي ما قبل في محل النزاع الذي اي النزاع في انه اي العموم
مفهومه اي مفهوم الجمع المنكر ام لا واين الحمل اي حمل جمع المنكر على بعض ما صدقاته الذي هو المرتبة
المستغرقة للاحتياط متعلق بالحمل منه اي من محل النزاع والجار متعلق بما تعلق به خبر المبتدا اعني اين
والمعنى الحمل المذكور في اي مكان من محل النزاع اي هو بعيد والمراد ابعاده عن ساحته لعدم المناسبة
ولما الزام منكر عموم الجمع المنكر على مثبته بانه يلزم عليك عدم عموم الجمع لعدم عموم كور رجل فهو بانه
اي كور رجل ليس من افراده المرتبة المستوفية يحمل عليها بخلاف رجال فانه للجمع المطلق المشترك بين
المستوفق وغيره من ما صدقاته بل مبنى الخلاف في انه عام ام لا على ما ذكره المحقق التفتازاني في
التلويح الخلاف في اشتراط الاستغراق في العموم فمن لا يشترط كفخر الاسلام وغيره جعله اي الجمع المنكر عاما ومن شرط
لا يجعله عاما واذن اي وحين يكون مبنى الخلاف في ذلك لا وجه لما ولد استغراقه اي الجمع المنكر في القاموس
ما ولد حوالا وحا ولد راء بالحمل على مرتبة الاستغراق بل النزاع لفظي اقرب منه كون الخلاف فيه
مبنيا على ذلك الخلاف لانه نوع وجوه الخلاف بحسب الحقيقة والمعنى ولكن يكون بحسب اللفظ فقط افراد
المثبت لجمع المنكر العموم مفهوم اي اثبات مفهوم لفظ عموم لغة وهو اي مفهومه شمول متعدد وهو اعم من الاستغراق
والخصم لا ينفيه بهذا المعنى ومراد النافي من العموم الذي نفاه عموم الصيغ التي اثبتنا كونها اي كون تلك الصيغ حقيقة في
اي في ذلك العموم وهو اي عموم الصيغ المذكوره العموم الاستغراقي حتى قيل عمومها اللفظ المرتبة على العموم الاستغراقي
من التخصيص والاستثناء وغيرهما مما يقصد البحث عنه في مبحث العام ولا نزاع عنه انه اي المراد النافي من العموم الذي
نفاه هو هذا العموم الاستغراقي لاحد من اهل هذا الشأن ولا نزاع ايضا في عدمه اي عدم هذا العموم
في رجال ولهذا لا يجوز اقتل رجالا الا زيدا لان شرط الاستثناء المتصل تناول صدر الكلام المستثنى
قطعا ولا قطع بدون الاستغراق واليه اشار بقوله لانه اي الاستثناء لاخراج ما لولاه اي الاستثناء
لدخل في حكم صدر الكلام ولو قيل اقتل رجالا ولا تقتل ابدا كان ولا يعتبر به ابتداء الكلام آخر لا تخصيصا
لانه فرع العموم الاستغراقي واذ بينا انه اي الجمع المنكر موضوع للمشترك بين مراتب الجمع وهو اي الجمع المشترك
بينها الجمع مطلق فمن اقله اي الجمع مطلقا خلاف في التلويح ذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة
الى انه ثلثة وفصل الخلاف بقوله قيل اقله ثلثة من آحاد مفرده مجاز لما دونها اي لا ثنين
والواحد فاذا اطلق على الثلثة فما فوقها اي عدد كان فهو حقيقة لكونها من افراد ما وضع له الجمع
بخلاف ما دون الثلثة فانه ليس من افراده وهو اي هذا القول هو المختار للجمع وقيل في اثنين ايضا
لكونه من افراد مسمى الجمع للاكتفاء بما فوق الواحد فيه فاقله على هذا اثنان وقيل حقيقة في الثلثة
مجاز فيهما اي في اثنين لا فيما دونه وهو الواحد وقيل حقيقة في الثلثة ولا يطلق على اثنين

لا حقيقة ولا مجازا فلزم عدم اطلاقه على الواحد بالطريق الاولى ثم شرع في بيان وجه المختار
فقال لقول ابن عباس رضي الله عنهما ليس الاخوان اخوة اخرج ابن حزم والبيهقي والحاكم وصححه عنه انه
دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام عن الثلث فان الله سبحانه يقول فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة بلسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان ارد امرا توارث عليه الناس
وكان قبلي ومضى في الامصار انتهى اي حقيقة اي اراد ابن عباس رضي الله عنهما نفي اطلاق الاخوة على الاخوين
بطريق الحقيقة لا نفي اطلاقها عليهما بطريق المجاز لقول زيد الاخوان اخوة قال الحاكم صحيح الاسناد عن خارجة بن
زيد عن ثابت عن ابيه انه كان يحجب الام عن الثلث بالاخوين فقال له يا ابا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان
له اخوة فلامه السدس وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة اي مجازا وانما جعلنا مورد
النفي الحقيقة ومحل الاثبات المجاز جمعا بين كلاميهما وتوفيقا بين الاثرين الصحيحين على ما تقتضيه قاعدة
الاصول وتسليم عثمان لابن عباس تمسكه ثم عدوله الى الاجماع دليل على الامرين اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلانه لما تمسك بالاجماع ولا بد له من التوفيق بين الكتاب والاجماع تعين ان يكون
المجاز في الآية المذكورة لئلا يلزم مخالفة الاجماع لمفهومها وفيه انه انما يتم اذا كان عثمان رضي الله عنه
قائلا بمفهوم العدد فتامل ثم اشار الى اطلاق الجمع على الواحد مجازا بقوله ولا شك في صحة الانكار
على متبرجة اي متطهرة زينتها لرجل اجنبي بقوله اتبرجين للرجال فقد اطلق في هذا الانكار
الرجال على الرجل الواحد لانها ما تبرجت الا لواحد ولا يخفى انه اي لفظ الرجال هنا من العام
المستعمل في الخصوص لكونه محلى باللام الاستغراقية لا المختلف فيه من نحو رجال المنكر صفة المختلف
او رجال لانه اريد به لفظه وهو بهذا الاعتبار معرفة والجار والمجرور متعلق بمقدر حال من الضمير في
المختلف على انه اي المثال المذكور لا يستلزم اي كون الجمع مجازا فيه اي في الواحد لجواز ان المعنى انهو
اي التبرج عادتك لهم اي للرجال متعلق بالتبرج حتى تبرجت لهذا الرجل وهو اي هذا المعنى مما يراد
مثله اي في مثل هذا الكلام نحو انظلم المسلمين لمن ظلم واحدا ويحتمل ان يراد بصيغة الجمع الجنس كما في فلان
تركب الخيل وحاصل الجوابين منع استلزام صحة الانكار استعمال الجمع المنكر في الواحد مستندا
بان الجمع المذكور فيه ليس عنكر وبان المعنى ليس كما زعمت من ان المراد بالرجال ذلك الرجل ولكن
جوازه اي جواز اطلاق الجمع على الواحد مجازا حيث ثبت المصحح من نكتة بليغة محسنة لتنزيل
الواحد منزلة الجماعة كرايت رجالا في رجل يقوم مقام الكثير كما اذا كان متفننا بصنائع يستقل
كل منها لرجل كامل وحيث لا مصحح فلا يجوز وسادر ما فوق الاثنين عند اطلاق الجمع يفيد الحقيقة
على ما مر غير مرة وهذا دليل عقلي والاول وما بعده نقلي واستدلال النافين لصحة اطلاقه على الاثنين
مطلقا بعدم جواز تركيب الرجال العاقلان لعدم صحة اطلاق العاقلان على الرجال ولا يرد
التوصيف بهما والرجلان العاقلون على عكس الاول لعكس ما ذكرنا مجازا كعدم جوازهما حقيقة
قوله مجازا حال عن كل واحد منهما لكونه فاعلا للجواز معنى والتجوز المنفي انما هو باعتبار النسبة
التوصيفية دفع خبر المبتدأ بمراعاتهم مطابقة الصورة اي المطابقة بحسب الصورة بين الصفة والموصوف
وعدم اكتفائهم بالمطابقة بحسب المعنى لسبب حمل لفظ الجمع على ما فوق الواحد مجازا لما نظر على الاثنين كل منهما
وبعض الدفع المذكور بجواز زيد وعمرو الفاضلان وفي ثلثة نحو زيد وعمرو وبكر الفاضلون ولا يخفى
ان الدفع المذكور منع وسند لو صح انه لا يلزم استلزام عدم جواز ما ذكر عدم صحة الاطلاق مطلقا

لجواز ان يكون ذلك لمانع مخصوص ببعض الصور كرعاية مطابقة الصورة ولا يلزم على المانع دعوى
لزوم رعاية المطابقة مطلقا والطالق ابطال السند الاخص غير موجه ويمكن الجواب بان المنع
المذكور بدون لزوم رعاية المطابقة صورة غير موجه لان صحة المجاز لوجود العلاقة يقتضي
جواز الرجال العاقلان ولا ينفي الجواز المذكور سوى اللزوم المذكور والاصل عدم مانع آخر
فالسند مساو للمنع وابطال احد المتساويين يستلزم ابطال الآخر ودفعه اي البعض المذكور
على ما ذكره المحقق التفتازاني بان الجمع يتعدد بحرف الجمع كواو العطف والمراد بالجمع المعنى اللغوي كالجمع
بلفظ الجمع المراد به المعنى الاصطلاحي فيحصل المطابقة بين الصفة والموصوف اذا كان الموصوف
جمعا بالمعنى الاول والصفة بالمعنى الثاني ليس بشيء خبر المبتدأ اعني دفعه اذ لا وجه اي لا يكفي الاشتراك
في معنى الجمع على ما ذكره البعض في دفع عدم المطابقة اي المطابقة الصورية والوجه في الدفع اعتبار المطابقة
الاعم من الصنعية والحكمية بين الموصوف والصفة بما قدمنا من رعاية الصنعية في توصيف المثنى بالمجموع
وعكسه ولذلك لم يجوزوه ومن رعاية الحكمية في زيد وعمرو الفاضلان ولذلك جوزوه فالصنعية ما يكون المطابقة
بحسب اللفظ والمعنى معا والحكمية ما يكون بحسب المعنى فقط ولا خلاف في نحو صغت قلوبكما فان اطلاق
الجمع فيه على الاثنين اتفاقا ولا خلاف ايضا في لفظ نا الذي يعبر به المتكلم عن نفسه وغيره وان كان
ذلك الغير واحدا لا في لفظ جمع اي في ج م ع انه اي في ان كلا منهما ليس منه اي من محل النزاع
ولا خلاف ايضا في ان الواو في ضربوا منه اي من محل النزاع وكذا غيرها من الضمائر انهم لم يفرقوا في
هذا بين جمع القلة والكثرة كذا في التلويح وغيره تتمة لم تزد الشافعية في بيان احوال
صيغ العموم شيئا على اثباتها بل اكتفوا بمجرد الاثبات من غير زيادة تفصيل وفصلها الحنفية الى عام بصيغته
ومعناه لكون اللفظ جمعا والمعنى مستوفيا كما اشار اليه بقوله وهو اي العام بصيغته ومعناه الجمع المحلى باللام
للاستغراق والى عام بمعناه فقط وهو المفرد المحلى باللام كالرجل والنكرة المستوفية في سياق النفي والفاء
والقوم والرهط ومن وما واي مضافة وكل وجميع ولا يخفى عليك انه ذكر فيما سبق ان الصيغ ما ليس
داخلا في احد القسمين هاهنا والظاهر من هذا التفصيل استيفاء الكل فكانه اراد بقوله وهو الجمع المحلى
الجمع وهو وما في معناه وكذلك في العام الكائن في التلويح ما حاصله وهو اما اللفظ عام بصيغته ومعناه
بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما بمعناه
فقط بكونه مفردا مستوعبا ولا يتصور عام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى والعام بمعناه
فقط اما يتناول المجموع الافراد واما يتناول كل واحد بطريق الشمول او البدل والاول يتعلق الحكم فيه
بمجموع الآحاد لا بكل واحد الا من حيث انه داخل في المجموع كالرهط لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم
امراة والقوم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير الراجع
اليه وتحقيقه انه في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور
النساء وهذا ثابت بل ما عدا انه جمع قائم والا فيحمل ليس من ابنية الجمع وكل منهما مثبت للجمع
آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله
كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا والثاني يتعلق الحكم فيه بكل واحد
سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما
ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد منهم الدرهم والثالث يتعلق الحكم فيه بكل واحد

بشرط الانفراد ولا يتعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فلو دخل جماعة
معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا السابق انتهى والمص خالفه بادخال
النساء في العام بمعناه فقط اما لان المرضي عنده انه اسم جمع او لاعتباره في العام بصيغته
ومعناه ان يكون له مفرد من اللفظ وهو الاظهر فانه صرح في القاموس بانه جمع المراة من غير لفظها
هذا وعموم كل وجميع باعتبار ما اضيف اليه وانها لمجرد الاستغراق فانقسم العموم بعد التقصير
الى صيغي منسوب الى اصل الوضع لان الصيغة موضوعة للتعدد ابتداء ومعنوي غير متبادر
من نفس الصيغة بتاخر القسم الاول اما الجمع المحلى فاستغراقه كالمفرد لكل فرد لما تقدم من ان لام الجنس
تسلب الجمعية الى الجنسية الخ وما قيل استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع في النفي يعني ان الشمولية
فيما اذا كانا في سياق النفي لانه لا يسلب حينئذ الجمعية ونفي مجموع الجماعة لا يستلزم نفي مجموع
الواحد والاثنين بخلاف العكس اذ لم يجعل الوحدة والاثنينية قيدا للمنفي مورد النفي
او المراد ان استغراق المفرد اشمل لانه اي استغراقه للآحاد بلا واسطة الجمع بخلاف استغراق
الجمع لها فانه بواسطته لان الحكم الثابت للجمع انما يثبت ابتداء لما يصدق عليه مفهوم الجمع
ثم يسري الى الآحاد اذا لم يكن ثبوته للمجموع من حيث هو مجموع فاشمليته بمعنى اظهرية شموله لا بمعنى اوسعية
دائرة شموله والا اي وان لم يرد احد الوجهين فممنوع اي فكونه اشمل ممنوع ثم اشار الى ان منشأ
منع الثاني دليل لا يصح ايضا بقوله لما تقدم من سلب لام الجنس الجمعية الى الجنسية ومن عدم الوجوب
بل لا يجوز ولا رجحان في نفي الجنس الخ كونه اي لكونه استغراق الجمع بواسطة الجمع لانه بعد ما لم يبق
الجمعية بعد السلب وكذلك يثبت اشمليته في النفي لعدم الفرق بينهما بحسب الحقيقة على ما مر بيانه
ولاجماع الصحابة على فهم العموم في قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش واللام تحصل الزام الانصار
عند قولهم امير منا وامير منكم لجواز العمل بموجب قولهم اذا لم يقصد بقوله الائمة الاستغراق بخلاف
ما اذا قصد فان المعنى حينئذ كل امام من قريش ولاجماع اهل اللغة على صحة الاستثناء اي استثناء
المفرد من الجمع المحلى فانه لو لم يستغرق الآحاد كالجنس المحلى لما صح استثناؤه فان استثناءه منه
يقتضي شموله اياه قطعا وهذا القطع لا يحصل الا بالاستغراق وكونه بحيث يتناوله الحكم لولا الاستثناء
كما تقدم ولما تبين ضعف قيد من الاشملية اراد ان يبين ضعف ما تفرع عليه فقال وعنه اي وعن
كون استغراق الجمع دون استغراق المفرد لشموله المجموع لا الآحاد قالوا اي اهل السنة والجماعة في
استدلال المعتزلة بقوله تعالى لا تدركه الابصار على نفي الرؤية مطلقا هو سلب العموم ودفع الايجاب
الكلي للفرق بينه وبين لا يدركه البصر فان الثاني نفي لادراك جنس البصر اياه والاول نفي لادراك
الجنس المستغرق ونفي الجنس المستغرق لا يستلزم نفيه مطلقا لجواز ان يتحقق بعض استغراق قال قلت
من اين لك ان قولهم هذا مبني على كون استغراق الجمع دون استغراق المفرد لم لا يجوز ان يكون معنى
قوله وعنه عن كون استغراق الجمع كالمفرد كما هو المتبادر من السياق لانه الاصل المجهد وما ذكرت
احرى كر على وجه الاعتراض ونفي قلت نعم لكن يرد ح ان الحمل على سلب العموم على في ذلك التقدير فلا
لكونه بمنزلة لا تدركه الابصار البصر في الدلالة على نفي الجنس فنعم مثل لا عموم السلب والسلب الكلي
لانه انما يتحقق على تقدير نفي الجنس مطلقا وقوله اي لا يدركه كل بصر تفسير لسلب العموم فالمنفي ثبوت
رؤية الكل وهو اي سلب العموم جزئي لا سلب كلي لان نقيض الايجاب الكلي هو السلب الجزئي فجاز ثبوت الرؤية

الجمع المحلى

ببعضها اي الابصار ورد عليه ان حاصل هذا ابطال مذهب الخصم وان المذهب له اخر نعم اذا
اعتبر الجمع للجنس لسلب اللام جمعيته الى الجنسية كان النفي المذكور عموم السلب لوروده على الجنس
كقوله تعالى لا يحب الكافرين اذ لا شك ان المراد منه نفي المحبة عن جنس الكافر مطلقا لا الجنس الموصوف
بالجمعية وقوله لنفي الجنس تعليل لعموم السلب ويجوز ان يكون قوله لا يحب الكافرين مبتدأ خبره لنفي الجنس
ويكون الحمل توطئة لقوله ولو اعتبر مثله اي مثل ما في قوله لا يحب الكافرين من نفي الجنس في الآية
اي في قوله تعالى لا تدركه الابصار ادعى حينئذ في جواب الخصم ان الادراك المنفي في الآية اخص
من الرؤية المطلقة وهو ما كان على وجه الاحاطة للمرئي ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولما
عد المحلى باللام من صيغ العموم وكان له معان اربعة الجنس والاستغراق والعهد الذهني والعهد الخارجي
والعموم انما يتحقق عند ارادة الاستغراق احتاج الى بيان ضابط يعرف به ارادة الاستغراق فقال
والتعيين اي تعيين احد المعاني المذكورة انما يكون بمعين من قرينة لفظية او حالية بحسب المقام
وان لم يكن ذلك المعين ولا عهد خارجي اي ولم يكن معهود معين من افراد المحلى باللام بين المتكلم والمخاطب
قبل هذا التخاطب وامكن احدهما اي الاستغراق او الجنس قد سبق ذكرهما قريبا مفرقا والمراد امكان
احدهما دون الآخر تعين الذي امكن وان امكن كل منهما فقيل وقائله جماعة منهم فخر الاسلام وابو زيد
الجنس اي المراد عند امكان كل منهما الجنس للتيقن لانه موجود في ضمن الاستغراق ايضا والمتيقن
اولى بالارادة عند التردد وقيل وقائله عامة مشايخنا وغيرهم تعين الاستغراق للاكثرية اي
لانه يراد في اكثر استعمالات المحلى باللام بالنسبة الى الجنس خصوصا في استعمال الشارع على ما يشهد
التتبع والاستقراء وقرر كما صرح به المحقق التفتازاني ان الجمع المحلى للمعهود والاستغراق حقيقة وللجنس مجاز
وذلك لان المقصود من وضع الالفاظ بازاء المفهومات الكلية ان يستعمل في افراده الموجودة في الخارج
لان الاحكام تثبت بها لا الطبائع الكلية ولذا ذهب كثير من المحققين الى ان اسم الجنس موضوع
للفرد المنتشر لا الماهية المطلقة وهو الاوجه فان قلت مرادهم من الجنس ههنا هو المعهود
الذهني قلت هو قريب من الجنس بالمعنى المذكور باعتبار كونه قليل الفائدة وانه اي الجنس
خلف عنهما لا يصار اليه الا لتعذرهما كما هو شان المجاز مع الحقيقة والخلف مع الاصل اي لانه لا يصار
اليه الا لتعذرهما لو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع المذكور من الايام والشهور على العشرة منهما
عنده اي ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاسبوع في الايام وعلى السنة في الشهور عندهما لامكان حمل المحلى
المذكور وهو الايام والشهور على العهد الخارجي الذي هو حصصهم فيه الا انهم اي الائمة الثلاثة
اختلفوا فيما هو المعهود في الايام والشهور فعنده العشرة من الايام والشهور وعندهما الاسبوع
والسنة قال المص في شرح الهداية لقائل ان يرجح قولهما في الايام والشهور بان عهدهما اعهد
وذلك لان عهدية العشرة انما هو للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة خاصة فاذا عرض في خصوص مادة
من الجمع مطلقا كالايام عهدية عدد غيره كان اعتبار هذا المعهود اولى وقد عهد في الايام
السبعة وفي الشهور الاثنا عشر فيكون صرف خصوص هذين الجمعين اليهما اولى بخلاف غيرهما من الجموع
كالسنين والازمنة فانه لم يعهد في مادتهما عدد آخر فينصرف الى المستغرق للجمع مطلقا من ارادة
العشرة فما دونها انتهى ورد عليه ان المعهود في الايام سبعة اولها السبت وآخرها الجمعة
وهي لا تطلق الا على السبع التي تكون على هذا الوجه ويمكن ان يجاب عنه بان المعهود وتم كما قلت غير ان

تلك الخصوصية الحنث لعدم تعلق القصد بها حال اليمين كما لا يخفى وطالعنوعلى ما في يد من الدراهم
والشيء في يدها لزمها ثلثة اى وللاصل المذكور في قولها طالعنو على ما في يدي الخ لزمها ثلثة ترد عليه
ان هذا من قبيل حمل الجمع على اقل دراته لسقة لا من باب حمل الجمع المحلى على العهد لامكانه فلا وجه
لذكره ههنا ويمكن ان يجاب عنه بان اصل الكلام انما كان في ان الجنس مجاز بالنسبة الى المحلى المذكور
لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة ولا شك ان حقيقة الجمع تقتضي وجود ما فوق الاثنين من افراد
مفرده فحمله على الجنس بحيث يصدق على الواحد والاثنين مصير الى المجاز مع امكان الحقيقة
وسلب اللام جمعية المحلى الى الجنسية لا تقتضي ان يحمل الجمع على الواحد والاثنين بل تاثيره في استواء
الاحاد واثبات الحكم لكل واحد منها ولا يجعل الجمع مثل المفرد من كل وجه ولا شك ان تعريف الجنس
الذي يستدل عليه بثبوته باطباق العرب اى اتفاقهم على ارادة الجنس من نحو فلان يلبس البرود ويركب
الخيل ويخدمه العبيد للقطع بعدم القصد الى عهد او استغراق او عدد لانه يقال في حق من لا يلبس
الا بردا واحدا ولا يركب الا فرسا واحدا ولا يخدمه الا عبد واحد هو المراد بالمعهود الذهني
وكذا المراد بالخبران وقوله هو للفصل والمضاف الجرور بالياء محذوف اى تعريف المعهود الذهني
اذ هو اى تعريف المعهود الذهني الاشارة الى الحقيقة التي هي مسمى مدخول اللام باعتبارها
اى باعتبار تلك الحقيقة وجعلها بعض الافراد اى يشار الى الحقيقة من حيث تحققها في ضمن
فرد ما لا من حيث هي هي ولا من حيث تحققها في ضمن فرد معين او في ضمن كل فرد غير معين للعهدية
الذهنية لا الخارجية حيث لم يعهد فيه بين المتكلم والمخاطب ذكر فرد وحصة معينة من تلك الحقيقة
غير ان الطبيعة الكلية من حيث تحققها في ضمن فرد ما امر معلوم معهود في الاذهان فباللام يشار
اليها من حيث انها معلومة معهودة في ذهن المخاطب لما كان معلومية الحقيقة المعتبرة من حيث
تحققها في ضمن الفرد المنتشر باعتبار معلومية الطبيعة اشار اليه بقوله لجنسها واضافة الجنس
اليها من قبيل اضافة المطلق الى المقيد كشجر الاراك والتعبير بالحصة من الحقيقة عن المعهود الذهني
غير جيد لان الحصة انما هي الفرد المعين او الافراد المعينة من الطبيعة واما الفرد المنتشر
فهو مفهوم كلي مساو للحقيقة كذا قيل وفيه نظر والوجه ان يقال انه اشار الى ما قالوا من ان الكلي
بالنسبة الى حصصه نوع واما بالنسبة الى افراده فقد يكون عرضيا فقد فرق بينهما ولطلب الحقيقة
في جملة من العلوم ان المراد منها الفرد فان قلت ... المحل ما ذكره وهو الجنس المشار اليه من
حيث هو مع قطع النظر عن تحققه في ضمن افراد قلت لم تتعلق غرض الاصولي به لانه من الاعتبارات
العقلية المناسبة للاعتبارات الفلسفية فانه قد تبتنى عليه الاحكام في تلك العلوم فلا باس
بعدم ذكره وعدم اعتباره وعنه اى عن تعريف الجنس لتعيينه اى الجنس لعدم امكان العهد
والاستغراق وجب من قوله تعالى انما الصدقات للفقراء جواز الصرف الى واحد بعد ثبوت الجواز المذكور
منه ثبوتا ناشيا عن تعريف الجنس في الفقراء لتعين الجنس لعدم امكان الحمل على الحقيقة من العهد والاستغراق
اما العهد فظاهر واما الاستغراق فلانه يستلزم كون كل صدقة لكل فقير ولا قائل به لان الكلام
ان يكون المعنى جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد
لانا نقول ليس هذا معنى الاستغراق اذ مفاده ثبوت الحكم لكل فرد لا للمجموع من حيث هو مجموع
ولو سلم فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد لكن لا يكون حينئذ من تعريف الجنس

لتعيينه

لتعيينه وفيما نحن فيه وشقصة الموصى به لزيد والفقراء فنصفه له ونصفه لهم معطوف على وجب
اى وعن تعريف الجنس وكون اللام للتعيينة تنصيف المذكور لانه يراد جنس الفقير المراد منه
المعهود الذهني الذي هو الفرد المنتشر فكانه اوصى للاثنين زيد وفقير واجمع على الحنث بتزوج في
الحلف على انه لا يتزوج النساء والحلف على انه لا يشتري العبيد فقوله واجمع ايضا معطوف على وجب
فانه ايضا من فروع تعريف الجنس لتعينه بدليل اجماع العلماء على حنث الحالف بتزوج امراة
واحدة في الاولى وشراء عبد واحد في الثانية فلولا المراد بالنساء والعبيد الجنس لما حنث
وهو ذلك الابتنية العموم في المنفي لا النفي استثناء من عموم الاحوال يعني اجمعوا على الحنث
بما ذكر في جميع الاحوال الا عند ما نوى الحالف منع نفسه عن تزوج كل النساء وشراء كل العبيد
لا عن البعض منهما فلا يحنث ابدا لان تزوج كل النساء وشراء كل العبيد محال فصحت ديانة
لانه نوى حقيقة كلامه كذا قيل ويرد عليه ان مقتضى الكلام السابق ان رفع الايجاب الكلي ليس
حقيقة الجمع المحلى الواقع في سياق النفي لان الرفع المذكور في قوة السلب الجزئي فلا استغراق
حينئذ ولا عهد ويمكن ان يجاب عنه بان الاستغراق موجود في الايجاب الذي هو مورد النفي وان
لم يوجد في النفي وفيه نظر وقيل لا يحنث ديانة ويحنث قضاء لانه اى قوله لا يتزوج النساء
ولا يشتري العبيد عند ارادة العموم كالمجاز في الاحتياج الى القرينة لعروض الاشتراك ان قلنا
انه مشترك يستعمل حقيقة في عموم النفي ونفي العموم ومجاز ان قلنا حقيقة عموم النفي بدليل التبادر
الى الفهم ولهذا لا ينال العموم المذكور الا بالنية كما هو شأن المجاز وما يجري مجراه وقيل المراد بالاجماع
المذكور اجماع من تخصيص فقد ذكر الرافعي في هذين الفرعين انه يحنث بتزوج ثلث نسوة وشراء
ثلثة اعبد ومنه اى من تعريف الجنس بالمعنى المذكور لا من تعريف الماهية من حيث هي كما قيل شربت الماء
واكلت الخبز والعسل كادخل السوق لان الماهية من حيث هي اعتبار عقلي محض لا يشرب ولا يؤكل
ولا تدخل وانما قال كادخل السوق اشارة الى ان كون اللام فيه للعهد الذهني امر مسلم والمذكورات
مثله فلا ينبغي ان يناقش فيها ايضا وهذا الذي نشرع فيه استيناف ابتداء كلام لا من تتمة الكلام
السابق وان كان له نوع تعلق به اللام الموضوعة للتعريف حقيقتها الاشارة الى المراد باللفظ
اشارة عقلية ويحتمل ان يكون قوله للتعريف خبر المبتداء وقوله الاشارة بدلا منه سواء كان ذلك
المراد مسمى بان وضع اللفظ بازائه او بان كان معنى مجازيا والمراد والاشارة اليه من حيث انه
معلوم للمخاطب والا فالاشارة الى نفسه مع قطع النظر عن معلوميته متحققة في النكرة ايضا مقتضى
الوضع او الموضوع غير انه لا اشارة الى معلوميته فيها وان كان معلوما في نفس الامر للمخاطب فالمعرف في
مررت على اشجع الناس واكرمت الاسد الرجل الشجاع وانما تدخل لام التعريف النكرة لا المعرفة لاستغنائها
عنها وحينئذ اى النكرة بلا شرط فرد ما من المفهوم الكلي الذي تدل عليه بلا زيادة من امر وجودي او عدمي
يعني ماهية الفرد المنتشر لا بشرط شيء لا ماهية بشرط شيء او بشرط لا شيء وانما قال بلا شرط لان مسمى النكرة
بشرط كونه في سياق النفي كل فرد لا فرد ما فعدم التعيين في مسمى النكرة ليس جزءا ولا شرطا كما توهم
التعبير عنه بفرد ما وبالفرد المنتشر والا لامتنع تحققه مع التعيين فاستعملت في المعين عند المتكلم
لا السامع حقيقة لصدق مفهوم الفرد يعني النكرة اذا استعملت في فرد ما الذي هو معين عند المتكلم
غير معين عند السامع فهي باعتبار هذا الاستعمال حقيقة لصدق ما وضعت له على المستعمل فيه لانه

يستعمل داعا في المعين عنده لكونه عدم تعين ما استعملت فيه عند المتكلم ايضا كما اذا قال جاءني رجل
منهم لا يعرف بعينه فان نسب اليه بعده اي ان نسب المتكلم المذكور الى ذلك الفرد الغير المعين شيئا
بعد ذلك الاستعمال والمخاطب هو السامع المذكور عرفت تلك النكرة في خطابه اشارة باللام حال
كونه معهودا بين المتكلم والمخاطب بما سبق ذكره ولو على سبيل الابهام فعلم ان التعريف
العهدي لا يستلزم التعيين الشخصي بل يكفي فيه تعيين ما ويقال للعهد المذكور معهود عهدا ذكريا خارجيا
صفة اخرى اما كونه ذكريا فلسبق ذكره واما كونه خارجيا فمعهوديته في خارج هذه الملاحظة الكائنة
في هذا التخاطب اليه اشار بقوله اي ما عهد من السابق فقوله ما عهد تفسير للمعهود وقوله من السابق
تفسير لقوله خارجيا فان ما عهد من الزمان السابق لا جرم يكون خارجا عن الملاحظة الحالية
وكلمة من ابتدائية لبيان مبدأ العهد ولو كان المشار اليه باللام معينا عند المخاطب لا فوجب ذلك
من قرينة او دوام حضور في الذهن الى غير ذلك غير مذكور بينهما حضر ذلك المعين الغير المذكور
بالخارجي اي المعهود الخارجي ولا يقال له الذكري الخارجي كقوله تعالى اذ هما في الغار فان الغار
معلوم [illegible] متعين عند المخاطبين من غير ذكر سبق واذا دخلت اللام الاسم المستعمل
في غيره اي الفرد المعين عند المتكلم والسامع عرفت معهودا ذهنيا لكون المشار اليه امرا ذهنيا
غير متعين في الخارج ويقال للتعريف الحاصل منهما حينئذ تعريف الجنس ايضا كما يقال تعريف العهد الذهني
لصدق الشايع على كل فرد من افراد الجنس واذا اريد بها اي النكرة كل الافراد بان يشار باللام الى الحقيقة
من حيث تحققها في ضمن كل فرد عرفت الاستغراق اي عرفت النكرة تعريف الاستغراق بحذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فاعرب باعرابه او اريد بها الحقيقة من حيث هي بلا اعتبار فرد وقطع النظر
عن اعتبار تحققها في الخارج في ضمن فرد فهي اي اللام لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل خير من المرأة
لانه لا التفات في تفضيل جنس الرجل على جنس المرأة الى الفرد لانه لا يراد ان فردا ما منه خير
من فرد ما منها ولا ان كل فرد منه خير من كل فرد منها فان قلت اذا قطع النظر عن الفرد مطلقا
لزم الحكم بالخيرية باعتبار عقلي محض اعتبار عقلي آخر قلت ليس كذلك بل هو ترجيح الجنس موجود
في الخارج على جنس موجود فيه غاية الامر عدم الالتفات بالحكم الى وجودهما وفردهما في الخارج
وعدم اعتبار وجود الشيء في نظر العقل لا يستلزم عدم وجوده في نفس الامر وغره اي الناس
قد يخال اي يظن ان الاسم الذي دخله اللام مجاز فيهما اي في الاستغراق والحقيقة لانه اي الاسم الذي
ليس موضوعا للاستغراق ولا للماهية من حيث هي بل للفرد المنتشر للماهية ولا اللام موضوع للاشارة الى
كل فرد ولا للاشارة الى الماهية من حيث هي لانها موضوعة للاشارة الى ما وضع له مدخولها
وقد عرفت عدم وضعه لشيء منهما لكن يتبادر الاستغراق في الاطلاقات عند عدم العهد فيجب وضعه له
اي وضع الاسم للاستغراق بشرط اللام قيد للوضع لظهور عدم تبادره من الاسم المذكور اذا لم يكن
مدخولا للام كما قد حققنا في ذيل الكلام على تعريف العام وانه اي عدم العهد القرينة لارادة بعض المعاني
التي وضع المحلى بازائها كل منها على سبيل الاشتراك ولو اراده اي كون عدم العهد قرينة بالمعنى المذكور
قال ان الاستغراق يفهم من المقام كالسكاكي صح ما اراده بخلاف الماهية من حيث هي فانها لم تبادر
من المعرف باللام فتعريفها اي الماهية من حيث هي تعليق معنى حقيقي للام وهو الاشارة الى المعلوم
بمجاز اي بمعنى مجازي للاسم فاللام في الكل اي الاقسام الاربعة حقيقة لتعريف معانيها الاشارة بالجميع بالجرم ...

معناها في كل من الاقسام المذكورة واختلافها اي تنوع معناها على الوجوه الاربعة ليس الا لخصوص المتعلق
المشار اليه لانه حرفي ونسبته يختلف باختلاف المتعلق فظهر من هذا البيان ان خصوصيات
التعريفات الحاصلة من اللام كل واحد منها تابع لخصوصيات المرادات بمدخول اللام من الفرد
المعين او الشايع او كل الافراد او الماهية من حيث هي والتعيين لواحد منها بخصوصه بالقرينة
بحسب المقامات كما قيل الراجح مطلقا العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم بعده ارادة الحقيقة
من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف على قرينة للبعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
لا عهد في الخارج والقايل المحقق التفتازاني وغيره غير مجرد جرما فما في القاموس تحرير الكاتب
وبغره بقوله والمعتبر غير جنس على وجه لسيقم لخلوصه عن الاعتراض الذي يوجب العوج فالراجح
عند امكان كل من الاثنين لا احدهما الاكثرية استعمالا يعني اذا اطلق لفظ له معنيان ويصح
في ذلك المقام ارادة كل منهما فلا يتعين احدهما مرادا فان كان احدهما بحيث يستعمل
اللفظ فيه اكثر يكون الكثرة بحسب الاستعمال مرجحا للارادة او فايدة معطوف على قوله استعمالا
فهما مميزان عن نسبة الاكثرية الى احدهما فان اصل التركيب اكثرية احدهما حذف المضاف اليه
وعوض عنه اللام ولا اختفاء في ان نحو جاءني عالم فاكرم العالم زيادة الفايدة فيه انما يتحقق في الاستغراق
حيث يكرم الجائي المذكور المعظم لكرامه اصالة في ضمن العموم حال عن الجائي وان كان الاظهر كونه ظرفا ليكرم
لان تقدير في ضمن ظرف وذلك لا مكان محذور بما عرف في محله وحاصله ان ارادة العموم والاستغراق
تفيد امر المخاطب باكرام الجائي مع زيادة امره باكرام كل عالم سواه بخلاف تقدير العهد الخارجي
وترجيحه بان يحمل العالم على العالم المذكور المنسوب اليه الجيئة فانه اي الكلام المذكور يكون حينئذ امرا
باكرام الجائي فقط دون غيره من العلماء ولذا اي لاكثرية الفايدة قدم الاستغراق على العهد
الذهني اذا امكن اي الاستغراق والعهد الذهني وظهر مما ذكرنا من ان اللام للاشارة الى المراد باللفظ
ومن ان خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المراد بمدخول اللام ان ليس تعريف الاستغراق
والعهد الذهني من فروع تعريف الحقيقة كما قيل اذ لو كان من فروعها لم يكن الاشارة بها الى المراد
باللفظ على الاطلاق اذ المراد به قد يكون نفس الحقيقة وقد يكون الحقيقة من حيث تحققها في ضمن الافراد
كلا او بعضها على ما سبق ولم يكن تابعا لتلك الخصوصيات بل كان تابعا لنفس الحقيقة
لكون الاشارة في الكل الى نفس الحقيقة على ذلك التقدير فان معنى تبعيتها للخصوصيات ان يكون تعيين
كل خصوصية منها باعتبار كونها اشارة الى خصوصية المراد وظهر ان اللام ليست الا لتعريف
الحقيقة وباقي الاقسام من فروعه كما نسب الى المحققين قوله تعالى قيل كما نسب خبر ان المحذوف
تقديره وهذا القول كما قيل كما نسب غير ان حاصلها اي حاصل التعريفات الحاصلة باللام
اربعة اقسام فذكرها اي هذه الاقسام على وجه يوهم انها اقسام تعريف الحقيقة تسهيلا للضبط
بل المعرف ليس الا المراد بالاسم سواء استعمل فيه حقيقة او مجازا وليست الماهية مرادة دائما
ولكونها جزءا للمراد لا يوجب انها المراد الذي هو متعلق الاحكام في التركيب وهو الملتفت بالذات
والجزء انما يقصد ضمنا بالتبع اشار بقوله واما في سياق النفي الى انها قد تراد في بعض الاستعمالات
مجازا له للخصم ثم لكونها مراده بالكلية بقوله على انها اي الماهية لم ترد من حيث كونها جزءا من المسمى
ليكون اللام اشارة الى الحقيقة من حيث هي اذ التحقيق ان المسمى انما هو الحقيقة المقيدة بالوحدة

المطلقة كما سيشير اليه بل انما اريدت عند كون اللام للحقيقة على انها كل اي تمام ما وضع له اللفظ
فانها انما اريدت عند ذلك مقيدة بما يمنع الاشتراك وهو التعيين المطلق ومنعه الاشتراك
باعتبار ما صدق عليه وذاك اي المقيد بما يمنع الاشتراك نفس الفرد وهو اي الفرد المراد بالتعريف
المشار اليه باداته والاسم اي وايضا هو المراد بالاسم المدخول للّام والمجموع من الماهية والقيد
غير احدهما فلا يكون المراد بالتعريف والاسم الماهية من حيث هي فحاصل هذا التحقيق
رد قولهم في لام الحقيقة انها اشارة الى الماهية من حيث هي وان الاشارة في الرجل خير من المراة
الى الماهية المقيدة بالتعيين المطلق لا الماهية من حيث هي اذ الماهية من حيث هي من الاعتبارات
العقلية لا توصف بالخيرية ومثل الانسان نوع من الاعتبارات الفلسفية لا يلتفت اليها في
كلام العرب في الفرق حينئذ بين لام الحقيقة ولامي الاستغراق والعهد الذهني انما سكت عن بيان
كون الماهية متحققة في ضمن الكل او البعض والله اعلم وحينئذ صار الجمع مع اللام كالمفرد لابطال
اللام الجنسي معنى الجمعية على ما مر كان تقسيم اي الجمع مثله اي مثل تقسيم المفرد الا ان كونه اي الجمع مجازا
عن الجنس بعيد بل هو حقيقة لكل من الاستغراق والجنس للفرق بين صيغة الجمع وصيغة المفرد باعتبار
اصل الوضع فان المفرد في الاصل موضوع للفرد والجمع للافراد فناسب كونه حقيقة عند ارادة
الاستغراق لان جميع الافراد ما صدق عليه حقيقة الجملة وعند ابطال جمعيته ناسب ارادة
الجنس مجردا عن قيد الوحدة كتجرده عن العدد باعتبار وضع فان له عند دخول اللام عليه
ثم اشار الى دليل الحقيقة بقوله للفهم يعني يفهم منه كل من المعنيين من غير حاجة الى قرينة وهذا
علامة الحقيقة كما ذكر في نحو الائمة من قريش من ارادة الاستغراق وفي نحو خدم العبد من ارادة الجنس
وما لا يحصى من الامثلة واما النكرة فعمومها في النفي ظاهر ورد وقد سبق بيانه وكذا عمومها ضروري
في الشرط المثبت حال كونه يمينا لان الحلف في الشرط المذكور على نفيه اي نفي مضمون الشرط فمن قوله ان كلمت
رجلا فانت طالق المحلوف عليه نفي الكلام لانه المطلوب من الحلف فبهذا الاعتبار قوله رجلا
نكرة في سياق النفي لا المنفي عطف على المثبت فلا عموم لها فيه كان لم اكلم رجلا فهي طالق لانه
اي الحلف في الشرط المنفي على الاثبات اي اثبات مضمون الشرط ولا عموم لها في الاثبات من غير قرينة
العموم كانه قال في هذا المثال لاكلمن رجلا ولذا قالوا اليمين في الاثبات للمنع والنهي وهو كالنفي
وفي النفي للحمل على ايقاع مضمون الشرط وهو لا يقتضي العموم ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة
اذا وقعت فيه فان الوحدة معتبرة في مفهوم النكرة لانها الماهية المقيدة بالوحدة المطلقة
فقد يكون مناط الحكم القيد في المقيد به كما في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا تعم فيه اذ يجوز كون
الوحدة مراد المتكلم فلا يطعم اذا جاء اكثر من رجل واحد وفي غيرهما اي في غير النفي الصريح
والشرط المثبت الذي بمعناه ان وصفت بصفة عامة وفسر عمومها بقوله اي لم تختص فردا بل تحققت
في اكثر من واحد نحو جالس رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد عمت كلعبد مؤمن خير وقول معروف
خير فان كلا من الصفتين لا تختص بواحد انما تعم ما لم يتعذر العموم فان تعذر لا تعم كلقيت
رجلا عالما فانه وان وصف بصفة عام لكن متعذر لقاء كل عالم عادة ووالله لا اجالس الا رجلا
عالما فان ما بعد الاستثناء في غير الموجب اثبات وقد وصف بصفة عام غير انه تعذر العموم
عادة ولم يقصد به الوحدة بقرينة الصفة العامة فلذا كان له ان يجالس كل عالم جمعا وتفريقا فلا يحنث

بمجالسة العالمين او العلماء كما لا يحنث بمجالسة عالم واحد وهذا بخلاف الا رجلا غير مقيد بصفة
عامة يحنث برجلين قيل الفرق بين هاتين المسئلتين ان الاستثناء بما يصدق على الشخص الواحد لا يتناول
الا واحدا لان المستثنى منه مستغرق جميع ما يصلح له فلا يحكم بخروج شيء منه الا بقدر ما يقتضيه الاستثناء
ومقتضاه ادنى ما يطلق عليه الاسم المستثنى فاذا وصف الاسم النكرة المستثنى بعام ظهر القصد الى وحدة
النوع كان قبل الوصف يحمل الوحدة على وحدة الشخص فصرف الوصف العام عن وحدة الى وحدة وقيل
ينبغي ان يقال وصف عام لا ازاحه وصف ينافي العموم نحو لا اكلم الا رجلا كوفيا واحدا فانه يمتنع فيه
العموم وترك المص لظهوره وزيادة قيد آخر على الوصف العام كما في التلويح وهو بقرينة كونه اي الوصف
مما يصح تعليل الحكم به نقض خبر زيادة ولا يخفى لطفه بل الصواب ان لا يراد لان هذا الحكم بعينه ثابت
فيما لو قال لا اجالس الا جاهلا مع انه لا يصح التعليل به عند العقل وحاصله اي حاصل استعمالها في غير النفي
انها في الاثبات تعم بقرينة لا بنفس الوصف صفة للقرينة او استثناء فاسيا لنا بل بكثرة اي بكثرة
تحققها في ضمن الوصف وقد يظهر عمومها من المقام ونحوه كعلمت نفس وتمرة خير من جرادة فان المقام
قرينة على انه ليس علم النفس ما قدمت واخرت امرا يختص بواحد دون احد وكذا خيرية تمرة وهو
اثر رواه ابن ابي شيبة عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم واكرم كل رجل وهذا مثال لغير المقام وهو لفظ
كل واكرم رجلا لا امراة فان نفي المراة في المقابلة يدل على ان الاكرام منوط بوصف الرجلية ايجابا وجب
والتخصيص بالنقض ترجيح بلا مرجح وهي اي النكرة في غير هذه المواضع مطلقة اي دالة على فرد غير معين
على سبيل البدل كان الله يامركم ان تذبحوا بقرة لما تقتضيه الوضع لا تعرض لها للعموم ولا للخصوص
ومن فروعها اعادتها اي مما تفرع على النكرة احكام اعادتها معرفة ونكرة وكذا المعرفة اي من
فروعها اعادتها معرفة ونكرة فالمراد بالاعادة تكرير اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف
والتنكير او بدونها ويلزم كون تعريفها اي تعريف المعرفة باللام او الاضافة في اعادتها اي في
اعادة تلك المعرفة   معمول للاعادة قال الش رح وفي اعادة النكرة معرفة ايضا ثم الاقسام
الممكنة اربعة اعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة وعكسه وضابط الاقسام باعتبار
الاحكام ان يقال ان نكرت فغير الاول اي فالمراد بالثاني غير المراد بالاول والا لكان المناسب تعريفه
او الاضافة بناء على كونه معهودا سابقا ذكره او عرفت فعينه كقوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
وعنه صلى الله عليه وسلم لن يغلب عسر يسرين ان مع العسر يسرا وهو اي الضابط المذكور اكثري
لا كلي لانه قد تعاد النكرة نكرة عين الاول كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وتعاد
النكرة معرفة غير الاول كقوله تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب كذا قيل وفيه نظر وتعاد المعرفة
معرفة غير الاول كقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب ونكرة عين الاول
كبعت الحماسة صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا
فيبتنى عليه اي على هذا الاصل اقراره بمال مقيد بالصك هو كتاب الاقرار بالمال ونحوه موجب
واقراره بمال مطلق كل من المسئلتين معروف عند الحنفية عن اقراره بمقيد اي غير موجود عنهم اقراره بمال
في مجلس ثم اقراره في مجلس آخر به اي بالمال منكرا وقطعه اي وغير معروف فايضا عنهم اقراره بمال منكر
في مجلس ثم به في مجلس آخر مقيدا بالصك فان حكم هاتين المسئلتين غير معروف نقلا عن ابي حنيفة وصاحبيه
وانما خرج وجوب مالين عند ابي حنيفة في الاول ووجوب مال واحد في الثانية اتفاقا نقل عن المص

واقراره بمال مطلق بالصك يعقب بالصك

انه لحفض شرح هذه الجملة فقال فالمنقول انه اذا اقر بالف فى هذا الصك ثم اقر بها كذلك فى
مجلس آخر عند شهود آخرين كان اللازم الفا واحدة بناء على اعادة المعرفة معرفة ولو اقر
بالف مطلق عند الصك بغير تعيين لسبب ثم فى مجلس اخر بالف كذلك قال ابو حنيفة يلزمه الفان
بناء على اعادة النكرة نكرة كما لو كتب صكين كلا بالف واشهد على كل شاهدين وعندهما يلزمه
الف واحدة للعرف على تكرار الاقرار للتاكيد ولو اتحد المجلس فى هذه يلزم الف واحدة اتفاقا فى
تخريج الكرخى لجمع المجلس المتفرقات ولو اقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين فى آخر عند
آخرين بالف منكر خرج لزوم الفين على قول ابى حنيفة بناء على اعادة المعرفة نكرة وفى عكسه
ينبغى وجوب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة ثم المقيدات هذه فى الصور
لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضى لزم الف واحدة
اتفاقا انتهى وذلك لان الشاهد الواحد لا يتم به الحجة فالاعادة للاحكام والاتمام والاعادة
عند القاضى لاسقاط مؤنة الاثبات بالبينة وفى الاتفاق تصحيح الكرخى لانه على الاختلاف فى تخريج الرازى ولو
اقر بالف عند شاهدين فى مجلس ثم بالفين عند آخرين فى مجلس آخر او عكسه يلزمه الالفان وعندهما
يرد الاقل فى الاكثر وانما دخل الخصوص اى وضعها على الخصوص كسائر الموصولات لانها ليست عامة بالوضع
بل بالوصف المعنوى الذى هو مضمون الصلة لان الموصول مع الصلة فى حكم اسم موصوف على ما هو
المختار عند المصنف والنكرة اى وكالنكرة فى كونها موضوعة على الخصوص واختصاصها اى من النكرة
فانها اى من وضعت لعاقل ذكرا وانثى عند الاكثر فحمل هذا الاطلاق على انه تعالى تجوز وقيل
لعالم لكان اعم وقد يطلق على غير العالم منفردا او مع غيره وقيل يختص بالمذكر ونصب الخلاف
فى من الشرطية خاصة كما فعل ابن الحاجب غير جيد اذ الموصولة والموصوفة والاستفهامية كذلك
والاستدلال للاكثر ثابت بالاجماع على عتقهن اى الاماء فيمن دخل دارى فهو حر اذ لولا ظهورها ولهن
لما اجمع عليه والنكرة تجب المادة قد يكون لغيره لما قال ابن الحاجب لاختصاصها بالعاقل نبه ان النكرة
للعاقل تجب بحسب المادة كلفظ عاقل ومجنون فى نفسه الى وغيره فربما يفهم ان وضعها مطلقا لما يشملهما
نبين ان النكرة قد تخص العاقل وقد يكون لغير العاقل بحسب المادة كلفظ عاقل ومجنون فى صدده
وفرس لشيوع غير عاقل فلا عموم لبعض النكرة وتساويهما اى النكرة الذى وبقية الموصولات فى
انهما على الخصوص والشيوع وضعا وانما لزمها اى من الموصولة وكذا بقية الموصولات التعريف
فى الاستعمال وعمومهما اى من بالصفة المعنوية على ما ذكر فان كانت الصفة بحسب توزيع ما تصلح
له تعين عمومها ويلزم عمومها فى الشرط والاستفهام وقد يخص حال كونها موصولة وموصوفة فالموصولة
كقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك فان المراد من هنا افراد مخصوصون والموصوفة كقوله تعالى ومن
الناس من يقول على بعض الاقوال وقيل من كما يخص موصولة وموصوفة لعدم عموم مضمون
صلتها وصفتها يخص شرطية واستفهامية بما يوجب تخصيصها وكما يلزم عمومها شرطية واستفهامية
بواسطة الشرط والاستفهام قد يلزم عمومها موصولة وموصوفة لعموم مضمونها ثم لا يلزم
من كونها مرادا بها الخصوص فى بعض الاحوال وضعها له انتهى وما ذكره المصنف مذكور فى كل موضع
لنحو مختاره لما بد الرجل للاستعمالات فى غيرها واذا تقرر ما ذكر فمن شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاء
ولعتقهم عتقهم مصنون وكذا من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه عندهما اى ابى يوسف ومحمد اذا شاء عتقهم

معتقهم لان من للبيان ومن للعموم فيصار الجميع وعنده اى ابى حنيفة اذا شاء يعتق الكل الا الاخير ان رتب
عتقهم والا اى وان لم يرتب عتقهم بل اعتقهم دفعة فيختار المولى اى يعتقوا الا واحدا للمولى الخيار
فى تعيينه لانها اى من تبعيض فيهما اى فى المسئلتين فالكل اى عموم من تبعيض من فى التعليق
الاول لتعلق عتق كل من العبيد بمشيئته فاذا اعتق كل رح قطع النظر عن غيره فهو اى كل منهم بعض
من العموم وفى الثانى بتعلق عتقهم بمشيئة واحد فلو اعتقهم لا تبعيض بالكلية فى امكان العمل بهما
وبالعموم اذ بمجرد اخراج الواحد يحصل التبعيض فان البعض يطلق على الاقل والاكثر والعموم
لا يبطل بخروج واحد فان التعليق فى حكم العدم وهذا الدليل يتم فى الدفع اى فيما اذا تعلق مشيئة
بالكل دفعة فانه لا يبقى حينئذ للتبعيض توجيه لا يتم فى الترتيب بان تعلق مشيئة المخاطب بعتقهم
دفعات فيصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه وهو بعض من العبيد وتوجيه نقله اى
ابى حنيفة كما وجهه صدر الشريعة وادعى التفرد به بان البعض متيقن على تقديرى التبعيض والبيان لحمل
على المتيقن متعين لا يعصمه اى لا يعصم كون من تبعيضية فالمضاف محذوف وكون ان تكون تبعيضية
تمييز اعنى لسبة المقصود اى لا يعصم تبعيضيتها لانها اى التبعيضية للبعض المجرد اى الذى يكون
تمام الكل او لا فى ضمن الكل كمن الثلث من الرغيف وليس البعض المجرد هو المتيقن على التقديرين بل البعض
المذكور الذى التبعيض عبارة عنه ضمنه اى هذا البعض المتحقق ضمن البيانية لانه ليس بمجرد كما فى التقسيم
المذكور ولا يمكن اجتماع الضدين فكيف يتصور وجود المجرد على التقديرين والجواب بان المراد
بالبعض فى قوله البعض متيقن ما يطلق عليه لفظ البعض غير سديد لانه ح لا يلزم ان يكون
من تبعيضية والتوجيه مبنى عليه اشار الى توجيه آخر لقول ابى حنيفة بقوله وبانه وصفه بمشيئة المخاطب
فى من شئت من عبيدى اى وصف خاص لانه ما يوصف به خاص لكونه مسندا الى خاص وعمومها اى عموم من
انما يحصل بالعام اى بالوصف العام ولم يوجد فلا عموم فوجب العمل بموجب التبعيض من غير معارض
ولزم استثناء الواحد تحقيقا لمعنى التبعيض وقال الشارح اى عموم المشية باسنادها الى العام الذى
هو من ولا يخفى فساده اذ قدمنا ان عموم من بالصفة فكيف يكون عموم الصفة بها ولعل كما عرف
التوجيه فافهم كمن شاء من عبيدى اى المسند للوصف العام لعدم اسناد المشية الى خاص ودفع التوجيه
المذكور بان حقيقة وصفها اى وصف من فيه اى فيمن شئت اى بكونها اى من متعلق مشيئته اى المخاطب
وهو اى تعلق مشيئته معنى كونها بحيث اضيف اليها المشية عام يتحقق الكون المذكور فى كل واحد
من العبيد كما ان كونها متعلق مشية العبيد وصف عام فاندفع ادعاء كون الوصف خاصا واما
ما لغير العاقل وحده نحو فاقرأوا ما تيسر من القرآن والمختلط ممن يعقل وما لا يعقل نحو يسبح لله ما فى السموات
وما فى الارض والمنار رحمه الله كونها مشترك بين غير العاقل والمختلط فلو ولدت غلاما وجارية فى
مدة التعليق بقوله ان كان ما فى بطنك غلاما فانت طالق لا يقع الطلاق وقال الشارح لان الشرط ان يكون
جميع ما فى بطنها غلاما بناء على عموم ما فلا يتحقق مضمون الشرط وفى طلقى نفسك من الثلاث ما شئت لها
الثلاث اى لها الخيار فى ايقاع الثلث عندهما اى ابى يوسف ومحمد وعنده اى ابى حنيفة ثنتان فى حر
اى هذه المسئلة كما قبلها اى من شئت من عبيدى اه من حيث ان كلا منهما بيانية عندهما تبعيضية
عنده وقوله اى ابى حنيفة حسن لان تقديره اى الكلام على البيان طلقى نفسك ما شئت مما هو الثلث
وفى شرح الهداية طلقى نفسك ما شئت الذى هو الثلث هذا اذا كان ما معرفة فان كان نكرة

فالمعنى عدد ما شئت هو الثلث وضابط المسائل صحة وضع الذي مكانهما ووصلها بضمير مرفوع منفصل
مع مدخولها اذا كان المبين معرفة وصحة وضع الضمير المرفوع المنفصل موضعها لتكون مع مدخولها
صفة لما قبلها اذا كان المبين نكرة ففي فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس هو الاوثان ثم
نحو اتوصيت للثلث اليها وطلق ما شئت واحد به فلا حاجة الى تقدم الثلث فالتبعيض اي فكون
التبعيض مرادا منه مع زيادة من الثلث عليه اظهر احترازا عن التطويل المستغنى عنه واما كل فلاستغراق افراد
ما دخلته في المدخولها حينئذ كان ليس معه غيره اي كماله وقت عدم غيره معه في المنكر اي فيما اذا كان
مدخولها نكرة وذلك لان النكرة عبارة عن الفرد المنتشر والاستغراق عبارة عنه من حيث
تحققها في ضمن كل ما يصدق عليه من الاشخاص وهذه الحيثية وان كانت زايدة على ذاته لكنها
من حيث انما حصلت باعتبار ملاحظة امور متحدة معه بحسب الحقيقة كالعدم بخلاف مقابل المشار اليه
بقوله واجزائه اي ولاستغراق اجزائه في المعرف اي فيما اذا كان مدخوله معرفة فان اجزاء الشيء
امور مباينة لذلك الشيء بحسب الحقيقة فكذب كل الرمان ماكول لان قشره مثلا من جملة اجزائه وهو
غير ماكول دون كل رمان ماكول فانه صادق لعدم استغراقه اجزاءه التي لا تؤكل وانما يستوق
كل رمان وماكوليه كل رمان لا يستلزم ماكوليه كل جزء منه بل ماكوليه ما هو المتعارف اكله من اجزائه
ووجب لكل من الداخلين معا الحصن في كل رجل دخل الحصن اولا فلكذا ما سماه بخلاف من دخل اولا
فلكذا احد فلا اكثر من واحد لا شيء لاحد من عمومها اي من ليس لجميع اي لعموم جميع من حيث الشمول
على سبيل الاجتماع ليكون للمجموع مجموع المسمى فينقسم عليهم ولا لكل من حيث الشمول على سبيل الانفراد
ليكون لكل واحد ما سماه بل عمومهما ثابت ضرورة الابهام اي لاجل ضرورة ناشئة من الابهام
كالنكرة في النفي اي كعموم النكرة في سياق النفي ضرورة الابهام فان مدلولها فرد لا على التعيين
وانتفاؤه بالنفي يستلزم انتفاء كل فرد بعينه اذ لو بقي فرد واحد لتحقق الفرد لا على التعيين في ضمنه
والمفروض انتفاؤه رأسا هذا في النكرة المذكورة في الابهام واما كلمة من فمن حيث انها
من المبهمات مدلولها فرد من الموصولات وبصلتها لا على التعيين فشاركت النكرة المذكورة في
الابهام غير ان العموم هناك بسياق النفي وههنا بسبب ان ارادة البعض دون الآخر
ترجيح بلا مرجح فيعم الكل لكن لا على سبيل الشمول كما في مدخول كل بل على سبيل البدل كما هو
مقتضى اصل وضعها ووجوب المسمى على احد الوجهين موقوف على احد العمومين المنقيين فلا شركة
بين من ومدخول كل في كيفية العموم تلك الشركة بكلمة من على جميع او كل وبالحمل ليس فيهما عادة في
قوي عن الحقيقة الى الاستعارة لا حدهما مع امكان العمل بالحقيقة وتعذر العمل بالحقيقة اذا دخل
اكثر من الواحد معا وقيل في الفرق بين المسئلتين والقائل صدر الشريعة الاول فرد سابق على
كل من سواه من الافراد بلا تعدد فلا يصدق على ما فوق الواحد واضافة كل الى من توجبه اي التعدد
فيه فجعل الاول بقرينة الاضافة مجازا عن جزئه وهو اي جزءه السابق على الغير فقط بلا قيد الوحدة فصح
اضافة كل الافراد اليه يكون من غير نكرة موصوفة بمعنى شيء وهو انه لا يمكن تجريد الجزء عن قيد
الوحدة بل لا بد من تصرف آخر في معنى الاول بان يراد به السابق من سواه والا لم يصدق على كل
من المتعدد اذ لا يصدق عليه انه سابق على كل من سواه فافهم ففي التعاقب اي تعاقب الداخلين
يستحق الاول فقط لان من بعده مسبوق فلا يصدق عليه انه اول وكمال مفهوم السابق المتبادر عند الاطلاق

انما يتحقق بعدمه اي بعدم كونه مسبوقا بالغير خصوصا في مقام التحريض على التشجيع فلا يعترض
بان مقتضاه اي مقتضى عموم السابق بحيث يعم من لم يسبقه احد وان كان مسبوقا من وجه آخر
استحقاق كل من المتعاقبين الا الآخر فانه مسبوق غير سابق بوجه بعموم المجاز بارادة معنى مجازي
يصدق على المعنى الحقيقي وغيره واما جميع فللعموم على الاجتماع فللكل نفل واحد يقسم بينهم بالسوية
اذا دخلوا جميعا لعدم صدق مفهوم من جعل له النفل على كل واحد منفردا في جميع من دخل اولا
فله كذا على الحقيقة اي بحسب لفظ جميع وهو العموم الاحاطي على سبيل الاجتماع وللاول فقط في صورة
التعاقب بدلالة اي بدلالة قوله جميع من دخل فان هذا التنفيل للتشجيع والحث على المسارعة الى
الدخول فاذا استحق السابق بصفة الاجتماع فلان يستحق بصفة الانفراد اولى لان الشجاعة فيه اقوى
لا بالمجازة اي ليس للاول فقط في التعاقب بسبب الحمل المجازي لفظ جميع باستعارة معنى كل
الافراد والا اي وان لم يكن كذلك استحق الاول بالمجازة المذكورة لزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
في الارادة بان يراد منه ما وضع له وهو العموم الاجتماعي ومعنى كل الافراد معا وهو محال لا يقال لم لا يجوز
ان يراد به معنى مجازي يعم الحقيقي وهذا المجاز ايضا لتعذر عموم المجاز فانه اذا اريد بجميع معنى كل الافراد
مجازا اندرج دخول الجماعة اولا لا محالة تحت هذا التنفيل على غير الوجه الذي تقتضيه الحقيقة وهو ان يكون لكل
نفل واحد لان المعنى المجازي يقتضي ان يكون لكل واحد من الجماعة تمام ما سماه كاملا فلو اريد بهذا اللفظ
المعنى الحقيقي كان ذلك بعلاقة الوضع له فاذا فرض مع هذا اندراج الاول في التعاقب تحته كان هذا
بعلاقة المجاز بمعنى كل فلزم الجمع المذكور وظهر تعذر عموم المجاز المذكور فان قلت لم لا يجوز ان يراد به
معنى مجازي آخر يندرجان تحته ولا يلزم الجمع بينهما قلت وجود مفهوم شامل للجماعة المذكورة على الوجه المذكور
وللمفرد الاول في التعاقب على الكيفية المذكورة مما يكاد ان يحيله العقل فتدبر واما اي فلبعض ما اضيف اليه
حال كون ما اضيف اليه كلا ذا ابعاض معرفا فلا يستقيم مثلا اي البطيخ كذا لاشعار الكلام بالمعرف المذكور
نعم ان جعل اللام للعهد الذهني كان اي للجزئي داخلا في القسم الآتي ولو كان تعريفه باللام فعلم انه
اذا كان تعريفه بغير اللام فكونها لبعض ما اضيف اليه بالطريق الاولى وذلك لان مدخول اللام
انما يكون مفهوما كليا فيتبادر من اضافة اي اليه ارادة الجزئيات بخلاف غيره من المعارف
كالعلم فان المتبادر من اضافتها اليه ارادة البعض مثل اي زيد احسن والا اي وان لم يكن
ما اضيف اليه كلا معرفا فلجزئية اي فلاي لجزئي ما اضيف اليه لانه يكون كليا نكرة او معرفا لفظا
كالمعهود الذهني كذا نقله الشارح عن المص وفيه انه يجوز ان يكون معهودا خارجيا غير ذي ابعاض
لاندراجه تحت قوله والا ويجوز ان يكون ضميرا كذا الى غير ذلك فتامل وبحسب حال مدخولها من الكلية
والتعريف وما يقابلهما يتعين وصفها اي وصف اي المعنوي وهو مضمون ما ينسب اليه فانه
اذا كان كلا معرفا يكون المراد باي البعض منه فيتعين ان يكون الوصف المعنوي مما يجوز ان ينسب اليه
والى ما شاء بقوله فامتنع اي الرجل عندك لعدم الصحة لان العندية المخصوصة مما لا يجوز توصيف
بعض الرجل منفردا بها وصار اي الرجل احسن لجواز انفراد بعضه بالاحسنية وهي اي اي في الشرط
والاستفهام اي فيما اذا كانت شرطية او استفهامية ككل مع النكرة اي هي ككل فيما اذا دخل النكرة
في كونه لاستغراق افراد مدخوله فيجب المطابقة اي مطابقة الضمير الراجع الى اي افرادا وتثنية وجمعا
تذكيرا وتانيثا لما اضيف اي اليه لان المراد بها حينئذ فرد من افراد ما اضيف اليه لا البعض

منها بعا صفه كاى رجلين تكرم اكرمهما فان الضمير الحقيقة راجع الى رجلين واى رجال تكرم
اكرمهم واى رجل تكرم اكرمه واى امراة تكرم اكرمها واى رجل قام واى امراة قامت وهكذا وهى
فى الشرط والاستفهام متحد بعض مع المعرفة فيتحد الضمير الراجع اليها مثنى كان المضاف اليه او مجموعا
مذكرا او مونثا لان الراجع الى اى حينئذ راجع الى المفرد اذا المراد بها بعض ما اضيف اليه ولا
فرق بين بعض المذكر والمونث والمفرد والجمع كاى الرجلين او المرأتين او الرجال او النساء
تضرب اضربه وتعم اى بالوصف العام كما نص عليه محمد فى الجامع الكبير فيعتق الكل اذا ضربوا فى تعليق
اى عبيدى ضربك نحوه فان الوصف هو الضرب باعتبار اسناده الى الكل واحد من العبيد عام ومنعوه
اى عتق الكل فى اى عبيدى ضربته لان الوصف باعتبار اسناده الى المخاطب خاص الا الاول استثناء
من منع الكل يعنى اذا ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم له بخلاف غيره فانه تزاحم اشتهار عمل التعليق
بعتق الاول او ما يعينه المولى فى المعية اى فيما اذا ضربهم دفعة واحدة لان عتق الواحد لابد منه
عملا بموجب التعليق وذلك غير متعين فالتعيين اليه وان كان الاختيار فى الضرب للضارب
لان الوصف الذى هو الضرب لغيرها اى لغير العبيد وهو المخاطب وهو خاص فالحاصل ان العموم
فى المسئلة الثانية انما جاء من قبل عموم الصفة ولم يتحقق ههنا قال صدر الشريعة ههنا وهذا الفرق
مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصف بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية واليه اشار بقوله ومنع
كونها غير موصوفة بصفة عامة ههنا ايضا مستندا بانها يعنى ايا موصوفة بالمضروبية ثم اشار
الى دفع ما اجيب به عن هذا المنع بقوله وكون المفعولية اى مفعولية العبيد فى اى عبيدى ضربته
فضلة وهو مسامح لان الفضلة هو المفعول لا المفعولية والفضلة تثبت ضرورة التحقق اى تحقق
الفعل المتعدى والثابت ضرورة تتقدر بقدرها فلا تظهر اثره فى التعميم لا ينافيه اى لا ينافى العموم
بالصفة لان المدار على عموم الصفة سواء كانت الصفة حاصلة باعتبار نسبة الفعل الى الفاعل
او المفعول والفرق بين الصورتين كما قال صدر الشريعة بكون الثانى وهو اى عبيدى ضربته لاختيار
احدهم عرفا اى لتخيير المخاطب بتعيين واحد من العبيد فى الوصف ككل اى خذ من ايهم شئت فان المراد منه
تخيير المخاطب الكل فى ... واحد والوجه الاحسن ان يقال فى التنظير اى جزئى ليطابق المثال وهو
اى عبيدى ليس له اى للمخاطب اكل الكل بل بتعيين واحد لاختياره بخلاف الاول وهو اى عبيدى
ضربك فانه لا يتصور فيه ذلك وقوله والفرق مبتدأ خبره لا يدفع الاعتراض بنحو اى عبيدى
وطيئته دابتك فانه لا يتاتى فيه الفرق المذكور لان محل العرف المذكور ما يصح فيه التخيير وهذا
المثال مما لا يتصور فيه ذلك مع انه مندرج فى المسئلة الثانية ثم ان المص قد حقق ان العموم
اى بالاعتبار بعموم الوصف ومنهم من ادعى انه باعتبار الوضع فاراد رده صريحا فقال ولما
ادعاء وضعها اى اى ابتداء للعموم الاستغراقى فبدا العموم به لئلا يتوهم ارادة العموم الذى
يكون فى النكرات فان العموم المنشئ يعم جميع الافراد على سبيل الاحتمال يا دعاء الفرق بين اعتق عبدا
من عبيدك ضربك واى عبد من عبيدى ضربك كما فى التلويح فانه ليس للمامور الا اعتاق واحد
متصف بالضاربية فى الاول وله ان يعتق كل عبد ضربه من عبيده فى الثانى فممنوع خبر للمبتدأ او جواب
لاما يعنى لا نم الفرق بينهما بما ذكر بل العموم فيهما للوصف كذا نقله الشارح عن المص ورد اخذ
خصوصها بعين يكون اى خاصا وضعا من افراد الضمير فى نحو اى الرجال اتاك فان الضمير الراجع

الى

الى اى على تقدير عمومها انما يكون على ظن عمومها فيقال اى الرجال اتوك ومن صحة الجواب عنه
بالواحد كزيد او عمرو بالنقض متعلق بالرد يعنى رد الاستدلال المذكور بالنقض بمن وما يعنى انهما
استغراقيان وضعا مع افراد ضميرهما وافراد جوابهما كما اشار اليه فى التلويح ممنوع خبر المبتدأ
اعنى ورد بل وضعهما ايضا على الخصوص كالنكرة وعمومها بالصفة كما تم لما ذكر فى القول بعمومها
بعموم الصفة عدم عمومها فى بعض الصور مع عموم الصفة دفعه بقوله وعدم عتق احد من العبيد فى
ايكم حمل هذه الخشبة وهى حمل واحد منهم محمولها مع العدم الشرط للعتق حمل واحد لها بكمالها عطف بيان
للشرط يعنى ان شرط العتق ان يحمل الواحد بانفراده تمامها فعند حمل الجميع ايا ما لم يتحقق ذلك
ولذا اى ولتحقق الشرط ما ذكر عتق الكل فى التعاقب اى فيما اذا حمل كل واحد منهم منفردا اياها
على سبيل التعاقب لا المعية وكذا يعتق الكل اذا لم تكن المشار اليه حمل واحد بان لا يطيق الواحد
حملها محملها واحدا وجماعة لان المقصد صيرورتها محمولة الى موضع حاجته بخلاف ما اذا كان يطيق
حملها واحدا اذ المقصد حينئذ معرفة جلادتهم وهى يحصل بحمل الواحد منفردا وعلى هذا لو الخرف
العادة تحملها كل واحد منهم على التعاقب لا يعتق الا الاول لانتهاء حصول المقصد بحمله فينتهى
حكم التعليق به وظاهر الكشف الكبير عتق الكل كذا ذكره الشارح مسئلة ليس العام مجملا
خلافا لعامة الاشاعرة على ما فى التلويح ونقل بعضهم وهو صدر الشريعة دليله اى دليل الاجمال وهو
قوله اعداد الجموع اى اعداد افراد كل جمع مختلفة فان جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلثة
الى العشرة وجمع الكثرة الى ما لا نهاية له فوجب التوقف فى تعيين المراد به الى تعيين معين على صيغة
الفاعل عند المعقل المذكور اى لخلاف فى الجمع المنكر على القول بعمومه لا العام مطلقا لعدم جريان ما نقل فى
غيره ومعممه اى من يقول بعموم الجمع المنكر من الحنفية يصرح بنفيه اى بنفى اجماله وجوابهم اى المعممين عن هذا
الدليل قولهم وجب الحمل اى حمل الجمع المنكر على المرتبة المستغرقة لكل عدد من مراتبه على ما تقدم عنهم
فى المسئلة الخامسة فلا اجمال اجابوا ايضا بالحمل على العدد المتيقن وهو اقل مراتب الجمع فلا اجمال ايضا وقد ينقل
لدليل الاجمال قولهم العام مشترك بين الواحد والكثير للاطلاق اى لانه يطلق صيغة العام على
كل منهما والاصل فى الاطلاق الحقيقة فاشتبه المراد به فوجب التوقف الى دليل العموم او الخصوص فيعمل به ح
فبعيد هذا النقل انه اى القول بالاجمال قول القائل باشتراك الصيغة بين العموم والخصوص وهو اى
القول بالاشتراك احد قولى الاشعرى ونسبته اى الاجمال الى الاشعرية غير واقع بل هو منسوب
الى الاشعرى لتوقفه فى الصيغ المستعملة فى العموم فى انها موضوعة للعموم خاصة وهذا التوقف
للاشتراك فى قوله بانها مشتركة بين العموم والخصوص او لا له او لتوقفه فيها لا للاشتراك بل لكونه
لا يدرى كونها موضوعة للعموم او الخصوص فى قول آخر للاشعرى واذن فمعلوم تفريع التوقف فى العمل
بالعام الى التعيين احد المعنيين على مذهب الاشتراك اى واذ علل توقف الاشعرى فى الصيغ بالاشتراك
على قول له علم ان القول بالاشتراك كائنا من كان قائله يلزمه التوقف فيها والوقف فى العمل به معطوف
على تفريع الى المعين وقوافد المبنى لهذا الخلاف وهو ان الصيغ هى للعموم او الخصوص او لهما بالبحث
كما مر مع ابطال الاشتراك والوقف فيستغنى عنه اى بافراد المبنى بالبحث عن هذه المسئلة لانه قد
بين فيها ان لا اشتراك فلا وقف وتفارق مسئلة التوقف للاشتراك مسئلة منع العمل به اى بالعام
قبل البحث عن المخصص بان البحث فى هذه المسئلة يظهر المراد من المفاهيم المشترك فيها اللفظ وهنا كى

اى في مسئلة منع العمل به قبل ظهور ارادة المفهوم المتحد في الوضع وهو العموم من حيث انه ثابت
للمجاز اى لم يرد المجاز وبالعكس ولو جعلت هذه المسئلة ابانا اى مسئلة وجوب البحث عن المخصص
اشكل بنقل الاجماع فيها اى في مسئلة وجوب البحث عن المخصص بخلاف هذه فانه نقل فيها
الخلاف والمجمع عليه لا يكون مختلفا فيه فان قيل الاجماع المذكور كيف يصح فانه ان اشتهر المجاز اعنى
الخصوص فان اللفظ الموضوع للعموم اذا اريد به النقض كان مجازا لا محالة فلا اجماع على
التوقف ح بل يعمل بالخصوص بلا توقف والا اى وان لم يشتهر ذلك فيه فكذلك لا اجماع على التوقف
ايضا لوجوب العمل بالحقيقة ح وهى العموم فالجواب لزوم التردد فيه اى في الخصوص باشتباه
القراين والمزاحمة اى مزاحمة ما يوجب الاحتمال فلزم حكم المجمل وهو التوقف الى ان يظهر المراد منه
بطريقه اى التردد باعتبار احتمال الخصوص ثابت في خصوص هذه الحقيقة بسبب ما اشتهر من انه
ما من عام الا وقد خص حتى هذا العام ايضا لقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحوه وجوابه
اى جواب الاجمال بناء على القول بالاشتراك او الوقف في ذلك بطلان الاشتراك والوقف كما
تقدم في البحث الثانى مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ومن
ناقليه الغزالى والآمدى وابن الحاجب ره اى النقل المذكور صحته اما لعدم اعتبار قول الصيرفى
وهو انه يتمسك به ابتداء ما لم يظهر مخصص لقول امام الحرمين انه اى قول الصيرفى ليس من مباحث
العقلاء بل صدر عن غباوة وعناد واما للتاويل اى قول الصيرفى كما ذكره العلامة الشيرازى
بوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر المخصص تغير اعتقاد العموم والا اى ان لم يظهر استمر
اعتقاد العموم واعترض عليه المص بقوله وقد يقال الفرق بين الاعتقاد والعمل اى بين الاعتقاد
قبل البحث وعدم جواز العمل قبله تحكم كيف والاعتقاد انما هو للعمل ويمكن ان يكون المعنى
ان الفرق بين العام وغيره من النصوص باى ب اعتقاد ظاهره من غير بحث تحكم فتامل
وكلام البيضاوى في نقل مذهبه من انه استدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن شريح اوجب طلبه
لا يحتمل ذلك التاويل فلا ينحرف عنه اى عن قول الصيرفى قول الامام من انه ليس من مباحث العقلاء
لنا وايضا اى العام في منع العمل به قبل البحث كل دليل يمكن معارضته فلا يجوز العمل بدليل
ما قبل البحث عن وجوه المعارض وهذا لانه اى الدليل لا يتم دليلا موجبا للعمل الا بشرط عدم
اى المعارض فيلزم الاطلاع على الشرط وهو عدم المعارض في الحكم بالمشروط وهو العمل به هذا
ونقل الشارح عن السبكى منع الاجماع المنقول وان الاستاذ ابا اسحق الاسفراينى والشيخ ابا اسحق
الشيرازى والامام الرازى حكوا الخلاف في هذه المسئلة وان الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك
بالعام في حيوة النبى صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص لتاكد انتفاء احتمال المخصص ثم الخلاف
في قدر البحث والاكثر على انه يبحث الى ان يغلب ظن عدم المخصص وعن القاضى ابى بكر الى القطع
اى بعدمه لنا لو شرط القطع به بطل العمل باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لا سبيل اليه
غاية الامر عدم الوجدان بعد بذل الجهد في البحث قالوا اى القاضى ومن تبعه اذا كثر بحث المجتهد
عن المخصص ولم يجد قضت العادة بعدم الوجود اى بالقطع بعدمه اجيب بالمنع فقد يجد المجتهد المخصص
بعد الكثرة اى بعد كثرة بحثه عنه وحكم بالعموم ثم زيد في البحث فرجع الى العموم مسئلة صيغ جمع المذكر
السالم لم نقيده به لانه المتبادر منه عرفا ونحو الواو في فعلوا ويفعلون وافعلوا لا يشمل

النساء وضعا نفاه اى نفى شموله وضعا اياهن الاكثر اى اكثر الاصوليين الا في تغليب الاستثناء
منقطع لان الشمول في التغليب على سبيل المجاز خلافا للحنابلة واتفقوا على ان مثل الرجال مما يخص
الذكور بحسب المادة لا يشملهن كما ان النساء يخص الاناث للاكثر قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
اذ لو دخلت المسلمات في المسلمين للزم التكرار ثم انه لما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه لم لا يجوز
ان ذكر المسلمات من قبيل التاكيد والتصريح بما علم ضمنا قال وفائدة الابتداء اى الافادة ابتداء
اولى من النصوصية بعد التناول من حيث العموم تناولا ظاهرا يعنى سلمنا ان ما ذكرت له وجه لكن
حمل الكلام البليغ على الوجه الابلغ اولى ولا شك ان الافادة خير من الاعادة وانما قال ظاهرا
الان يتناول العام لجميع الافراد ليس على سبيل النصوصية بل بحسب الظهور وبسببه اى وللاكثر ايضا
سبب نزول هذه الاية وهو قول ام سلمة يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال
فانزلت على ما روى في مسند احمد من طريق ام سلمة اى من طريق ينتهى الى رواية ام سلمة ومن طريق
ام عمارة وحسنه اى الحديث المذكور الترمذى وتعقب الشارح بان ظاهر عبارة المص ان لفظ كذلك
هكذا في مسند احمد من الطريقين وحسنه الترمذى وليس كذلك بل المذكور في مسنده بغير هذا اللفظ
وبغيره غير ان المذكور فيه حاصله انهن يغبن ذكرهن مطلقا فقرر النبى صلى الله عليه وسلم النفى
ولو كن داخلات لم يقررهن عليه بل منعهن منه ثم اشار الى ان نفيهن مع قطع النظر عن تقريره
صلى الله عليه وسلم حجة بقوله وهن ايضا من اهل اللسان كما ان الرجال من اهله فلو كانت النساء
داخلة في صيغة جمع المذكر وضعا لما نفين قالوا اى الحنابلة صح اطلاقه للمذكر والمؤنث كما هبطوا
منها جميعا خطابا لآدم وحوا وابليس كما للمذكر فقط والاصل في الاطلاق الحقيقة اجيب بلزوم الاشتراك
اللفظى على هذا التقدير وفيه نظر لجواز الاشتراك المعنوى بين للرجال فقط وبينهم والنساء
والمجاز خير منه واعلم ان من المحققين وهو ابن الحاجب من يورد دليلهم اى الحنابلة هكذا المعروف من اهل
اللسان تغليب الذكور على الاناث وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه ثم يجيب بكونه اى بكون لفظ الجمع
اذن اى اذا كان دخولهن على سبيل التغليب مجازا وانه خير الى آخره اى من الاشتراك اللفظى
وهو اى ايراد دليلهم هكذا بعيد منهم اذ اعترافهم بالتغليب اعتراف بالمجاز لانه نوع منه وعلى كل تقدير
من ايراد دليلهم هكذا وايراده على ما ذكر قبل فالانفصال اى الجواب عن دليلهم سمى به لانه ينفصل
به الخصم عن المنازعة بان المجاز خير انما هو في اللفظى اى فيما اذا كان مراد المستدل الاشتراك اللفظى
ويمكن ادعاؤهم اى الحنابلة الاشتراك المعنوى اى هو اى جمع المذكر ونحوه للاحد الدائر في
عقلاء المذكرين منفردين او مع الاناث فلا يتم الانفصال المذكور لان الاشتراك المعنوى خير
من المجاز ويرد عليه اى على كونه للمشترك المعنوى شمول الاحكام المعلقة بالصيغة لهن ايضا كوجوب
الصلوة والزكوة والصيام الى غير ذلك وتساويهم في الاحكام يناسب ملايم تساويهم في
كيفية شمول اللفظ فان قيل شموله لهن لخارج اى بدليل خارج عن تلك النصوص كقوله عليه السلام
انما النساء شقايق الرجال والاجماع منع ذلك فان قلت هذا منع على المنع فلا يسمع قلنا المراد
منه الابطال وحاصله انه علم بالتتبع عدم دليل خارجى اذ لا يوجد معين من الخارج في كل مادة بعينه
الشمول فان استدل على عدم الاشتراك المعنوى بعدم دخولهن في الجموع الواردة في الجهاد والجمعة
وغيرهما كحل الاستمتاع بملك اليمين في نحو قوله تعالى وجاهدوا في سبيل الله فاسعوا الى ذكر الله

والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لعدم اى لعدم دخولهن فيها
فهذا يدل على عدم دخولهن وضعا فى الصيغ المذكورة و دخولهن فيها فى بعض الاحكام بخارج
فعد تعال فى الجواب عن الاستدلال المذكور بان ذلك اى عدم دخولهن فيما لم يدخلن فيه بخارج
عنها وهو اى عدم دخولهن فيما ذكر بخارج اولى من دخولهن فيما دخلن فيه به اى بخارج لانه اى عدم
دخولهن اقل اى اسناد الاقل الى الخارج اولى من اسناد الاكثر اليه تقليلا لخلاف الظاهر
خصوصا بعد ترجح الاشتراك المعنوى على اللفظى والمجاز ثم الخارج المخرج لهن مما ذكر الاجماع
والسنة ولا حاجة بعد ذلك اى بعد ترجح المعنوى بما ذكرنا من دلالة شمول الاحكام واسناد الاقل
الى الخارج الى الاستدلال لدخولهن حقيقة بالايصاء لرجال ونساء اى بانه لو اوصى شخص بمال لرجال
ونساء وفى بعض النسخ لنساء ورجال ثم قوله اوصيت لهم فان الضمير ثم عبارة عن
مجموع ما صرح به اولا اجماعا على انه يرد عليه ان لعدم الجمعية الخ حتى ومنه اراد به جميعا
فلا يثبت دخولهن حقيقة به وحينئذ اى وحين يرجح قول الحنابلة فقولها اى ام سلمة نقلا عنهن
ما نرى انه ذكرهن ما قال اى ما ذكرهن باستقلال ولا يكفى عدم تحقق الخلاف بين الفريقين فى نحو
زيدون من صيغ الجمع المذكر للاتفاق على عدم دخولهن فيه لانه موضوع بحسب المادة للذكور
خاصة الا بفرض امراة مسماة بزيد فان العلم اذا ثنى وجمع نكر واريد به المسمى به والامراة
المذكورة ممن تسمى به واما اسماء الاجناس كمسلمون مما يختص بالذكر وضعا فعند بعض استدل به
للاكثر على عدم دخولهن فيها وضعا للاتفاق على انه جمع المذكر والجمع لتضعيف الواحد وهو مسلم
فى هذا المثال لا مسلمة ولهم اى للحنابلة دفعه اى الاستدلال المذكور بان الجمع للتضعيف للواحد لكن الكلام
فى كونه اى فى كون ذلك الواحد المذكر بعينه او والمؤنث ايضا وفيه انه لابد لذلك الواحد
الذى الجمع تضعيفه من لفظ معين وضعا واذا اعتبر معنى داير بين المذكر والمؤنث لم يوجد
لفظ كذا وجعل الجموع كلها حالا واحدا من لفظ مما لا يقول به احد غير ان المفهوم من كلام
الآتى ان كل واحد من المسلم والمسلمة مفرد له وفيه ما فيه ثم لما لم توجد عليه اطباقهم على التسمية جمع
المذكر لا المذكر والمؤنث اجاب عنه بقوله وتسميته جمع المذكر اصطلاح لاهل الصنعة لا للعرب
فلا يتقوم به الحجة فان قيل لو كان المسلمون جمعا لمسلمة ايضا وهو جمع سلامة فاين ترجع التاء
فى مسلمة الترجيع من اعاده قلنا فى جواب هذا الاشكال ذهبت مذهبها اى مثل ذهابها
فعلى هذا مصدر ميمى ويجوز ان يكون اسم مكان اى ذهبت فى مذهب مثل مذهبها فى صواحب
وطلحون على راى ايمة الكوفة وابن كيسان الا انه فتح اللام فى طلحون قياسا على ارضون
ومنعه البصريون وقالوا انما جمع على طلحات كما هو المسموع والخلو من تاء التانيث المغايرة
لما فى عدة وثبة علمية شرط لهذا الجمع والقول بانها ذهبت مذهبها فى طلحون اولى لان كلا
منهما جمع تصحيح بخلاف صواحب والوجه ان الاستدلال بتسمية جمع المذكر من كلام ائمة اللغة معتد لا
باجماعهم على انه لتضعيف الواحد المذكر لا المختلط والاتفاق على ان جمع المختلط والاصل عدم التغليب
فى التسمية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون عندهم جمع المختلط غير انهم غلبوا جانب الذكور فى التسمية على
الاناث فان التغليب خلاف الظاهر بل يجب عدمه على تقدير كونه جمع المختلط دفعا للوهم الى اصل
التسمية بحيث قالوه اى جمع المذكر كان هذا الجمع ظاهرا فى الخصوص اى الذكور ورفع هذا بانه ما لزم

اى المذ

اى المذكر لفظ جمع المذكر حيث كان موضوعا للاعم منهم ما اى من الذكور خاصة بان يراد بهم به الذكور
مطلق حال كونهم منفردين او مختلطين كان نسبته اى جمع المذكر اليهم اى الى الذكور اولى منها اى من نسبته
للمختلط اى الى المختلط اذ لا يلزمه اى المختلط لفظ الجمع لمفارقته اياه فيما اذا اريد به الذكور منفردين
وحينئذ ترجح الحنابلة اى قولهم قول الحنفية وعليه اى على القول بتناول جمع المذكر الاناث فرع قول
المستامن آمنونى على بنى فاعطى الامان على نية تدخل بناته تحت عموم لفظ بنى فيشملهن الامان
والاظهر خصوص اى اختصاص بنى بالذكور لتبادر خصوصهم اى الذكور خصوص هذا الجمع عند الاطلاق
من غير قرينة والتبادر عنده بدون اشارة امارة الحقيقة ودخول البنات فى الامان على البنين
للاحتياط فى الامان حيث كان العموم مما تصح ارادته مجازا مسئلة هل المشترك عام استغراقى
فى افراد كل واحد من مفاهيمه اى مسمياته معا فى اطلاق واحد باعتبار اوضاعه المتعددة
ثم اشار الى ثمرة هذا الاستغراق بقوله فالحكم عليه اى المشترك يتعلق بكل منها اى من افراد تلك
المفهومات فكان مدخول كل الافراد لا المجموع اى الحكم عليه لا يتعلق بمجموع تلك المفاهيم من حيث
هو مجموع ليكون مثل مدخول كل المجموعى نحو كلهم يحمل هذه الصخرة فلا يلزم حينئذ كل فرد من مفاهيمه
محكوما عليه بما حكم به عليه فعن الشافعى يعم اى يعم المشترك افراد كل واحد من مفاهيمه حقيقة نقله امام
الحرمين والغزالى والامدى وفى الشرح العضدى عنه انه ظاهر فيهما دون احدهما خاصة فيحمل عند التجرد
عن القراين عليهما وهو عام فيهما والعام عنده قسمان متفق الحقيقة ومختلف الحقيقة وعن
الحنفية لا يعم حقيقة ولا مجازا ووافقهم البصريان ابو الحسين وابو عبد الله وابو هاشم وغيرهم
فقيل لا يصح لغة ويصح عقلا كالغزالى اى كما قال هو وابو الحسين والامام الرازى وقيل
لا يصح عقلا اختاره صدر الشريعة قال الامدى يصح مجازا واليه ذهب امام الحرمين واختاره
ابن الحاجب وقيل يصح فى النفى فقط حقيقة وعليه اى على هذا القول فرع فى وصايا الهداية
وفى المبسوط حلف لا اكلم مولاك وهو مشترك بين المعتق والمعتق وله موالى اعلون يشملهم
اللفظ بالمعنى الاول وموالى اسفلون يشملهم بالمعنى الثانى ايهم اى اى واحد من الفريقين
كلم الحالف حنث لان المشترك فى النفى يعم كل فرد من كل واحد من مفاهيمه وهو المختار والقاضى
والمعتزلة قالوا يصح حقيقة فان كانت صحة اطلاقه حقيقة للعموم اى لعموم فى مفاهيمه من غير ان يكون
موضوعا للكل بوضع مستقل غير وضعه لكل منها بل وضع على حدة فكمقول الشافعى اى فقولهم كقوله
او كانت صحته للاشتراك فى كلها وكل منها بان يكون موضوعا للمجموع بوضع مستقل ولكل منها
باوضاع متعددة فعند استعماله فى الكل يكفى الملحوظ وضعه للكل لا وضعه للكل ولكل واحد
لان الاول يغنى والفرق بين هذا وقول الشافعى ان الشافعى لا يقول باشتراكه بين الكل
وكل منها بل يقول بالعموم الاستغراقى والصفة بحدة اشتراكه بين معانيه او ليس الامر كذلك
اى لا للعموم ولا للاشتراك فى كلها وكل منها فمباين له اى فقولهم مباين لقول الشافعى
فليس مذهب الشافعى اخص منه اى من قول القاضى كما قيل قال المحقق التفتازانى فلانه اى المشترك
حقيقة فى كل من معانيه يتوقف السامع فى المراد بها اى بتلك الحقيقة الى القرينة المعينة لاجماله
فى معانيه ومذهبه اى الشافعى انه لا يتوقف السامع فى المراد بها الى القرينة لظهوره فى العموم والمذهب
المختار عندنا وللقاضى ان المشترك هو المجموع من كونه حقيقة وكونه بحيث يتوقف السامع فى المراد به

الى القرينة فكيف يكون مذهب الشافعي اخص من مذهب القاضي لا مجرد كونه حقيقة ووجود مشترك بينهما
اى بين قولي الشافعي والقاضي وهو صحة اطلاقه عليهما لا بوجه الاخفية المذكوره ككل متباينين
تحت جنس كالانسان والفرس تحت الحيوان وعن الشافعي يعتم المشترك جميع معانيه احتياطا
نقله الامام الرازي وهو اوجه النقلين عنه للاتفاق على انه اى المشترك حقيقة في احدهما
اى اتفقوا على ان المشترك بين المعنيين اذا استعمل في كل منهما منفرد فهو حقيقة فيه فظهوره في الكل
على سبيل الاستغراق الافرادي بحيث لا يخرج عنه فرد من افراد شئ من معنييه فرع كونه حقيقة اى في الكل
لان اللفظ لا يكون ظاهرا اى متعين بحيث يتبادر الى الذهن من غير حاجة الى قرينة عند اطلاقه الا اذا كان
حقيقة فيه وهو اى في كونه حقيقة في الكل انما يتحقق بوضعه اى اللفظ له اى للكل ايضا اى كما انه وضع لكل
واحد منهما فلزم كون الكل مفهوما آخر له فتعميم اى المشترك باستعماله في احد مفاهيمه وهو الكل
لان فيه اى في استعماله في الكل الاحتياط لما فيه من الخروج عن العهدة بيقين لجواز لزوم تعطيل البعض
على تقدير عدم ارادة الكل يرد عليه انه لا تم الاحتياط فيما اذا كان الاحتمال في الحكم المتعلق
بالمشترك الحظر فان الاحتياط حينئذ تقليل ارتكاب المحظور فيتقدر وهو حمله على البعض
جعله اى الشافعي الاحتياط كالقرينة لارادة الكل ويظهر فائدة الخلاف في كونه مجملا او عاما فيما
اذا وقف على مواليه وليس له موالي لا من اعلى او اسفل فعلى الاجمال وجود احد الفريقين فقط
قرينة لارادة احد المعنيين فلا يدخل في الوقف من دخل حدث بعد الوقف من الفريق الآخر
وعلى العموم يدخل وهو ظاهر كما لو وقف على اولاده وله اولاد ثم حدث آخر شاركهم وكجمع
كالواحد عند الاكثر اى جمع المشترك باعتبار مفاهيمه كالعيون باعتبار الباصرة والجارية
والشمس كالمفرد المشترك في جواز اطلاقه على معانيه دفعة وعدمه عند اكثر الاصوليين فمن اجاز
في المفرد ذلك اجاز جمعه باعتبارها ومن منع في المفرد منع في الجمع ذلك ومن فصل ثم فصل هنا
فان الجمع متبع مفرده واجازه اى جمعه باعتبار معانيه آخرون مع منعه اى منع جواز اطلاقه
على معانيه دفعة في المفرد لانه اى الجمع في قوة المتعدد بالعطف فكانه استعمل كل جزء في معنى واجيب
بالمنع اولا وعلى التسليم ليس في قوة المتعدد مطلقا بل المتعدد من نوع واحد بشهادة الاستقراء والتثنية
ملحقة بالجمع وللنحويين فيهما مذهب الجواز وعدمه وهو المشهور وشرط تعميم اى المشترك في مفاهيمه
مطلقا مفردا كان او مثنى او مجموعا امكان الجمع بينها فلا تعم صيغة افعل للايجاب والتهديد لعدم امكانه
لان الايجاب يقتضي الفعل والتهديد للترك والاتفاق على منعه اى منع استعماله حقيقة في المجموع اى
مجموع معانيه من حيث هو مجموع قال المحقق التفتازاني اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد
في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك
حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة ولا يتعلق الحكم الا به اى بالمجموع على ذلك التقدير
على خلاف العام فان الحكم قد يتعلق فيه بالمجموع والاتفاق ايضا على منع كونه اى المشترك مستعملا
فيهما اى معنييه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لنا يعني الحنفية في عدم استغراقه مفاهيمه سبق الفهم
ارادة احدهما اى معنيي المشترك عند اطلاقه يعني اذا سمعنا المشترك ينتقل ذهنا فورا الى ان
مراد المتكلم واحد من معانيه لا الكل حتى ذهب بادر الى الذهن طلب المعين لحصيله الا على بمعنى ان
تبادر احدهما لا على التعيين سبب لتبادر طلب المعين فاشتبه بتبادر الاول وهو اى تبادر الاحد

لا على

الا على التعيين الموجب لطلب المعين موجب الحكم بان شرط استعماله اى المشترك لغة ظرف للمشترط او
على المصدر اى استعمال الاستعمال وضع اللغة كونه اى كون استعماله واقعا في احدهما اى معنييه ووجه ايجاب
الحكم المذكور انه لولا ان الوضع اللغوي اقتضى ان يذكر المشترك ويراد به احد معانيه فقط لم يتبادر الى
الفهم عند الاطلاق ذلك لان الفهم انما يتبع ما يقتضيه الوضع ولذلك قالوا التبادر المعنى الى الفهم عند
اللفظ دليل كونه حقيقة فيه فانتفى ظهوره اى المشترك في الكل لانه لو كان ظاهرا فيه لتبادر وهو
الى الفهم لا احدهما لا على التعيين ومنع سبق ذلك اى ارادة احدهما لا على التعيين
مكابرة تضمحل تلك المكابرة بالعرض على اهل عرف الاستعمال فيقال لهم ما يفهمون على الفور اذا اطلق
المشترك ويجوز ان يراد بالعرض على الوجدان فان كل احد اذا راجع وجدانه وجد ذلك ولزم كونه
اى المشترك مشتركا معنويا لا لفظيا لان مفهوم احدهما لا على التعيين مشترك بين المعنيين يصدق على
كل واحد منهما وتبادره الى الفهم دليل كونه موضوعا بازائه ممنوع فانه اى المشترك اللفظي ما اى لفظ
تعددت اوضاعه للمفاهيم وهذا المعنى صادق على لفظ العين مثلا وصدق التعريف يستلزم تحقق المعرف
وليس تبادر ذلك المعنى المشترك بسبب وضع اللفظ له بل بسبب وضعه لكل واحد من المعنيين المندرجين تحته
على وجه اقتضى ارادة البعض من المفاهيم كما اشار اليه بقوله وشرط كون استعماله اى المشترك اللفظي
في الاثبات اى فيما اذا كان اثبت له حكم احترازا عما اذا نفي عنه فانه سيذكر حكمه على ما تقدم في بعضها
اى المفاهيم حين الكون وقوله في الاثبات ظرف للاستعمال كالمعنوي للافراد اى كما شرط كون استعمال
المشترك المعنوي الموضوع لعدد من افراده على ما هو المختار في اسم الجنس في بعض تلك الافراد فلزم فيهما اى المعنوي
واللفظي تبادر الاحد غير ان الاحد في المعنوي احد الافراد وفي اللفظي احد المفاهيم والتوقف الى المعين
اى توقف فهم مراد المتكلم الى ما تعين ذلك الاحد المبهم من القرينة فاشتركا اى المعنوي واللفظي في لازم
هو التبادر والتوقف المذكوران مع تباين الحقيقتين لما عرفت من اعتبار تعدد الوضع في اللفظي
واتحاده في المعنوي وغير ذلك وايضا اتفاق المانعين لوجوده اى المشترك اللفظي على تعليله اى تعليل المنع
لوجوده بانه اى الاشتراك اللفظي مخل بالفهم واتفاق المجيبين على ان الاخلال انما يتحقق في التخاطب
ينفي الكل خبر اتفاق المانعين وما عطف عليه على نفي ظهوره اى المشترك في الكل اذ اجمع الفريقان
على ان المشترك اذا اطلق مفاده الاجمال غير ان احدهما حكم بانه اخلال والآخر بانه ليس اخلال
بل هو مما يقصد وايضا لو عم المشترك معانيه كان مجازا في احدها لانه حينئذ اى حين يراد به
احدها عام مخصوص والعام المخصوص مجاز لان حقيقة العموم من غير تخصيص لا يعتاد ذلك اى
لزوم كونه مجازا عند ارادة احدها منه لو لم يكن موضوعا له اى للاحد ايضا لكن موضوع له
غير انه حقيقة يحتاج الى القرينة لانه حينئذ اى حين يكون موضوعا له ايضا مشترك بين الكل والبعض
فيلزم التوقف في المراد منهما اى الكل والبعض الى القرينة المعينة لواحد منهما بعينه فلا يكون ظاهرا
في الكل كما عن الشافعي لزوم عموم المشترك فلغيره اى فهم الكل دون احدها فقط ليس لمجرد كونه موضوعا للعموم
كما نقل عن الشافعي انه اى اليه علم عمومه احتياطا للعلم اى ليحصل العلم بفعل المراد للمتكلم بالمشترك
فقط لا يتوصل اليه اى الى انه عام في الكل الا احتياطا الا بالعمل بشرع ما علم انه شرع يعني انه قد علم
قبل حمل المشترك على العموم ان ذلك الحكم العام لم يكن مشروعا والنص المشتمل على المشترك ليس نصا
على العموم بل يحتمل ان يراد به بعض من ذلك العموم بل هو المتبادر لما مر والمتيقن هو ذلك البعض

مشروعية البعض لا الكل فالحمل على العموم حكم بمشروعيته حكم على عدم مشروعيته فنفي الحمل المذكور بمجرد
احتمال وهو اي شرع ما علم انه لم يشرع حرام لان اثبات حكم شرعي من غير دليل غير جائز اجماعا وارتكاب
المحرم ينافي الاحكام احتياطا فان قلت قد وجدنا في كثير من المسائل الفقهية ايجاب امر على وجه
كون نفسه محتملا لغير الايجاب على ذلك الوجه معللا بالاحتياط وقصد خروج المكلف عن العهدة بيقين
فيلزم فيها شرع ما علم انه قلت ذلك فيما علم وجوب اصل الفعل يقينا غير انه وقع الشك في كيفيته والقاطع
على بعض الكيفيات موجب للخروج عن العهدة بيقين وفيما نحن فيه المتيقن ايجاب اصل الفعل في افراد
موهوم من مفاهيم المشترك وبينهما بون بعيد فتامل والتوقف في العمل بالمشترك الى ظهور المراد الا انه
وهو المعين الذي قصد من جملة مفاهيمه ولم يعلم بمجرد اطلاقه لما سبق من الدليل المقتضي بان مفهوم احد المعاني
لا على التعيين واجب فالحمل على العموم من غير توقف الى ظهور قرينة دالة على تعيين المراد ترك للواجب
فلا يجوز واما بطلانه اي بطلان عمومه في معانيه مجازا فلعدم العلاقة بين الكل وبين احد معانيه الذي هو
المعنى الحقيقي له ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه لا نسلم عدم العلاقة فان المعنى الحقيقي جزء من المجازي
وهو من العلاقات المعتبرة قال والجزء اي واستعمال اسم الجزء في الكل مشروط بالتركيب الحقيقي بان يكون
الكل مركبا منه ومن غيره في الخارج بحيث يصير شخصا واحدا ملاقيا غيره بالتركيب الاعتباري بمجرد اعتبار العقل
وكونه اي ويكون التركيب بحيث اذا انتفى الجزء انتفى الاسم اي اسم الكل عن الكل عرفا كالرقبة اي كاطلاق
اسم الرقبة على الكل وهو الانسان بخلاف الظفر فانه لا ينتفي الانسان بانتفاء الظفر او الاصبع
بل اليد وانما قال عرفا لانه لا شك في انتفاء المجموع المركب من الظفر مثلا الشخصي في نفس الامر وبخلاف
اطلاق نحو الارض لمجموع السموات والارض فانه لا يصح لعدم التركيب الحقيقي على انه اي تعميم المشترك في معانيه
ليس منه اي من استعمال لفظ الجزء في الكل لانه اي الشان لم يوضع لمجموعها اي المفاهيم اي لم يقع بازائه
المجموع وضع ولا بد في استعمال لفظ الجزء في الكل ان يكون للكل اسم وضع بازائه ليكون كل مفهوم
جزءا من الكل وضع له اسم خصوصا على قول المجاز فان القائل به معترف بعدم وضعه للكل وعدم وضع
لفظ آخر لا نزاع فيه ولا صحة اي صحة عمومه في النفي كما هو المختار فان المنفي اي المفهوم الذي اريد بالمشترك
فيعم في سياق النفي ما سمي باللفظ اي لفظ المشترك فانه يتناول كل واحد من مسمياته وعن الفاضل
الابهري انه لا فرق في صحة هذا ومجازه كما يأول العلم بما يسمى به عند ارادة تنكيره وتثنيته
وجمعه وهذا التحقيق بخلاف ما نقل عن البعض انه حقيقة قال المصححون عموم المشترك في معانيه حقيقة
وضع المشترك لكل من المفاهيم فاذا قصد الكل اي جميعها به معا كان مستعملا فيما وضع له قلنا اسم
الحقيقة انما يثبت للفظ بالاستعمال لا بالوضع اي لا بمجرد الوضع فاذا شرط في الاستعمال اي استعمال
المشترك عدم الجمع بين مفاهيمه في الارادة منه وضعا لغة امتنع استعماله في الجميع لغة والعلم بالشرط
المذكور انما حصل بالتتبع والاستقراء في اللغة حيث لم يوجد استعماله في الكل اصلا عملا به و[illegible]
فلو استعمل في الجميع كان خطأ فضلا عن كونه حقيقة فيه فيمتنع وجهه اي وجود استعماله في الجميع في لسان الشرع
واللغة اما اللغة فقد عرفت واما الشرع فلانه لا يخالف الاستعمال الشرعي على خلاف الاستعمال اللغوي
فيما شرط في مطلق الاستعمال وهو ظاهر ووجد الاشتراط بالشرط المذكور بما قد سمعت من عادة الاحد
لا على التعيين عند اطلاقه قالوا اي المجوزون في دفع الامتناع وقع استعماله كذلك في كلام الله تعالى
قال تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له الآية وهي اي الصلوة

من الله الرحمة ومن غيره الدعاء فهو اي لفظ يصلون مشترك وقد استعمل في كلا معنييه في هذه الآية والسجود
في العقلاء بوضع الجبهة على الارض ومن غيرهم هو الخضوع والانقياد قلنا اذا لزم كونه اي اللفظ
حقيقة في معنيين مختلفين بالحقيقة بان يستعمل في كل منهما بلا قرينة المجاز وامكن جعله اي جعل ذلك
اللفظ موضوعا للمشترك اي لمعنى مشترك بينهما اي المعنيين بان يكون معنى يعمهما ويصلح لان يجعل
الموضوع له باعتبار تبادره من اللفظ عند الاطلاق لزم كونه كذلك لا مشتركا لفظيا لما تقرر عندهم
من ان التواطؤ خير من الاشتراك اللفظي وههنا كذلك فالسجود اي معناه المشترك بين سجود العقلاء
وغيرهم هو الخضوع الشامل اي فقوله تعالى يسجد له معناه للاختياري والقهري من قول وفعل والى الشاهد قوله
قولا وفعلا ومنه انقياد المخلوق لارادة الله وتصرفه فيه فهو اي الخضوع المطلق متواطئ اي كلي مشترك
بين سجود العقلاء وغيرهم فيسجد له اي فقوله تعالى يسجد له معناه يخضع له من في السموات والارض وهو
اي الخضوع لجنسيته يختلف صوره كما ان سائر الماهيات الجنسية بالنسبة الحلول صور نوعية مختلفة ففي العقلاء
يتحقق بالوضع اي بوضع الجبهة على الارض لاظهار كمال التذلل والانقياد وفي غيرهم بغيره
اي بغير وضع الجبهة مما يدل على الخضوع كقبول التصرف من غير اباء فاندفع الاعتراض بانه ان اريد
بالسجود الخضوع والانقياد القهري يشمل الكل اي كل الموجودات الممكنة فلا وجه لتخصيص كثير من
الناس بالذكر او اريد الخضوع الاختياري لما يتأتى في غيرهم اي غير العقلاء لانا نختار شقا
ثالثا وهو المعنى الاعم من القهري والاختياري فان قلت اذا اريد الاعم ايضا لا وجه للتخصيص
المذكور لانه يعم الكل قلت وجهه الاشارة الى ان العقلاء تميزوا بنوع من ذلك الجنس
غير انه خاصة غير شاملة لكلهم وفيه ايهام ان بعضهم خارجون عن دائرة الخضوع المطلق بالكلية
وكذا الصلوة موضوع للاعتناء بالمصلى عليه باظهار الشرف ورفع القدر له وتحقق الاعتناء المذكور
منه تعالى بالرحمة عليه ومن غيره بدعائه له واما اخر هذا تعديا للاشتراك المعنوي على الاشتراك
اللفظي او يجعل معطوف على الشرطية المذكورة بعد قلنا اي يجعل المذكور من السجود والصلوة
مجازا فيه اي في المعنى المذكور من الخضوع والاعتناء لعلاقة اللزوم فيعم المعنى المجازي المعنى
الحقيقي فيهما اعني وضع الجبهة والدعاء واما اهل التفسير فحملوا اي فاتفقوا على اضمار خبر الاول في آية
الصلوة تقديره ان الله يصلي وملائكته يصلون فحذف يصلي لدلالة يصلون عليه كما في
قول القائل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف واذا تكرر اللفظ حمل كل واحد
على معنى آخر فلا حجة فيه وعليه اي وعلى منع تعميم المشترك تفرع بطلان الوصية لمواليه وهم اي الموالي موجودون
من الطرفين على ما تقدم لانه لا يعمهما وليس احدهما اولى من الآخر فبقي الموصى له مجهولا فبطلت
مسئلة المقتضى بصيغة المفعول وهو ما استدعاه صدق الكلام كرفع الخطاء والنسيان اي
كما اقتضاه صدق رفع الخطاء في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان الحديث
او ما استدعاه حكم لزمه اي لزم الكلام كاعتق عبدك عني بالف فالحكم اللازم للكلام ولانه
الاعتاق يقتضي طلب عبده من قبل المتكلم ولا يتصور ذلك الا باعتبار بيع بينهما سابق على
الوكالة اللازمة للكلام المذكور فانتفاء البيع المذكور مما استدعاه الحكم المذكور ويجوز
ان يكون قوله او حكم معطوفا على الموصول في المعنى او المقتضى حكم لزم الكلام لتوقف صحة حكم المنطوق
عليه لكن قوله فان توقفا لو يد الاول اي توقف الصدق والحكم المذكوران على ما هو المتبادر

على خاص بعينه او عام لزم ذلك اى صدق العام والمراد به المفهوم الكلى ومنع عموم اى عموم المقتضى
او العام ههنا اى فيما توقف على عام لعدم كونه اى العام ههنا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ كما ذكره
جماعة منهم صدر الشريعة ليس بشئ خبر المبتداء اعنى منع لان المقدر كالملفوظ فى افادة المعنى وقد يتعين
المقدر بصفة العموم بالدليل المعين له فيكون عاما وايضا هو اى عموم المقدر ضرورى لغرض التوقف اى
توقف الكلام صدقا او صحة شرعية عليه اى على عمومه والا اى وان لم يتوقف عليه فغير المتوهم اى فالمقدر
الذى لا يتوقف على عمومه غير المقدر المفروض ولو كان التوقف على احد افراده اى العام لا يقدر ما
يعمها اى افراده كلها وان اختلف احكامها اى احكام افراد ذلك العام فيترتب على تقدير
بعضها حكم يخالف المترتب على البعض الآخر ولا تعين فى المقام يعين البعض الذى يحصل به المقصود
فجمل اى فالمقدر حينئذ مجمل او لا تختلف احكامها فالواو اى فيقدر الفرد المنتشر الذى يدرج كل فرد
لصدقه عليه نسب الى الشافعية انهم يقدرون فى هذا المقام ما يعمها لنا فى انه لا يقدر ما يعمها ان تقديره
اضمار الكل اى تقديره فى الكلام بلا مقتضى فلا يجوز لان التقديم انما يكون بحسب الضرورة قالوا اى المعممون
اضمار الكل كتعميم رفع حكم الخطاء والنسيان بحيث يشمل الدنيوى وهو الصحة والفساد والاخروى وهو
الثواب والعقاب اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطاء والنسيان من سائر المجازات اليها
لان فى رفع احكامهما مطلقا رفعهما والمجاز الاقرب اولى من غيره قلنا نعم اذا لم يمنعه اى المجاز الاقرب
الدليل ولكن ههنا نفاه وهو اضمار الكل بلا مقتضى وكون الموجب للاضمار حاصلا فى البعض اى فى
بعض افراد العام ينفى الكل اى اضمار الكل لما قلنا من كونه بلا مقتضى فان مقتضى البعض لا يكون
مقتضى الكل فى الحديث اريد حكمها اى حكم الخطاء والنسيان مطلقا اى الحكم المطلق يعم حكمى
الدارين الدنيا والآخرة ولا يلازم بين الحكمين اذ مستحق الاثم وهو حكم الآخرة ويلزم الضمان
وهو حكم الدنيا كما فى اتلاف محرم مملوك الغير خطاء فلولا الاجماع على ان الاخروى مراد لتوقف
العمل به لاجماله فيهما واذا اجمع على ان الاخروى مراد انتفى الآخر وهو الدنيوى ففسدت الصلوة
بنسيان الكلام وخطائه اى بنسيان وخطاء اوقع المطلى فى التكلم فالاضافة بادنى ملابسة
والكلام مفسد مطلقا عند اصحابنا ولغيرهم تفاصيل تعرف فى فروعهم وفسد الصوم بالذى اى
بالمفسد الثانى وهو الاكل والشرب خطاء كوصول الماء الى الجوف خطاء فى المضمضة لا الاول اى لا
بالمفسد الاول وهو الاكل والشرب نسيانا بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام من نسى وهو صائم
فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولو صح قياسه اى الخطاء عليه اى النسيان فى
عدم افساد الصوم بجامع عدم القصد الى الجناية كما هو القول الاصح للشافعى اذا لم يبالغ فى المضمضة
والاستنشاق وقول احمد اذا لم يسرف فيهما خلافا لاصحابنا ومالك بل واكثر الفقهاء على ما قال الماوردى
فوجب آخر اى فوجد دليل آخر لا حديث رفع الخطاء وغيره كما قال لولان صحته محل نظر لكونه قياسا مع
الفارق المؤثر لندرة الاكل والشرب مع التذكر بخلاف حصوله مع عدم التذكر ولكثرة الوجود دخل
فى العذر اما الصلوة اى قياسها على الصوم فى عدم الفساد بفعل المفسد نسيانا فبعيد لان عذره
اى المكلف ولا مذكر حال عن الضمير اى كونه معذورا فى حال لا مذكر له فيها كما فى الصوم لا يستلزمه
اى لا يستلزم كونه معذورا حال كونه معه اى مع المذكر كما فى الصلوة لاشتمال التقصير منه فى الاول
دون الثانى ولذا اى لعدم الاستلزام المذكور وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا لوجود المذكر له

وهو هيئة الاحرام وفى الثانى من قسمى المقتضى نحو اعتق عبدك عنى بالف لزم التركيب مع حكمين شرعا
اذا كان عليه كفارة حكم هو صحة العتق عن الآمر وحكم هو سقوط الكفارة عنه ان نوى عتقه عنها
فيقتضى سبق وجود الملك للآمر فى العبد ليصح الاعتاق عنه والملك يقتضى سببا وهو ههنا
البيع بدليل قوله عنى بالف والبيع لازم متقدم كما اشار اليه بقوله ويقتضى هذا اللازم سبق تقدير
اشتريت عبدك بالف فى المتقدم اى فى قول الآمر اعتق عبدك الخ وسبق تقدير بعته فى المتأخر
اى فى قول المأمور اعتقته عنك على هذا اما المتقدم بعينه اى بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن لازمه
فتوكيد اى فهو توكيد للبائع بالاعتاق فقط اى لا يسوغ من هذا المقدار باعتبار منطوقه وان
كان مستلزما ركنى البيع وهما اشتريت فى المتقدم وبعت فى المتأخر وهذا لا يكفى فى انعقاد البيع لانه
لا بد من التلفظ بشطرى العقد وهذا الذى ذكرناه مقتضى القياس الا انا تركناه كما اشار اليه
بقوله لولا انه اى انعقاده ضمنى وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فلا ضير فى ثبوته بدون
التلفظ بهما او كل منهما ركن بعد السقوط فى الجملة كما فى بيع التعاطى الا ترى انه لم يشترط فى الضمنى
ما اشترط فى القصدى من كون المبيع مقدور التسليم حتى يصح هذا فى الآبق فيعتق عن الآمر ولم يثبت
له خيار الرؤية والعيب بل انه يشترط فيه اهلية الاعتاق فلو لم يكن اهلا له لا يثبت البيع به
فلا يعتق ولم يستشكل كون المقتضى لا عموم له بوقوع الثلث بطلقى نفسك اذا اطلقت نفسها ثلاثا
وقد نواها الزوج لانه ليس من محل النزاع كما افاد بقوله دليس من المقتضى على صيغة الفاعل طلقى او على صيغة
المفعول والمعنى وليس من المقتضى ما اقتضاه طلقى لان الجنس وهو الطلاق مذكور لغة والمقتضى
يلزمه عدم الذكر اذ هو اى طلقى معناه اوجدى طلاقا كما عرف فى علم المعانى من ان الفعل المتعدى قد يحذف
مفعوله ويراد به حينئذ هذا فصحت نية العموم لان المصدر مما يصلح للعموم وقد نواه وبعض هذا
يطابق فان اسم الفاعل يتضمن المصدر فينبغى ان يصح فيه الثلث لكن الحنفية لم يجوزوه حتى لو نوى الثلث
لم يقع الا واحدة وجب بان المصدر المذكور فى انت طالق طلاق هو وصفها اى المطلقة لانها الموصوفة
بطالق وتعدده اى تعدد وصفها انما بتعدد فعله اى فعل المطلق تطليقه اى المطلق لان وصفها به
اثر تطليقه ولا يتكرر الاثر الا بتكرر المؤثر فان قلت فعلى هذا لا يصح بالطلاق الثلث فى طلقى وان نواها
لعدم تعدد التطليق المستلزم لعدم تعدد الوصف قلت المراد وصفها كما يستلزم الاخبار عن كونها
موصوفة بالمتعدد من الطلاق فى انت طالق فانه يقتضى سبق التطليق فى انت طالق على سبيل الاقتضاء
فلا يقبل العموم وفيه انه لو سلم ان المقتضى لا عموم له لكن عدم قبوله للعموم بانضمام ما يصحبه من النية غير مسلم
ويدفع هذا الوقف بانه اى انت طالق انشاء شرعا وان كان اخبارا لغة فيقع به الطلاق ولا مقدر اصلا
فى انت طالق اى لا يقدر فيه تطليق سابق مقصودا قاله لانه اى المقدر فرع الخبرية المحضة اذ الكلام
الذى هو خبر من وجه وانشاء من وجه يجوز ان يعتبر فيه حيثية الانشائية ولا يلتفت الى ما يقتضيه حيثية الاخبار
ولا يصح فيه اى فى انت طالق الجهتان الانشائية والخبرية معا كما قيل بناء فى لازم الخبر والانشاء
يعنى احتمال الصدق والكذب وعدم احتمالهما وانه باطل اى لا انت طالق لازم الانشاء لعدم احتمال
الصدق والكذب فقط دون لازم الخبر فهو انشاء محض وقد يلزم كونه انشاء ويجاب عن عدم صحة نية
الثلث بانه نقل من الاخبار الى الانشاء وضع واحد فقط فارادة التعدد خلاف ما عين له واليه
اشار بقوله عن ان المحقق عند النقل عن الاخبار الى الانشاء تعيينه اى تعيين انت طالق برمته اى بكليته

ومجموع اجزائه لان يكون انت طالق طلقة واحدة فتقديرها اي الواحدة الى ما فوقها يكون بلا لفظ
مقيد لذلك وهو غير جائز اتفاقا بخلاف طلقي لعدم تعيينه انشاء لوقوع واحدة لانه اي طلقي
طلب لايقاع الطلاق مطلقا فيصح نية الثلث فيه وفي وقوع الثلث اذا نواها بطالق اي بانت طالق
طلاقا رواية عن ابي حنيفة بالمنع اي بمنع وقوعها كما هو الظاهر لكونه كانت طالق وعلى
تقدير التسليم لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة هو اي وقوعها به مبني على ارادة التطليق بطلاقا
حال كونه مصدر المحذوف فانه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ
فيصح ح ارادة الثلث لكونه معمولا لفعل محذوف تقديره طالق لاني طلقتك طلاقا يعني ثلاثا
والحاية القول بوقوعها بطلاقا بالغاء طالق معه اي مع طلاقا في حق الايقاع لما اي كما الغي طالق
مع العدد في انت طالق ثلاثا فان الواقع هو العدد والا اي وان لم يلغ لو وقع اي بطالق
واحد لزم نية الثلث بالمصدر عند نية الثلث به وهو اي وقوع الثلث بالمصدر مستقيم عندهم اي الحنفية الحرة
لما عرف من ان معنى التوحد مرعي فيه وهو بالوحدة والجنسية والمثنى بمعزل عنهما وايضا يلزم في غير
المدخولة المعونة بالواحدة وعدم وقوع شيء بالمصدر المنوي به الثلث وفي انت الطلاق
يصح نية الثلاث بتاويل وقع عليك الطلاق لعدم صحة ظاهره وصيانة لكلام العاقل عن البطلان
وما قيل في المنع مثل انت طالق بان يراد انت ذات وقع عليك التطليق فيصح فيه نية الثلاث الخ
يأبى بعدم امكان التصرف فيه اي في انت طالق اذ نقل من الاخبار للانشاء اي الى الانشاء شرعا فكان
عين اللفظ اي لفظ انت طالق موضوعا لمعنى المعلوم نقله اليه وهو اي المعنى المنقول اليه الطلقة
الواحدة عند عدم ذكر العدد والثنتان والثلث مع العدد وليس من المقتضي المعمول به المطوي
ذكره لفعل متعدد بعد نفي او شرط كما في نحو لا آكل وان اكلت فعند ح اذ لا يحكم بكذبه بمجرد اكلت
ولا آكل كما يحكم بكذب في نحو الخطأ لان نفسه غير مرفوع لان اكلت منه غير ان يذكر له متعلق خاص لا يلزم
كذبه فلم يتوقف صدقه اي اكلت عليه اي المفعول به ولا يحكم بعدم صحة شرعيه لا كلت به دون المفعول به فيخصه
اي هذا المفعول به باسم المحذوف فيه اي هذا المحذوف وان قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص اذ ليس هذا المحذوف
امرا لفظيا ولا في حكمه اي اللفظ لتناسيه وعدم الالتفات اليه اذ ليس المخاطب الا المجرد الفعل على
ما عرف في تنزيل المتعدي منزلة اللازم فلو نوى ماكولا دون آخر لم تصح نيته قضاء بالاتفاق
ولا ديانة خلافا للشافعي ورواية عن ابي يوسف اختارها الخصاف والاتفاق عليه على قبول التخصيص
في باقي المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا اكل في زمان او مكان دون آخر لم تصح
نيته اتفاقا والزام الخلاف في قبول التخصيص فيه اي في باقي المتعلقات ايضا كجامع المفعول به كما في
اصول ابن الحاجب غير صحيح قال المحقق انه لو قال والله لا اكل ونوى زمانا او مكانا صحت يمينه يعني
نيته ودعوى الامام الرازي الاجماع على خلافه ممنوعة وقد نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت
زيدا فانت طالق ثم قال اردت التكلم شهرا انه يصح فيحتاج الى الفرق والفرق بين المفعول به
وظرفي الزمان والمكان بان المفعول وحكمه اي المذكور اذ لا يعقل معنى الفعل المتعدي الا بعقليته
اي الا بعقل المفعول به فيجوز ان يراد به البعض كما في الظرفين اذ ليسا في حكم المذكور لان الفعل
قد يعقل مع الذهول عنهما وان لم ينفك عنهما في الواقع فلا بد خلان تحت الارادة والتخصيص فرع
دخولهما ممنوع خبر المبتدأ اعني الفرق ومرجع المنع قوله اذ لا يعقل الخ ويقطع تعقل معنى الفعل

المتعدي من غير اخطاره اي المفعول بالبال ان اراد من غير اخطار خصوص المفعول به فمسلم وان
اراد من غير اخطار مفعول به فغير مسلم بل الوجدان يحكم بان الضرب لا يتعقل بدون تعقل مضروب ما
ولذا صرحوا بان نسبة المفعول به جزء من مفهوم المتعدي كنسبة الفاعل فانما هو اي المفعول لازم لوجوده
اي وجود المتعدي لتعقل معناه فليس بلازم مدلول اللفظ في العقل ليتجزى بالارادة فلم يكن
كالمذكور فبقي ان يقال لا آكل معناه لا اوجد اكلا والاكل عام لانه نكرة في سياق النفي فيقبله اي التخصيص
او لا مانع منه غير انه لا يقبل منه قضاء لانه خلاف الظاهر والنظر يقتضي ان لاحظ الاكل الجزئي
المتعلق بالمأكول الخاص الذي يريده اخراجا اي مخرجا له من الاكل العام لا المأكول نفسه صح الاخراج
والتخصيص لان المخرج جزئي من جزئيات الاكل العام او لاحظ المأكول الخاص من المأكول المطلق
من حيث هو فلا يصح لانه من المتعلقات التي تعقل الفعل بدونها غير انا نعلم بالعادة في مثله
اي مثل هذا الكلام عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض افراد الفعل المطلق الذي هو الاكل واخراجها اي الحركة
الخاصة من الاكل المطلق بل المراد اخراج المأكول الخاص من المأكول المطلق وعلى مثله اي ما هو معلوم عادة
يبني الفقه ويجب البناء عليه اي على انه لاحظ المأكول الخاص اخراجه من المأكول المطلق وهو غير
عام فلا يقبل التخصيص بخلاف الحلف اي خلاف ما اذا حلف لا يخرج حال كونه مريدا للسفر مثلا اي خروج السفر
بالنية حيث يصح اخراج منه تخصيصا لان الخروج متنوع الى خروج سفر وخروج غيره اي غير السفر وسفر متنوع
الى قريب وبعيد بدليل اختلاف احكامهما والعادة ملاحظة اي النوع حين نية بعضه اي نية خروج
نوع منه نية نوع لصحة كانت بائن ينوي به الثلث حيث يصح عندها لانها احد نوعي البينونة
مسئلة المذكور في عبارة كثير الفعل المثبت هل هو عام او لا فنبه المص على انه ليس المراد ما يعم الفعل
القول بل الفعل المصطلح فقال اذا نقل فعله صلى الله عليه وسلم بصيغة لا عموم لها كصلى في الكعبة كما في صحيح البخاري
لا يعم فعله المعبر عنه بتلك الصيغة باعتبار من الاعتبارات لانه اي نقل فعله بتلك الصيغة اخبار من
دخول فعل جزئي في الوجود ولا يتصور العموم في الجزئي الحقيقي فلا يدل قول المخبر صلى على تحقق الفرض والنفل
كليهما منه صلى الله عليه وسلم لتخصيصه اي الفعل المذكور واما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق
فانما يعم فعله المعبر عنه بتلك الصيغة بصلى لكن لا باعتبار نفسه بل باعتبار وقوعه بعد كل واحد من
معنيي الشفق الذي يعم الحمرة والبياض لاشتراكه فيهما عند من يعمم المشترك ولا يستلزم تعميم تكرر الصلوة
بعد كل من الحمرة والبياض كما في تعميم المشترك بحيث يتعلق اي الحكم المشترك بكل من معانيه على الانفراد وخصوص
المادة متعلق بقوله يعم الحمرة والبياض وهو اي خصوص المادة كون البياض دائما بعد الحمرة يعني انا عممناه
مع تخصيص الصلوة بالخصوصية المتحققة في المخبر عنه فانه لو لا لزوم بعدية البياض للحمرة لم يحسن ارادة العموم
المذكور كوقوع تلك الصلوة بعد غيبوبة الشفق الاحمر من غير ان يقع بعد غيبوبة الابيض
بان لا يعقب الابيض الاحمر بخلاف ما اذا لم يفارق احدهما الآخر فان الظاهر ح عدم افتراقهما
في استعقاب الصلوة المذكورة وفيه ما فيه فيصح ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة فلا يعم
لفظ صلى المذكور في الصلوة بطريق التكرار لعدم دليل التكرار فلا يلزم جواز صلوتها اي صلوة
العشاء والتانيث باعتبار العتمة بعد الحمرة فقط وما يتوهم من كون كان يصلي العصر والشمس بيضاء
مرتفعة حية وكان يجمع بين الصلوتين في السفر من التكرار بان لما في هذا المضارع لامر الفعل
المضارع من حيث هو وقيل من كان ومشى عليه ابن الحاجب وقيل من المجموع منه اي من هذا المضارع

وسن قرآن كان لكن بخو بنو فلان يكرمون الضيف ويأكلون الحنطة يفيدانه اى الاكرام والاكل
عادتهم والتكرار يستفاد منه العادة ولا يخفى ان الافادة اى افادة مسند المضارع التكرار
استعمالية لا وضعية واكثرية ايضا لا كلية وقيل ان كان ومسند المضارع اذا اجتمعا
كانا مستعملين على افادة التكرار غالبا ومنه اى من اجل ما ذكر من عموم فعله المذكور ان لا يعم اى عموم
عموم حكم فعله الامة ولو اقترن بقرينة بعد العموم كنقل الفعل خاصا بعد اجمال في عام بحيث يعلم انه
اى ذلك الفعل المنقول لاجمال ذلك العام فان العموم للمجمل لا للنقل الفعل اى لا للفعل المنقول
خاصا وفيه رد لما في الشرح العضدي كما اذا قال اراد قطع يد السارق من الكوع بعد قطعوا
ايديهما بيانا لاجمال في محل القطع وهذا اذا اطلق اليد حقيقة على مجموع ما من المنكب الى الاصابع
وعلى ما من الكوع اليها واما اذا اختص بالاول فهو دليل ارادة المعنى المجازي فعموم يد السارق مستفاد
من اقطعوا ايديهما لا من قول الراوي المذكور وكقوله صلى فقام وركع وسجد بعد قوله اقيموا الصلوة
وكذا لو صلوا كما رأيتموني اصلي اى فكان القرينة المذكورة لا تستلزم عموم الفعل المنقول كذلك
وله صلوا الخ لا يستلزم عموم قول الراوي صلى كذا بعد قوله المذكور وتوجيه الكلام القايل بعموم الامة
المتمسك بعموم نحو سهى فسجد عن عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسهى في صلوته فسجد
سجدتي السهو وقول عايشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا بعد
قولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فان كلا منهم يعم الامة مدفوع اى العموم لهم من خارج
عن مفهوم اللفظ المحكي كقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام رواه احمد وابو داود
واذا التقى الختانان وجب الغسل رواه مسلم وغيره وايضا يعم السجود لعموم علته وهو السهو
حيث رتب عليه بفاء التعقيب وهو دليل العلية واما حكاية قوله صلى الله عليه وسلم لا بد من عموم
بلفظ عام متعلق لحكايته يعني ان في الحكاية ما يدل على العموم والمحكي لا يدرى هل فيه ما يدل على
العموم لا كقضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر فان الجار يحتمل لام الاستغراق وكذا اضافة البيع
استغراق ولا يدرى حال ما اخبر عنه ثبتا بالعموم وعدمه وهي اى هذه المسئلة مسئلة اخرى
ذكرت للمناسبة فيحمل اى حمل المحكي عنه على العموم فالشفعة لكل جار والنهي عن كل بيع فيه غرر
كبيع الآبق والمعدوم خلافا للاكثر من اهل العلم وانما يحمل على العموم لانه اى الصحابي عدل عارف
باللغة والمعنى فيعرف ان عبارته تفيد العموم فلولا انه حقق العموم في المسئلة لمنعه العدالة
عن التعبير بما يفيد العموم الذي يثبت علم الامة عليه فالظاهر من حاله المطابقة اى مطابقة ما يستفاد من
كلامه ما هو الثابت في نفس الامر قولهم اى الاكثر يحتمل غررا وجارا خاصين كجار شريك فاجتهد
الحاكي في العموم في ما هذه فانتهى اجتهاده اليه فحكاه اى العموم بحسب ما ادى اليه اجتهاده او اخطأ
فيما سمعه بان توهم ان مسموعه يفيد العموم ولم يكن في الواقع كذلك احتمال خلاف الظاهر
لا يقدح في الاحتجاج به على العموم لان الظاهر كاف في الظن والظاهر من علمه وعدالته المطابقة
وجعلها اى قضى بالشفعة ونهى عن بيع الغرر من حكاية فعل لا من حكاية قول على ما ذكر بلفظ ظاهر في العموم
في الاول الحكم قولا والحاكي عام نصا وعلى هذا فعل والحاكي عام ظاهرا مشعر اى مشعر بعيدا
الجعل المذكور لان القضاء والنهي اللذين قول الحاكي قضى ونهى اخبار عنهما ليس بفعل لا يكون معه عموم
بل هو قول يكون ذا عموم وخصوص بمعنى يصلح للعموم والخصوص كساير الاقوال ويحمل على العموم بظاهر

الكلام

الحكاية الصادرة عن العدل العارف باللغة فان قلت سلمنا ان القضاء قول يكون عبارة عن
حكمت عليك ونحوه وكذا النهي كقوله لا تبع كذا لكن لا يحتمل مثل هذا القول العموم كالفعل فتخصيصه
قلت منه هذا لا يصلح لان يخبر عنه بما يفيد العموم بل لا بد ان يكون من الاخبار قولا دالا على
العموم او قضايا ونهي مكررا يحصل به العلم بالعموم والله اعلم قيل والقايل ابن الحاجب نفي المساواة
في لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يدل على العموم بجميع وجوه المساواة خلافا للحنفية لما في الشرح العضد
نفي المساواة كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب الآية هل يقتضي العموم اى يدل على عدم جميع وجوه المساواة
فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك نفي المساواة من الافعال وقال ابو حنيفة
لا يقتضيه ومن ثم جوز قتل المسلم بالذمي وليس كذلك بل لا يختلف على صيغة المجهول في دلالته اى نفي المساواة
عليه اى العموم وكذا يدل على العموم نفي كل فعل عام في وجوهه كلا اكل فانه عام في وجوه الاكل
ولا يختلف ايضا في عدم صحة ارادته اى العموم في نفي المساواة لقولهم اى الحنفية في جواب قول الحنفية
اى عموم نفي المساواة لا يصدق اذ لا بد بين كل امرين من مساواة من وجه اقلها في سلب ما عداهما
عنهما المراد منقول قول المخالفين اى المراد من عموم المساواة مساواة يصح نفيها وما سواه اى
سوى ما يصح نفيها مخصوص من عموم نفيها بالعقل اى بدليل العقل فعلم اتفاق الكل على دلالته على العموم
وعلى عدم ارادته للصارف المذكور واذا كان دلالة العموم وعدم ارادته متفقا عليه فالنزاع
فما هو المراد فالاستدلال على عموم نفي المساواة بانه اى النفي المذكور نفي داخل على نكرة بغير المصدر
الذي تضمنه المنفي كما ذكره ابن الحاجب في غير محل النزاع انما هو اى النزاع في ان المراد من عموم بعد
تخصيص ما لا بد منه اى تخصيصه هل يخص امر الآخرة فلا يعارض المراد آيات القصاص العامة
كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية فيقتل المسلم بالذمي او يعم الدارين الدنيا
والآخرة لقرينة تعقيبه اى النفي المذكور بذكر الفوز قال تعالى لا يستوي الآية فيعارض المراد آيات
القصاص فيخص فلا يقتل المسلم بالذمي قال الشارح قال المحقق وحاصله انه هل ثم قرينة بصرف المساواة
الى خصوص امر الآخرة بتعميم الدارين قال به اى بالعموم الشافعية والحنفية خصصوه بالاول اى بامر
الآخرة لقرينة تعقيبه اى النفي المذكور بذكر الفوز قال تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
اصحاب الجنة هم الفائزون ثم في الآثار ما يؤيده اى قول الحنفية منها حديث عبد الرحمن ابن
البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء تحتانية من مشاهير التابعين روى عن
ابن عمر ابنه ابو حاتم ذكره ابن حبان في الثقات وقال الدارقطني ضعيف لا يقوم به حجة
قال قتل صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد الحديث يعني قوله وقال انا احق من وفى بذمته رواه ابو داود
في مراسيله وعبد الرزاق واخرجه الدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعا واعله
ونحو ما روى المشايخ عن علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا ولم يجده المخرجون بهذا اللفظ وانما روى الشافعي والدارقطني بسند فيه ابو الجنوب
وهو ضعيف عن علي رضي الله عنه من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا فظهر
ان الخلاف في تطبيق كل من المذهبين على دليل تفصيلي فهي مسئلة فقهية لا اصلية لما عرفت
من عدم الاختلاف في دلالة قوله تعالى لا يستوي الخ على العموم مسئلة خطاب الله تعالى للرسول
بتوجيه الخطاب اليه بخصوصه كقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ يا ايها النبي لئن اشركت ونحوه خلاف

ومن اصحابه ابن الحاجب فالحنفية واحمد قالوا يتناول الامة والمصنف لم يلتفت الى ما ذكره الا انه توهم
من ان ظاهر كلام الشافعية يوافقهم فقال والشافعية لا يتناول ولم مستدلين اى الشافعية بالقطع
من اللغة بان ما للواحد لا يتناول غيره اى غير ذلك الواحد وبانه لو عمهم اى الامة كما قالت الحنفية
لكان اخراجهم اى الامة فيما اذا دل الدليل على انهم لم يرادوا تخصيصا ولا قايل به اى بالتخصيص وليس
هذا الاستدلال فى محل النزاع فان مراد الحنفية بعموم اياهم ان امر مثله اى النبى صلى الله عليه وسلم
ممن فى منصب الاقتدا والمتبوعية يفهم منه اى من امره اهل اللغة شمول اتباعه عرفا الا وضعا كما اذا قيل
لامير اركب للمناجزة بالجيم والزاء المعجمة وبالحا والزاء المهملتين المقاتلة غيران النبى صلى الله عليه وسلم
له منصب الاقتدا فى كل شى فما خاطبه الا ما خص به بدليل بعد اختصاصه به لانه بعث ليؤتسى به
فكل حكم خوطب به صلى الله عليه وسلم به يعم الامة عرفا فى خطابا به وان كان فعله اى ذلك الحكم
لا يتوقف على اعوان كالمناجزة اى كما يتوقف المقاتلة المامور بها الامير عليها واذن اى واذا كان
عاما عرفا فيلتزمون اى الحنفية ان اخراجهم اى الامة من خطابه بخصوصه تخصيص فانه اى التخصيص كما يرد
على العام لغة يرد على العام عرفا واستدلالهم اى الحنفية المذكورين للعموم بنحو يا ايها النبى اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن حيث افرد عليه الصلوة والسلام بالخطاب وامر بصيغة الجمع الدالة
على ارادة العموم فى صدر الكلام وبانه لو لم يعمهم لم يكن خالصة لك بعد قوله يا ايها النبى انا احللنا لك
ازواجك الى قوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين مفيد
لان الاختصاص والخصوص على تقدير عدم العموم ثابت بالخطاب الخاص وقوله تعالى زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم فاخبر انه انما اباح تزويجه اياها ليكون شاملا للامة
ولو كان خطابه خاصا به لما حصل المقصود لبيان الشمول العرفى خبر المبتدا اعنى واستدلالهم
لا لبيان التناول اللغوى فاجوبتهم اى الشافعية عن هذه الاستدلالات الراجع حاصلها الى انه لم
اى لم يفهم الامة من هذه النصوص بغير الوضع اللغوى طائحة اى ساقطة لان الحنفية معترفون بعدم
العموم لغة ثم تعقب الحنفية فى استدلالهم بيا ايها النبى انا احللنا لك الآية فقال غيران نفى الفائدة
مطلقا على ذلك التقدير ممنوع لجواز كونه اى الغاية منع الالحاق اى الحاق الامة به قياسا
ولا يحتاج اليه اى نفى الفائدة مطلقا فى الوجه اى وجه الاستدلال بالآية بل يكفى فى الاستدلال لهم بها
ان خالصة لك ظاهر فى تقدم العموم للامة من قوله يا ايها النبى انا احللنا لك لولاه اى لفظ خالصة لك
وظهوره علامة كونه عاما عرفا ثم ان الشافعية قد ذكروا التشريف فاجاب عنه بقوله وكون افراده
للتشريف لا ينافى المطلوب وهو العموم عرفا بل التشريف ان خصه صلى الله عليه وسلم اى بالخطاب
بالذكر والمراد اتباعه معه والا لكان مقتضى هذه الارادة ان يقال يا ايها الذين امنوا
او كونه ذلك قد عرفت من هذا التقرير ان وضعها اى هذه المسئلة معنونة بعنوان ان الخطاب لواحد
من الامة هل يعم ليس بجيد لان الحنفية لا يقولون ان خطاب من ليس له منصب الاقتدا يعم الامة
عرفا بل هذا موضوع ما يلى هذه اعنى قوله مسئلة خطاب الواحد لا يعم غيره لغة ونقل عن الحنابلة
عمومه وذلك لهم خطاب الشارع لواحد بحكم يعلم عنده اى عند ذلك الخطاب تعلق ذلك الحكم
بالكل الا بدليل يقتضى التخصيص لقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وقد مر فى البحث الثانى من مباحث
العام فى تكلم سنده ولهم الصحابة ذكر اى حكمه صلى الله عليه وسلم على حكمه على الجماعة حتى حكموا

بخلاف ارادة العموم [illegible]

على غير ماعز بما حكم به صلى الله عليه وسلم من الرجم عليه اى على ماعز حتى قال عمر رضى الله عنه خشيت
ان يطول بالناس زمان حتى يقول قايل لا نجد الرجم فى كتاب الله فيضلوا بترك فريضة
انزلها الله الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن اذا قامت البينة او كان الحبل
او الاعتراف رواه البخارى وقال ايضا رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده رواه مسلم
وابو داود ورجم على رضى الله عنه ايضا كما فى البخارى وحكموا على ذلك اجماع الصحابة ومن بعدهم
ممن يعتد باجماعه ولعموم الرسالة بقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر رواه احمد وابن
حبان وابو داود ولكن بتقديم الاحمر على الاسود اى الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن
وبقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واذا كان مراد الحنابلة هذا فكلام الخلاف فيها
اى فى هذه المسئلة كالتى قبلها من حيث عدم التوارد على محل واحد مسئلة الخطاب الذى يعم العبيد
لغة كيا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يدخل العبيد تحته ولو شرعا فيعمهم حكمه اى حكم الخطاب المذكور اياهم عند الاكثر نعم
اى قال اكثر الاصوليين يعمهم لغة ولهم شرعا ويعمهم حكمه اياهم وقيل لا لغة ولهم شرعا ولا يعمهم
حكمه وقال الرازى الحنفى يتناولهم لغة ولهم شرعا فى حقوق الله تعالى فقط قال الكرمانى لا كلام
فى ان مثل الناس ذا لم يتضمن حكما يحتاج فى قيامه الى صرف زمان ولهم بل فيما اذا تضمن
ما يمنعه من الاشتغال بالقيام بمهمات السادات وحاصله اى هذا الخلاف فى ارادتهم اى العبيد
باللفظ العام وعدمها اى عدم ارادتهم به واستدلال الرازى فى ولهم بما ثبت
شرعا من كون منافعه اى العبد مملوكة لسيده فلو تناولهم الخطاب المذكور ناقض الخطاب المذكور
دليل عدم الارادة يعنى ما دل على مملوكية منافعهم المستلزمة عدم مطالبة الله سبحانه اياهم بصرفها
فى خدمته سبحانه لغناه عنها وحاجة العباد اليها واما قولهم اى النافين خرج العبد من خطاب
نحو الجهاد والجمعة والحج والتبرعات وبعض الاقارير بما دل عليه من النص او الاجماع فلو كان
داخلا فى تلك العمومات قبل الاخراج مرادا اى من حيث الارادة وانما قيده به لان
الدخول من حيث الشمول بحسب المفهوم اللغوى لا نزاع فيه كان ذلك الاخراج بعد الدخول
مرادا تخصيصا والاصل عدمه اى عدم التخصيص فيحوز بالتخصيص عن النسخ جوابا عما اى قولهم
المذكور باعتبار تعبيرهم بالتخصيص يجوز ان يريدوا به المعنى المجازى للتخصيص وهو النسخ لان
ارادة العموم مستلزم للتشريع فاخراجه بعد افادة ما يعطى العموم نسخ له والجواب عن قولهم الذى حاصله
النسخ بان خروجه اى العبد من تلك العمومات بالدليل المفيد له يلزم ان معناه اى كون معناه انه لم يرد العبد
من ذلك العموم لدليل دل على عدم ارادته فضلا عن ارادته ثم نسخه يعنى اذا لم يكن ارادته اصلا لزم بالطريق
الاولى ان لا يكون ثمة مجموع الامرين من الارادة والنسخ الموقوف على الارادة والضمير فى نسخه
راجع الى الحكم المتعلق بالعبد على تقدير الارادة عنه اى عن العبد متعلق بالنسخ وحاصله
اى حاصل الجواب ان اللازم فى نفس الامر التخصيص الاصطلاحى وهو ان الخارج على حكم العام لم
يكن مرادا من اللفظ الدال على العموم وقد يقرر توجيه المسئلة هكذا دل الدليل على عدم ارادتهم
اى العبيد فى بعضها اى الاحكام او عليها فى بعضها اى على ارادتهم فى بعض الاحكام المثبت تناوله شرعا بغير الامر
لغة لان الاصل مطابقة الشمول الارادة وانما فى بعض الاشتراك الاجتماعى لانه يراد منه
بعض الاستعمالات ولا يراد فى البعض الآخر فتوقف دخولهم اى العبيد الى الدليل لان الاصل عدم الدخول

او قام الدليل معطوف على عرض على عدمها اى الارادة وهو اى الدليل القائم على عدم الارادة
ما يكون السند لها اى للشافعية والرازي ومتبعيه اى عدم ارادتهم في حقوقه تعالى والدليل على
ارادتهم فيها اى الاكثرية لدخولهم في اكثر الخطابات الواردة في حقوق الله على وفق اللغة والكثرة انهم
في الحقوق اذا انضم اليها ما يقتضيه اللغة يصلح دليلا للارادة فوجب التفصيل بين حق الله وغيره
وبهذا التفصيل اشتهر اى صح منع عموم مملوكه منافعه للسيد في جميع الاوقات بل يستثنى
منها اوقات الاعمال المطلق به منه عند الضيق حتى لو امره في آخر وقت الصلوة حيث لو
اطاعه لغاية وجب عليه صرف ذلك الوقت في الصلوة ولا يكون للسيد استخدامه فيه فاندفع الا
اى انتقض المذكور فيرجح قول الشيخ ابي بكر الرازي مسئلة خطاب الله سبحانه العالم كيا عبادى الذين آمنوا يا ايها
الناس يشمله صلى الله عليه وسلم ارادة بالرفع فاعل يشمله واضافته الى ضمير الخطاب بادنى ملابسة
خلافا لمن ان الخطاب المذكور الرسول صلى الله عليه وسلم لغة ولو قال يشمله ارادة كما في ولغة لكان
اظهر عند الاكثر سواء صدر بالقول او التبليغ اولا والظرف متعلق بيشمله وقيل لا يشمله ارادة لان كونه
جهة صلى الله عليه وسلم مبلغة اى الخطاب للامة مانع من ذلك اى الالكان مبلغا ومبلغا بخطاب واحد
ولا يظهر امتناع اجتماعهما لتخصص واحد من حيثيتين فتأمل ولذا اى ولكونه مانعا من شمول الارادة
خرج صلى الله عليه وسلم من احكام عامة اى لم يدخل فيها كسنة الضحى فانها مندوبة للامة على القول
الاشبه وقد ذهب غير واحد من اعيان المتأخرين منهم النووي الى انها واجبة عليه والتاج
والاوجه عدمه فان الخصوصية لا تثبت الا بدليل صحيح وهو مفقود وقد جاء ما هو اقوى منه
ما يعارضه وقد نقل في شرح المهذب عن العلماء انه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم على صلاة
الضحى مخافة ان تفرض على الامة فيعجزوا عنها وكان يفعلها في بعض الاوقات وحل اخذ الصدقة
فرضها وتطوعها تشريفا له فانها اوساخ الناس على ما في الاحاديث الصحاح وحرمة الزيادة
على اربع من الزوجات بالاجماع والكلام في الزيادة على التسع والاصح الجواز عن عايشة رضى الله عنها
ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له النساء قال الترمذي حسن صحيح والحاكم صحيح
على شرط الشيخين ولفظه حتى احل له من النساء ما شاء والجواب المبلغ جبرئيل عليه السلام للاحكام
العامة الى واحد من العباد حال كون ذلك الواحد مشمولا بها اى بتلك الاحكام ليسمعهم اى العباد اياها
اى الاحكام وهو النبي صلى الله عليه وسلم فهو حاك تبليغ جبرئيل الخطاب الذي هو داخل فيه فلا موجب
لخروجه وهو شمول الخطاب بعمومه من لزوم كونه لو سئل خاص فيه فتفصيل الحليمي والصيرفي
بين ان يكون الخطاب العام متعلق قول ككل يا عبادى ونحوه فلا يشمله اياه والا اى وان لم يكن متعلق قول فيشمله
منتف غير تفصيل الحليمي وقد عرفت وجه الانتفاء من الشمول بحسب اللغة الكل وعدم الموجب
لعدم الارادة سوى دليل التخصيص في البعض على ان الخطابات كلها مقدرة بنحو قل او بلغ على
ما قال بعضهم وهذا بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه مسئلة الخطاب الشفاهي
كيا ايها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم اى الذين سيوجدون بعد الموجودين في زمان الخطاب
وانما ثبت حكمه اى الخطاب الشفاهي لهم اى لمن سيوجد بخارج من الخطاب من نص او اجماع او قياس
او علم ان حكمه ثابت على الموجودين كلهم فانه يلزم من بعدهم وقالت الحنابلة وابو اليسر من الحنفية
هو اى الخطاب الشفاهي خطاب لهم اى لمن بعدهم لنا القطع بعدم الشمول اى شمول الخطاب الشفاهي لهم

لغة على ما هو التحقيق قالوا لم تزل العلماء في الامصار في الاعصار يستدلون به اى بالخطاب الشفاهي
على الموجودين في اعصارهم وهو اجماع على العموم لهم اجيب للبعض كونه اى كون الاستدلال عليهم
لتناوله اى لتناول الخطاب المذكور اياهم لجواز كونه اى الاستدلال به عليهم لعلمهم اى العلماء بثبوت
حكمه بما تعلق بمن قبلهم عليهم اى على من بعدهم بنص او اجماع او قياس واما استدلالهم اى الحنابلة بانه
لو لم يتعلق الخطاب المذكور بهم اى بمن سيوجد لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا اليهم اذ لا معنى
للارسال اليهم الا ان يقال له بلغ احكامي اليهم ولا تبليغ بهذه العمومات فظاهر الضعف للمنع
للملازمة المذكورة اذ الارسال اليهم لا يستلزم الخطاب الشفاهي بالنسبة الى الكل بل يحصل بحصول
الخطاب للبعض وللبعض بنصب الدلائل على ان حكمهم حكم الذين شافههم واعلم انه اذا انضم الخطاب
في الازل للمعدوم كما سيأتي في مسئلة تكليف المعدوم تفريعا على ما ذهب اليه الاشاعرة فوجه عموم
ان النظم القرآني لكان من دلالة اى من حيث الدلالة المعنى القائم به تعالى فتوجيه قولهم اى الحنابلة
جواب له وانقل عن العلامة انه ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وسلم قال المحقق التفتازاني وهو قريب ويجاب بان التعلق اى تعلق الخطاب بالمعدومين
في الازل يدخله اى التعلق الازلي معنى التعليق على ما عرف من ان معناه ان المعدوم الذي
علم الله انه يوجد مطلوب منه في الازل طلبا غير تنجيزي بمعنى انه اذا وجد بصفة التكليف يأتي بذلك الفعل
كما تجد في نفسك طلب صلاح ولد سيوجد وانما الممتنع الطلب التنجيزي من المعدوم في صورة الامر
والنهي على ما يجيء في محله والكلام اى الكلام المتنازع فيه انما هو في النظم الخالي عنه اى عن معنى التعليق
وهو توجيه الكلام اللفظي التنجيزي نحو الغير للتفهيم وهذا لا بد فيه من وجود المخاطب فهذا يقوى قول
الاكثر بان مسئلة المخاطب بالكسر داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل قوله تعالى وهو بكل شيء
عليم واكرم من اكرمك ولا تهنه فانه عالم بذاته والآمر الناهي اذا اكرم غيره كان الغير مأمورا
باكرامه منهيا عن اهانته لوجود المقتضى وانتفاء المانع وقيل كونه اى المتكلم المخاطب يخرجه من ذلك
والجواب منع الملازمة بين كونه مخاطبا وخروجه عن ذلك الخطاب واما عموم قوله تعالى الله خالق كل شيء
فمخصوص بالعقل لامتناع خلق القديم ولا سيما الواجب لذاته وهذا جواب احتجاج المانعين لدخوله تقريره
لو كان داخلا لزم كونه تعالى خالقا لنفسه بقوله تعالى خالق كل شيء في حاصل الجواب انه لولا المخصص
العقلي لكان داخلا وقيل ان التخصيص خروج ما يقتضيه ظاهر اللفظ دخوله والله سبحانه وان كان شيئا لكن
عند ذكر الاشياء لا يفهم دخوله وفيه ما فيه مسئلة العام في معرض المدح والذم كان الابرار
لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يعم استعمالا كما هو عام وضعا فلا فرق للشافعي حيث منع بعضهم اى الشافعية
الاستدلال بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية على وجوبها اى الزكوة
في الحلي لان القصد ذم الكافرين لا بيان التعميم واثبات الحكم في جميع المشتركات اللغوية لنا عام بصيغته
من غير معارض فوجب العمل قالوا اى الشافعية عهد فيهما اى في المدح والذم ذكر العام مع عدم ارادته
اى العموم مبالغة في الحث على الطاعة والزجر عن المعصية فالقصد من صيغة العموم فيهما التأكيد لا التعميم
في الحث والزجر لا العموم اجيب بانها اى المبالغة لا تنافيه اى العموم اذ كانت المبالغة للحث لا مكان الجمع
بين المصلحتين فلا صارف عن الحقيقة اللغوية بخلاف المبالغة في قتلت الناس كلهم فان مبنى المبالغة
على تنزيل قتل البعض منزلة قتل الكل لكونهم كنفس واحد على ان القرينة الصارفة عن ارادة العموم

فيه واصحه لعدم امكان تنقل الكلام وعدم اراده العموم في امثاله كما لا يخفى مسئلة مثل خذ من اموالهم
صدقة لا يوجبه اي الاخذ من كل نوع من انواع المال عند الكرخي وغيره كالامدي وابن الحاجب خلافا للاكثر له
اي للكرخي يصدق بأخذ صدقة واحدة بالنوع منها اي من جملة اموالهم انه اخذ صدقة من اموالهم اذا الماموره
اخذ صدقة ما وقد تحقق في ضمن تلك الواحدة وهم اي الاكثر يمنعونه اي صدق ذلك لان اي لفظ اموال
جمع مضاف فالمعنى خذ من كل مال صدقة فيعم الماخوذ بعموم اي الماخوذ منه اجيب عموم كل بعض اي كل افراد
كل واحد واحد مفصلا بخلاف الجمع فان عمومه ليس بتفصيلي للفرق الضروري بين للرجال عندي والكل رجل
عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد للجميع وفي الثاني درهم لكل رجل وهذا الجواب يشير الى ان
استغراق الجمع المحلى ليس كالمفرد وهو اي كون استغراقه ليس كالمفرد خلاف المذهب المنصور بل هو اي الجمع المحلى
في العموم كالمفرد وان صح اراده المجموع به اي بالجمع المحلى للكل فرد بالقرينة الصارفة عن كل فرد المعينة لاراده
المجموع من حيث هو كهذه الدار لا تسع الرجال وقد ينقض كونه ليس كالمفرد بالعرف اي بالعرف الجاري للتمييز بين درهم وبين
عندي درهم عند قصد الاستغراق فتبادر اراده المجموع في الجمع وكل واحد واحد في المفرد بل ملاحظة
استحالة انقسام اي الدرهم الواحد على الكل فانه بعد ملاحظتها يتعين اراده خلاف الظاهر وهو
المجموع فيكون المعنى لكل واحد منهم عندي درهم وينقض ايضا بتبادر صدق ما تقوم من اخذ صدقة
من اموالهم على اخذ صدقة واحدة منها فالحق ان عمومها اي الجموع المحلاة مجموعي بمعنى ان الحكم المنسوب اليها
ثبت للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد من احادها وان حقق ان افراد الجمع العام الوحدان
اي افراد مفهوم مفرده لا افراد مفهوم اعني الجماعات كما سبق فانه اي كونه مستغرقا للاحاد المفرد
لا ينافيه اي كون عمومها مجموعيا بالمعنى المذكور ولزوم الحكم الشرعي او لزوم الحكم مطلقا شرعيا كان او غيره
لكل من الاحاد ضرورة عدم تجزي المطلق فيما اذا لم يكن الحكم المتعلق بالجمع المحلى امرا قابلا للتجزيه بمقصود
ان يكون المطلوب من المجموع فعلا واحدا فانه ح يتعين ان يكون المطلوب من كل واحد فعلا
آخر وقوله ضرورة مفعول له لمحذوف هو خبر المبتدا اعني لزوم الحكم وغيره من القراين الدالة
على ان الحكم ثابت لكل واحد من احاد الجمع المذكور معطوف على عدم تجزي تحت المجتهد للعلم
كل محسن ما على المحسنين من سبيل انه اي عموم الجمع في الاحاد على وجه الانفراد مقتضي امر آخر عن اللغة والتحقيق
المذكور مبني على الوضع اللغوي وصورة هذه المسئلة بعني عن تلوانها عند الحنفية الجمع المضاف الى جمع
اي الى جمع لا يوجب اثبات الحكم له الجمع اي اثباته له مضافا الى كل فرد من احاد الجمع حتى يكون المعنى
خذ من كل مال كل واحد منهم صدقة ويعتبر استغراق اموال كل واحد كاستغراق الجمع المحلى على
المذهب المنصور خلافا لزفر فان عنده يوجب الجمع بالمعنى المذكور وجه قوله ان المضاف الى
الجمع مضاف لكل فرد وهو اي المضاف هنا جمع فيلزم ان مضاف الجمع الاول لفرد كل
من آحاد الجمع الثاني فيأخذ من كل مال كل فرد من افراد الجمع المضاف اليه لما عرفت ومنعهم اي علماء الحنفية
في دفعه اي دفع وجه زفر الاستعمال المستمر المفيد خلاف ما ذكره نحو جعلوا اصابعهم في آذانهم
واستغشوا ثيابهم وركبوا دوابهم فان كل واحد منها يفيد نسبة آحاده اي الجمع المضاف فيوضع
اي الجمع المضاف اليه فيوخذ من مال كل ما من كل واحد زكاة وبدفع هذا الدفع انه اي كون مقابلة الجمع
بالجمع يفيد انقسام الآحاد على الآحاد فيما ذكر لخصوص المادة بحسب القرينة الا ترى ان قوله تعالى عنهم يكلون
اوزارهم على ظهورهم اخبار بحمل كل واحد اوزاره لكنه اي دفع الدفع ابطال دليل حسين لا يدفع المطلوب

قوله لا بد فيه خبر بعد خبر ويحتمل ان يكون ضمير لكنه للشأن وقد يبقى ما قلنا من ان الحق ان عمومها
مجموعي الخ وعليه اي على ان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الآحاد على الآحاد فرع ذكر في الجامع الكبير
اذا دخلتما هاتين الدارين او بولدتما ولدين او طلقتما فانتما طالقتان فدخلت كل دارا او ولدت
كل ولدا طلقت مسئلة اذا علل الشارع حكما في محل بعلة عم الحكم في محالها اي العلة شرعا بالقياس
وهو الصحيح عند الشافعي فهو وقيل عنه عم لغة بالصيغة قال القاضي ابو بكر لا يعم اصلا واليه مال الغزالي
لنا تعليل الشارع حكما بعلة ظاهر في استقلال الوصف بالعلية فوجب اتباعه بوجوب الحكم بالظاهر
فيجب كون المحل جزء آخر من العلة التي علل بها الشارع الحكم في ذلك المحل فلا يتعدى الى محل آخر لانتفاء
الجزء الآخر قال القاضي احتمال لا يقدح في الظهور فلا يترك به الظاهر ثم الفرق بين الصيغة عموم
لنعم بالصيغة فانه بعد التعميم بالعلة قالوا اي المعممون بالصيغة حرمت الخمر لانها مسكرة كحرمت المسكر
لا بالصيغة ولا يستلزم كونه مثله في العموم كونه مثله في العموم بالصيغة لما لم يتناوله اي لا يشعر
الصيغة الدالة على العموم في الاول مسئلة الاتفاق على عموم مفهوم المخالفة وقد سبق تفسيره
في المبادي اللغوية عند قائليه لانه لم يقل به لا يبحث عن عمومه وعدمه اذ هو فرع ثبوته نفاه
اي عمومه الغزالي خلافا للاكثر حيث اثبتوه فقيل الخلاف لفظي ذكره ابن الحاجب وغيره لثبوت
نقيض الحكم اي الحكم المنطوق في كل ما سوى محل النطق اتفاقا بين القائلين بمفهوم المخالفة
ومنهم الغزالي ومراد الغزالي انه اي عمومه لم يثبت بالمنطوق اذ لا يتصور ثبوت عمومه بالمنطوق
مع عدم ثبوت نفسه به ولا يختلف فيه اي في عدم ثبوته بالمنطوق واذا اتفقوا في اصل العموم وفي عدم
ثبوته لم يبق بينهم خلاف في الشرح العضدي والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام بانه ما يستغرق في محل
النطق او ما يستغرق في الجملة لكن قول الغزالي في المستصفى من يقول بالمفهوم قد يظن ان للمفهوم عموما و
يتمسك به اي بعمومه وفيه اي في ان له عموما نظر لان العموم اي العام لفظ او المضاف محذوف اي عموم
لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والتمسك بالمفهوم تمسك بالسكوت اي بمعنى غير منطوق به عندهم من النحوي ظاهر
في تحقيقه اي الخلاف خبر لكن ومبناه اي النظر بل الخلاف على انه اي العموم من عوارض الالفاظ خاصة اولا
بل يعرض لها ولغيرها كما ذهب اليه غير الغزالي وحقق اي اثبت على وجه التحقيق عدم العموم في المفهوم وان النزاع
في انه اي العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة الموضوعة بصيغة العموم فيعمل حكمه اي العموم من التخصيص
والتجزي في الارادة اولا اي غير ملحوظ بل هو لازم عقلي ثبت تبعا لملزومه هو المنطوق فلا يقبله اي التخصيص
والتجزي في الارادة لانه انما يكون فيما هو ملحوظ ومقصود وهو اي كونه غير ملحوظ للمتكلم لكونه لازما
عقليا مراد الغزالي من نفي العموم فتنفيه الخصمه العموم الذي ترتب عليه الحكم المذكور فمعنى قوله ويتمسك به الخ
اي وفيه نظر لان العموم لفظ على مضمون هذا التحقيق والمطلب الذي يتمسك بعموم المفهوم في اثباته انما هو
حكم العموم وهو التخصيص كما اشار اليه بقوله اي في اثبات حكم ذلك ثم تعقب هذا التحقيق بقوله
وعلمت ان لفظ الغزالي ظاهر في خلافه اي خلاف تحقيق هذا المحقق يعني شارح المختصر قال المحقق
التفتازاني وظاهر كلام المستصفى ان النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من
يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة
الى مسميات والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بالسكوت وجاز ان يقول الغزالي بثبوت
النقيض اي نقيض حكم المنطوق على العموم ويمنعه اي العموم الى الاحد فان الحكم اذا كان يصدق عليه

[illegible]

ما تقابل المعطوف ان لا يكون في حكم المنطوق واذا الاصل في الاشياء العدم والاصل بقاء ما كان
لا للمفهوم اي لا بالنسبة الى المفهوم ليسلم عن النزاع كطريق الحنفية اي كاختيار مثل طريقهم فيه اي في المفهوم
على ما تقدم في بحث المفهوم مسئلة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي فرعا فقهيا اي حال كونه متعلقا
متفرعا على اصل اثبتوه بحجة لا اثبتا بنص فيه مع قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا
يقتل ذو عهد من الكفار في مدة عهده فاختلف في مبناه اي مبنى هذا الفرع فالآمدي والغزالي
قالا مبناه ما افاده بقوله عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية خلافا لهم
اي الشافعية ولا بد من تقديره بكافر مع ذو عهد والا اي وان لم يقدر بكافر لم يقتل ذو عهد بمسلم
فانه يدل على نفي قتله مطلقا بوصف العهد وهو باطل اجماعا فاما ما يكون وجه استلزام عموم المعطوف عليه
عموم المعطوف لغة اي امرا تقتضيه عرف اللغة على ما قال الحنفية المعطوف جملة ناقصة في اداء المراد
فيقدر خبر الاول فيها اي في الجملة المذكورة وانما عبر ذا عن هذا المقدر بلفظ خبر نحو زاية اي الخبر عن
المتعلق بعلاقة التعلق بصدر الكلام فنحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا ويلزم تقييده ضرب عمرو
اي بيوم الجمعة ظاهرا اي رعاية لظاهر الكلام ووجهه اي وجه هذا اللزوم لغة ان العطف في اللغة لتشريك
الثاني مع الاول في المتعلق قال الشارح بفتح اللام وانا اظن بكسرها وهو اي المتعلق في الحديث المذكور
عدم قتله اي ذي عهد بكافر وان شركه اي المعطوف مع المعطوف عليه النحاة ولم يأخذوا القيد
اي قيد العامل فيه اي في جانب المعطوف لكن هذا اي اخذ القيد في المعطوف وتشريكه مع المعطوف عليه
فيه ايضا حق هو لازمهم اي النحاة فان العامل مقيد بالعرض لان فرض الكلام في العامل المقيد فتشريك
اي الثاني للاول فيه اي في العامل المقيد توجب تقييده اي الثاني مثله اي الاول واما بكونها ذلك حاصلا بمنفصل
اي بامر منفصل عن اللفظ شرعي اي بمقتضى الشرع هو اي ذلك المنفصل الشرعي لزوم عدم قتل الذمي
بمسلم لولاه اي تشركه المعطوف مع المعطوف عليه في المتعلق المذكور ثم هو اي الكافر في جانب
المعطوف مخصوص بالحربي لقتله اي ذي العهد بالذمي اجماعا فانتفى اللازم وهو عمومه في
فينتفي الملزوم وهو عموم الاول فلا يحمل على عموم قتل المسلم بكافر مطلقا بل بكافر حربي وقيل قال الامام الرازي
والبيضاوي وغيرهما تخصيص المعطوف يوجب اي التخصيص بذلك الحربي في المعطوف عليه عندهم اي الحنفية
وهذا القول لازم للاول اي للقول الاول الذي قاله الآمدي لان تخصيصه اي المعطوف نفي عمومه
وهو اي نفي عمومه انتفاء اللازم في القول الاول يعني عموم المعطوف لان قول الآمدي عموم المعطوف
عليه يستلزم عموم المعطوف حاصله ان عموم المعطوف لازم وعموم المعطوف عليه ملزوم فلو لم تخصص
المعطوف عليه عند تخصيص المعطوف لكان المعطوف عليه عاما والمعطوف خاصا ولزم انتفاء اللازم
ونفي اللازم وهو عموم المعطوف ملزوم لنفي الملزوم وهو عموم المعطوف عليه واذا كان انتفاء عموم
المعطوف مستلزما لانتفاء عموم المعطوف عليه يثبت قولنا تخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه
وقد يقال في تقرير هذا التخصيص الثاني بوجه يستلزم تخصيص الاول بما خص به الثاني ولا شك انه اي
تخصيص الثاني بالحربي مراد لما عرفت فالاول كذلك فيصير الحديث دليلا للحنفية على قتل المسلم بالذمي لانه
صار المعنى لا يقتل المسلم بحربي ولا يقتل ذمي بحربي ويلزم ان يقتل المسلم بغير حربي ويدخل في غير
الحربي الذمي ثم رده بقوله وهذا انما يتم لو قالوا اي الحنفية بمفهوم المخالفة ثم لم يجز ارادة الزام على القائل به
وقيل عليه اي تخصيص الاول يستلزم تخصيص الثاني غير انه اي هذا القول لا يصح مبنى الفرع المذكور لعدم دليل التخصيص

في الاول نعم لا تلازم بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة العموم والخصوص فقد يعمان اي المعطوف والمعطوف عليه
وقد يعم احدهما لا الآخر وكون العطف للتشريك يصدق اذا شركت بعض افراد المعطوف في المقيد المتعلق بكل
افراد الاول وتباينت شركت باعتبار تعدد ذلك البعض فظهر مما تبين من ان الحديث وان لم يدل
على قتل المسلم بالذمي لا دلالة له على عدم قتله به ان الحديث المذكور لا يعارض آيات القصاص العامة كقوله
ان النفس بالنفس مما يدل على ان كل قاتل يقتص منه سواء كان مقتوله مسلما او كافرا الا ما استثناه الاجماع
بل صار من ضروريات الدين من عدم قتل المسلم بالحربي واشار اليه بقوله وان خص منها اي من عموم تلك الآيات
الحربي للتخصيص بلفظ كافر الاول في الحديث المذكور بالحربي تعليل لعدم المعارضة والمتفقون من الحنفية
على ان المراد بالكافر المذكور في الحديث الحربي المستأمن لا الحربي مطلقا المفيد قوله لا يقتل مسلم بكافر
او غيره اي غير المستأمن من الحربي اجماع فيه عدم قتل المسلم به بالضرورة من الدين كالصلوة اي كما عرف بالضرورة
فرضية الصلوة فان قلت يلزم عدم الفائدة على تقدير ارادة الحربي مطلقا اذ يحصل الفائدة
باعتبار بعض افراده وهو المستأمن قلت لا تكفي لعدم الفائدة باعتبار الاكثر محذورا
فلا يقتل المستأمن بالذمي كما لا يقتل المسلم بالحربي به لما من وجوب تقديره بكافر في المعطوف وعدم
امكان حمله على العموم لان عدم قتل ذي العهد بالذمي مخالف لآيات القصاص فيكون بغير المستأمن
غير مفيد لما مر والذي في هذه المسئلة من مباحث العموم كون العطف على عام والعامل اي العامل ذلك العام
متعلق عام قوله العامل الى هنا صفة عام يوجب تقدير لفظه اي لفظ المتعلق العام في المعطوف وقوله يوجب خبر الكون
ثم لخص احدهما سواء كان المعطوف او المعطوف عليه بخصوص الآخر والا اي وان لم يخص احدهما بخصوص الآخر
فيختلف العامل وفيه اي في لزوم اختلافه ما سمعت يشير الى قوله نعم لا تلازم الخ مسئلة الجواب على السؤال
حال كونه غير المستقل بان لا يفيد بدون السؤال كنعم ولا يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي
الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص ايضا اتفاقا قال المحقق التفتازاني في حاشيته على شرح
العضدي ظاهر الكلام انه لا نزاع في كونه تابعا للسؤال في العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز
الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل هل يجوز في الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا
ان صريح كلام الآمدي والشارح وبه يشعر عبارة المتن ان الاتفاق انما هو في العموم واما في الخصوص
فخلاف الشافعي حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضي به الجواب لكل احد بعيد نظرا الى ان ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم واليه اشار بقوله وقد يعم الجواب
في المخصوص عند الشافعي لترك الاستفصال يعني ان الراوي لما ترك التفصيل ولم يقيد الجواب ببعض
الاحوال مع احتمال كونه مقيدا به وحكى الواقعة من غير تفصيل علم انه اثر العموم من الشارع والا لكان
يجب عليه التفصيل وقيل انما ذكر الشافعي ذلك فيما اذا كان الجواب مستقلا والكل الاول وهو كون غير المستقل
تابعا للسؤال في الخصوص ولا ينفي لزوم العموم في الجواب لتركه اي الاستفصال ان قال به قائل الا العموم
في الاحوال والاوقات او المراد عموم المكلفين اي لكن النزاع في ان المراد عموم الجواب للمكلفين او خصوصه ببعضهم
والقطع انه اي العموم للمكلفين ان ثبت نحو نعم جوابا لقول السائل ايحل لي كذا فبقياس اي فثبوته بالقياس
لهم عليه لاشتراكهم في العلة او بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا من نعم فقط واما الجواب المستقل العام الوارد
على سبب خاص فللعموم عند الاكثر والمراد بالمستقل الوافي بالمقصود مع قطع النظر عن السبب سواء كان
سؤالا كما روى احمد والترمذي قيل يا رسول الله انتوضأ من بير بضاعة وهي بير تلقى فيها الحيض والنتن

ولحم الكلاب فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء او جاءت هلا لو شاهد من شاة ميتة فقال ايما اهاب
دبغ فقد طهر خلافا للشافعي على ما نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقال الاسنوي نص الامام في الام
على ان السبب لا يصنع شيئا الا انه لا يصنعه الا لفظ لان التمسك في اثبات العموم والخصوص انما يكون
باللفظ وهو اي لفظ الاجوبة المتنازع فيها عام ولا مانع من حملها على مقتضاها وخصوص السبب
لا يقتضي اخراج غيره اي غير السبب عن دائرة تناول اللفظ وتمسك الصحابة عطف على ان التمسك الخ ومن بعدهم
من المجتهدين في جميع الاعصار بها اي بالاجوبة العامة الواردة على سبب خاص كآية السرقة وهي واردة في سرقة رداء
صفوان بن امية او في سرقة المجن على اختلاف الرواية وذكر بعض الحفاظ انها نزلت في ابن
أبيرق سارق الدرع وقطع سارق رداء صفوان بعد فتح مكة وصفوان اسلم بعد الفتح
وآية الظهار في سلمة بن صخر البياضي وتعقب بانها نزلت في اوس بن صامت وزوجته وآية
اللعان في هلال بن امية او عويمر وكلاهما في الصحيحين وغيرهما ولا شك في عموم هذه الاحكام
مع خصوص اسبابها قالوا اي المانعون لعمومها لو كان الجواب عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد
من عموم الجواب كغيره من افراده لتساويهما في العموم واجيب بمنع الملازمة بانه اي تخصيص السبب
بالاجتهاد خص من جواز التخصيص للقطع بدخوله اي دخول السبب في ارادة المتكلم والا اي وان لم
يكن داخلا فيها لم يكن الجواب جوابا له واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم اي لا نم عدم جواز تخصيص السبب
بالاجتهاد فان ابا حنيفة اخرج ولد الامة الموطوءة من عموم قوله عليه الصلوة والسلام الولد للفراش
فلم يثبت نسبه منه الا بدعواه مع وروده اي النص المذكور في ولد وليدة زمعة وكانت امة
موطوءة له على ما في الصحيحين وغيرهما عن عائشة قالت كان عتبة بن ابي وقاص عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص
ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال ابن اخي عهد الي فيه فقام
عبد بن زمعة فقال اخي وابن ابي ولد على فراشه فتساوقا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة
احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله تعالى وليس هذا الجواب بشيء فان السبب الخاص ولد
زمعة ولم يخرجه ابو حنيفة من الولد للفراش وانما اخرج مطلق ولد الامة الموطوءة والياء في قوله
فالمخرج نوع السبب اي المخرج من عموم عام يندرج تحته السبب المذكور لكنه اخرج السبب المذكور من عموم
هذا النوع المخرج والياء في قوله مخصوصات اي من النوع المذكور السبب الخاص اي الامة والتحقيق انه
اي ابا حنيفة لم يخرج نوعه ايضا لانها اي الام ما لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده اي ابي حنيفة فان الامة
الموطوءة التي لم يثبت نسب ولدها بمجرد عوق السيد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول
فالفراش المنكوحة وهي الفراش القوي يثبت فيه النسب بمجرد الولادة ولا ينتفي الا باللعان
وام الولد وهي فراش ضعيف فما لم يكن حاملا فيجوز تزويجها وفراش متوسط ان كانت حاملا
فيمتنع تزويجها ويثبت نسب ولدها بلا دعوة وينتفي بمجرد نفيه في الى النبي قال ره وهذا الوجه
من قوله القوي المنكوحة والمتوسط ام الولد والضعيف الامة الموطوءة واطلاق الفراش على وليدة
زمعة في قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش بعد قول عبد بن زمعة ولد على فراش ابي لا يستلزم كونها الامة
مطلق اذ الشان لجواز كونها اي وليدة زمعة كانت ام ولد ذكر كانت بعد كونها لئلا يتوهم كونها ام ولد
باعتبار هذا الولد المتنازع فيه وقد قيل به اي بكونها كانت ام ولده ودل عليه لفظ وليدة فانها

فيه

فعيلة بمعنى فاعلة على انه منع انه صلى الله عليه وسلم اثبت نسبه لقوله صلى الله عليه وسلم هو لك اي ميراث
من ابيك لانه لم يقل هو اخوك كما في رواية هو اخوك فعارض به وهي ارجح لشهرتها وقوله احتجبي منه
يا سودة اذ لو كان اخا لها شرعا لم يجب احتجابها ويرده رواية احمد واما انت فاحتجبي منه فانه ليس
باخ قالوا لو عم الجواب السبب وغيره كان نقل الصحابة السبب بلا فائدة اذ لا فائدة له سوى التخصيص
وهو اي نقلهم بلا فائدة بعيد اجيب بان فوائده اي السبب المنع تخصيصه من عموم الجواب بالاجتهاد اي فائدة
ونفس معرفة الاسباب يتحرز عن الاغاليط فائدة جليلة ايضا في القاموس الغلط محركة ان تعيى بالشيء فلا تعرف
وجه الصواب فيه هذا والتعليل بالاحتراز عنها لم يذكر في الشرح العضدي وكانه اراد به ان الراوي قد يحمل
اللفظ على غير ما اريد به ره وهذا غلط منه وبيان السبب يرفع ذلك الاحتمال قالوا لو قال لا اتغدى جوابا
تغد عندي لم يعم قوله لا اتغدى كل تغد بل نزل على التغدي عنده اذ لم يعد كاذبا بتغديه عند غيره اجيب بان
تخصيصه بعرف فيه في الشرح العضدي الجواب خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع
لا يقدح في الدليل ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع انتهى يعني ان دليلنا وهو ان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب
عام خص منه مثل الصورة المذكورة لما عرف فيه من ارادة الخصوص في عرف المحاورات والاظهر ان المعنى
تخصيص مثل جواب المذكور اعني لا اتغدى بالتغدي عند السائل وقال ره في عموم مثله ايضا حتى لو كان حالفا
على ذلك حنث عنده ولو زاد اليوم لم يحنث عند الثلث فهو ايضا ان يتغدى عنده وعنده ما حنث لظهور ارادة
الابتداء لا الجواب قالوا لو عم الجواب السبب المسئول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا لانه خاص والجواب عام وهذا
لا يليق بالشارع قلنا بل طابق السوال ببيان حكم وزاد عليه ببيان حكم نظايره ايضا قالوا لو عم اي لو حكم بعموم
الجواب المسئول عنه وغيره كان الحكم بعمومه تحكما باحد مجازات محتملة اي السبب حمله على احد معان مجازية
متساوية الاقدام في الاحتمال وهو ترجيح بلا مرجح ثم بين تلك المعاني المجازية بقوله نصوصيته على السبب فقط
او مع الكل او البعض فالمفهوم المراد بدل من مجازات بدل البعض في الشرح العضدي بيان الملازم
ان ظهوره في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب حيث نادى لها بخصوصها بعد ان لم يكن
فصار مصروفا عما وضع له الى غير ما وضع له والسبب خاص مع سائر الخصوصيات ومع بعضها مجازات
له فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما وقال المحقق التفتازاني ان ظهور اللفظ
في العموم عبارة عن تساوي نسبته الى جميع ما تناوله من غير نص ولا للبعض بخصوصه قلنا انه مجاز
اصلا لانه اي المجاز انما يتحقق باستعماله في المعنى الذي لم يوضع اللفظ له لا بكيفية الدلالة بعد الحقوق المجاز
بمجرد كون دلالته على البعض اظهر لوروده فيه من غير المستعمل فيه وعدم استعمال اللفظ العام
في الكل فرده السببي وغيره فهو حقيقة في العموم وايضا يمنع نصوصيته اي اللفظ العام بالنسبة الى السبب بل شمول لم
السبب كغيره من الافراد وانما ثبت بخارج عن اللفظ وهو لزوم انتفاء الجواب القطع بعدم خروجه
اي الفرد السببي من الحكم ولا يكفي ان الخارج حينئذ اي حين كونه سببا للقطع بعدم خروجه محقق
للنصوصية لانها اي النصوصية ابدا لا يكون من ذات اللفظ الا ان كان اي اللفظ علما ان لم يجوز بها اي بالاعلام
فان يجوز بها فيجوز بها انما يكون نصوصيتها بخارج البحث الرابع الاتفاق على
اطلاق قطعي الدلالة على الخاص وقع ويحتمل ان يكون البحث الرابع مبتداء خبره الاتفاق الخ
لعلم لم يتفق المتفقون على ان الخاص قطعي الدلالة مع كونه احتمل في بادية المراد والظهر لعموم بتصريح الائمة
بذلك وانما هو ينتهم من اطلاقاتهم وعلى احتماله اي الخاص المجاز اي يجوز ان يراد به غير ما وضع له

ويلزمه اي الاتفاق على احتماله المجاز الاتفاق على عدم القطع بنفي القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي له لان
القطع بنفيها يستلزم القطع بعدم احتمال المجاز لامتناع المجاز بدون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ويلزم
الاتفاق الثاني بعد الاتفاق الاول ان هذا القطع المتعلق بدلالة الخاص لا ينافي الاحتمال مطلقا كما يعتبر في
العقايد بل ينافي الاحتمال الناشي عن دليل كما هو مصطلح الفقهاء واختلف في اطلاقه اي اطلاق لفظ
قطع الدلالة على العام فالاكثر من الفقهاء والمتكلمين على نفيه اي نفي الاطلاق عليه واكثر الحنفية من جمهور
العراقيين وعامة المتاخرين قالوا انعم يطلق عليه بل ذكر عبد القاهر البغدادي من المحدثين ان مذهب ابي حنيفة
واصحابه وقواه فخر الاسلام كذا ذكره الشارح وابو منصور الماتريدي وجماعة وهم مشايخ سمرقند
كالاكثر قالوا لا يطلق عليه لكثرة ارادة بعضه اي بعض العام من العام عند اطلاقه سواء سمي
كون بعضه مرادا تخصيصا اصطلاحا او لا والكثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد حتى اشتهر بين العلماء وقولهم
ما من عام الا وقد خص وهذا العام يعني ما من عام الا خص مما خص بنحو والله بكل شيء عليم اذ لم يخرج
من كمال احاطته شيء فاخص وكذا له ما في السموات وما في الارض في ملكه مما لا يحصى يعني نحو ما ذكر واقع في موارد
كثيرة لا تعد ولا تحصى ومثله اي مثل وجود هذه الكثرة من التخصيصات في العمومات يورث الاحتمال في
العام المعين اي في خصوص كل عام فيصير كون المراد جميع الافراد ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه
كما فعله صدر الشريعة لانه اي تخصيصه عند الحنفية انما يكون بمستقل مقارن وهو اي المستقل
المقارن قليل فلا كثرة لتخصيص العام لانهم اي الاكثر لم يمنعوا اتفاقا اي التخصيص على المستقل
المقارن بل يجيزونه بغيره ولو سلم اقتصاره فالمؤثر في ظنيته اي ظنية العام من حيث الدلالة على العموم
كثرة ارادة البعض فقط لا مع اعتبار تسميته تخصيصا في الاصطلاح اذ لا دخل للتسمية في هذا المعنى
قالوا اي القطعيون وضع العام لمسمى فالقطع حاصل بلزومه اي المسمى له عند الاطلاق
فان قيل ان اريد بلزومه لزوم تناوله اي تناول اللفظ من حيث الدلالة اللازمة للوضع
فسلم ولا يفيد لان الكلام في ارادة العموم من غير تخصيص والتناول بالمعنى المذكور حاصل في صورة
التخصيص ايضا او اريد لزوم ارادته اي المسمى فممنوع اذ تجويز ارادة البعض قائم فيمنع
تجويزها القطع وان كان احتمالا مرجوحا قيل المراد بالقطع بلزوم ارادته ما اي قطع كقطعية الخاص
وهو الذي لم يبق احتمال ناشئ عن الدليل لا ما ينفي احتماله اي العام اصلا لتحققه اي الاحتمال في الجملة
في الخاص مع قطعيته اتفاقا فحقيقة الخلاف في قطعية العام انه اي العام كالخاص في افادة العلم او حطه
رتبة منه فيها فلا يبعد الاستدلال على قطعيته الى م بانه لو جاز ارادة بعضه بلا قرينة كان
الخطاب به تلبيسا للاشتباه بين العموم والخصوص وتكليفا بغير المقدور لانه ليس في الوسع
الوقوف على الارادة الباطنة بلزوم مثله اي مثل ما ذكر من التلبيس والتكليف في الخاص لنحو مطلق
الاحتمال وجواز ارادة غير مسماه مجازا ثم ان الملازمة بين جواز ارادة البعض وحصول التلبيس والتكليف
المذكور ممنوعة باعتبار كل من الامرين اما الاول اي منعها باعتبار التلبيس في اطلاق العام
فلان المعرض والمراد بنفي العرض في قولنا ثبت احتمال الخصوص عند اطلاق العام بلا قرينة
خفاؤها اي القرينة لا نفيها كما نقول يجوز ان المتكلم اراد به البعض ونصب قرينة خفيت علينا
ولا تلبيس بعد نصبها واما الثاني وهو منعها باعتبار التكليف بغير المقدور فانما يلزم ذلك لو كلف
بالعمل بالمراد بالعام لكنه لم يكلف بل بما ظهر من اللفظ عند المجتهد مرادا كان في نفس الامر او لا

قليلة مستفادة من مرادهم

والاستدلال على ظنية العام بكثرة الاحتمال في العام اذ فيه اي في العام ما في الخاص من احتمال المجاز مع احتمال
ارادة البعض منه فوقع كما ذكر صدر الشريعة بان كون حقيقة انما يعينان مجازيان واحدا ان لا خفي
اي الحقيقة اذ في معنى واحد لا يحتمل اي صاحب المعنيين غيره اي غير رتبة صاحب معنى واحد لان ذا اثبت كل منهما
اي مما له مجازان وما له مجاز واحد حال اطلاقه احتمالي مجاز واحد فقط وبالتفاوت بين ذي المجاز
الواحد في الدلالة على المعنى الحقيقي حيث لا قرينة للمجاز وفيه ما فيه قلنا نحن معشر الظنيين حين الاختلاف
بيننا وبينكم الى انه اي العام كالخاص فيما ذكر او دونه فالمرجح الخاص على العام بقوة احتمال العام
ارادة البعض لتلك الكثرة اي كثرة ارادة البعض عند اطلاق العام وندرة ما في الخاص من ارادة
المجاز لندرة ارادة كتابة بيد يزيد في جاء زيد فقصد التحقيق ان اطلاق القطعية على دلالة الخاص لعدم
اعتبار ذلك الاحتمال لندرته فيه بخلاف العام لما عرفت قولهم اي القطعيين لا عبرة به اي باحتمال التخصيص
في العام اذ لم ينشأ ذلك الاحتمال عن دليل قلنا بل نشأ عنه اي عن دليل وهو ان الدليل
غلبة وقوعه اي التخصيص في العام المطلق فوجب علة الوقوع في المطلق الظني في العام المعين لان كون
هذا المعين على وفق اكثر افراد المطلق ان لم يكن احتمالا راجحا لعدم ظهور القرينة فلا اقل من
ان يكون احتمالا مرجوحا لا احتمالا ضعيفا لعدم القرينة الحنفية على ما سبق وليس هو ما يلحق بالعدم
كالندرة وان اريد بالدليل في لم ينشأ عن دليل دليل ارادة البعض في العام المعين خرج هذا المراد
عن محل النزاع وهو اي محله ظنية ارادة الكل او قطعيتها الى القطع بارادة البعض متعلق بخرج وما
بينهما اعتراض لانه اذا تحقق دليل ارادة البعض صارت قطعية والجواب اي جواب القطعيين عن
ظنية منع تجويز ارادة البعض بلا مخصص مقارن مستقل لاستلزامه اي هذا التجويز ما سبق ذكره
في اشتراط مقارنة التخصيص من الايقاع في الكذب او طلب الجهل المركب ومثله اي مثل هذا الجواب يقال
في الخاص عن ظنيته نظرا الى احتمال المجاز وقولهم اي القطعيين حينئذ اي حين منع تجويز ارادة
البعض بلا قرينة لما ذكر يحتمل العام المجاز ما دل اي يحتمله من حيث هو عام مع قطع النظر عن عدم القرينة
اما العام الواقع في الاستعمال من حيث هو واقع في الاستعمال فلا يحتمل غيره اي غير مسماه الا
بقرينة لفظية عند السامع فتجب تلك القرينة غيره اي غير مسماه وحينئذ اي وحين كان الحال في
احتمال العام للمجاز هذا التفصيل فكون الاتفاق على عدم القطع بنفي القرينة الصارفة عن
الحقيقي الى المجاز في الخاص ممنوع بل اذا لم تظهر القرينة قطع بنفيها لما سمعت في العام من ان الواقع
في الاستعمال لا يحتمل بل ذلك في الخاص اولى وعدم احتماله فيه مستلزم للقطع بنفيها وثمرة اي ثمرة
الخلاف في ان العام اخطر بين الخاص اقوى بتقدمه عند المعارضة في الدلالة ومثله تظهر
في المعارضة بينهما ووجوب نسخ المتاخر منها المتقدم فالقائل بكون الخاص اقوى يقدمه عند
المعارضة ولم يجوز نسخ الخاص به ومن يسوي بينهما لا يقدم احدهما عند التعارض الا بمرجح ويجوز نسخ
كل منهما بالآخر ولذا اي لعدم وجود المرجح نسخ طهارة بول ما يؤكل المستفادة مما عن انس ان رهطا من عكل
او قال عرينة قدموا فاجتووا المدينة فامر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وامرهم ان يشربوا من ابوالها
والبانها متفق عليه لان النجس يحرم التداوي به وهو اي النص المفيد طهارته خاص باستنزهوا
البول عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
رواه الحاكم وقال على شرطهما ولا اعرف له علة وهو عام وهذا اذا كان متاخرا عن حديث العرنيين

كونه كذلك

ما يحفظ

ثم قيل او رجح حديث الاستبراء بعد المعارضة للاحتياط في العمل بالجزم ان لم يعلم تاخره
واما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث والتفحص عن المخصص الى القطع او غلبة الظن بعدمه اتفاق
خبر المبتدا اي يجب بعد ما ذكر ان يعتقد عمومه اجماعا لا بعد وجوب العمل بما لم يعتقده يعني ان العمل
بالعموم بعد ذلك امر مقرر و بعد ان يجب العمل بشرط لم يعتقده اعتقادا مطابقا له اي للعمل يعني كما
ان ذلك الشيء يتعلق به عمل بصيغة العموم كذلك يجب ان يتعلق به اعتقاده بصيغة العموم وفسر الشارح
قوله لم يعتقده اي الاعتقاد ولا معنى له اذ لا يمكن ان يعتقد الانسان شيئا لا يكون مطابقا لاعتقاده
اما وجوب اعتقاد العموم قبله اي البحث عن المخصص فما تقدم في مسئلة نقل الاجماع على منع التمسك بالعموم
قبل البحث عن المخصص من حمل كلام الصيرفي اي مما حمل عليه كلامه وهو وجوب العمل بالعام قبل البحث
عنه وجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر تغير والا استمر لبعد ما نقل كلام امام الحرمين فيه
من انه ليس من مباحث العقلاء يفيد خبر الموصول انه كذلك اي مثل وجوب اعتقاد العموم بعد البحث عنه
والشارح فسر قوله كذلك بكونه متفقا عليه ايضا ولا يخفى عليك ان ما تقدم لا يفيد الا اصل الوجوب
لا كونه متفقا عليه والنظر يقتضي ان يقال اذ توقف وجوب العمل على البحث توقف اعتقاده اي العموم
على البحث لانه كما لا يطالب بالعمل بما ليس بمعلوم كذلك لا يطالب باعتقاد ما ليس بمعلوم
اذ كل منهما تكليف بما ليس في الوسع وزعم الشارح ان ظاهر كلام مشايخنا يوافق حمل الطرفي عليه كلام
والوجه ما ذكره المص فيجب حمل كلامهم عليه وقول محمد في الزيادات فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم
اوصى مفصولا بفصه لآخر ان الفص بينهما والحلقة للاول خاصة من باب الخاص لا العام لان التعبير
اما بخاتم او هذا الخاتم او نحوه والفص منه كجزء من الانسان ولا شك ان الانسان لا يكون
عاما باعتبار اجزائه فكذا الخاتم غير انه اي الخاتم نظير للعام في انه يشمل الفص كشمول العام
ما يتناوله لو اطلق عليه توسعا وخالفه اي محمدا ابو يوسف فجعله اي الفص للثاني كما في الهداية
والايضاح والمنظومة وغالب شروح الزيادات وظاهر التقويم واصول فخر الاسلام ان
قول محمد قول الكل فيحمل على ان لابي يوسف فيه روايتين كذا ذكره الشارح واتفقوا على انه
لا خلاف في ان الحلقة للاول والفص للثاني اذا كان موصولا قطعا عن ابي يوسف ان الوصية
لا تلزمه شيئا في حيوته والكلام الثاني بيان المراد من الاول فالموصول والمفصول فيه سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لآخر ووجه الظاهر ان اسم الخاتم يتناولهما
حال انه مركب منهما فالكلام الثاني تخصيص وهو انما يصح موصولا واذا كان مفصولا يعارض الاول
وهما سيان في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما وليس الثاني رجوعا عن الاول لان اللفظ لا ينبئ عنه
فصار كما لو اوصى بعين لانسان ثم اوصى بها لآخر البحث الخامس يرد على العام
التخصيص فاكثر الحنفية عندهم التخصيص بيان انه اي العام اريد به بعضه بمستقل وهو ما كان مستقلا
بنفسه غير متعلق بصدر الكلام احترز به عن نحو الاستثناء والصفة مقارن اي موصول بالعام
اي مذكور عقبه فسر به لئلا يتوهم ارادة المعية من المقارنة فان قلت هذا غير متصور قلت
يتصور في فعله صلى الله عليه وسلم مع قوله وانما اشترط المقارنة في المخصص الاول فان تراخى
البيان المذكور عن العام فناسخ لا في المخصص الثاني وما بعده والوجه ان الثاني اذا تراخى فنحو
ناسخ ايضا في المقارنة شرط فيه ايضا الا القياس استثناء من فعله فان تراخى فناسخ فانه

بيان لا يتصور ناسخيته وان تراخى يجب الظاهر اذ لا يتصور تراخيه يجب الحقيقة وباعتبار
وضع الشارع لعموم علة الموجودة في المنصوص عليه للمقيس المدرج لمشاركة المقيس عليه
في الحكم وان خفي ذلك قبل الاجتهاد فعلى ما ذكر لا يجوز التخصيص بالمخصص الثاني المتاخر ولا
نسخ وعلى ما ذكر المص يجب لا يجوز لانه ناسخ وصرح المحققون بان تفرع عدم جواز ذكر بعض
المخصصات دون بعض على منع تاخير المخصص ضروري فان على منع تاخيره لزوم النسخ بتاخير المنسخ
فتبين منه انه اذا كان للعام عدة مخصصات وجب ذكر الكل ولم يجز ذكر بعضها دون بعض فانه لا لو
ان يذكر المتروك ثانيا مفصولا فيلزم النسخ وهذا يدل على ما ذكره المص من ان تراخي المخصص الثاني ايضا
يوجب النسخ كما لا يخفى او جهل تراخيه كما جهل مقارنته معطوف على قوله تراخى فحكم التعارض كرجل بين العام
وما جهل تراخيه في القدر الذي اختلف فيه الحكم كترجيح المانع منهما اي المحرم على المبيح والا اي وان لم
يثبت الترجيح فالحكم الوقف كما في البديع او التساقط كما في اصول ابن الحاجب وحاصلهما واحد ووجب
نسخ الخاص بالعام المتاخر عنه كعكسه وبه قال القاضي وامام الحرمين وفي البديع جعل هذا قول العراقيين
من الحنفية ثم قال والشافعي والقاضي ابو زيد وجمع من مشايخنا الخاص مبين مطلقا يعني سواء كان
الخاص متقدما او متاخرا او مجهولا او وردا معا والشافعية قال الشارح اي اكثرهم وبعض الحنفية قالوا
التخصيص قصر العام على بعض مسماه وقيل على بعض مسمياته كما في اصول ابن الحاجب والبديع بناء
على ارادة اجزاء مسماه تنزيلا لاجزائه منزلة مسميات له اذ لا مسميات للفظ الواحد غير ان ما يتناوله العام
المستغرق لما يصلح له اجزائه وهو اي كون المراد بهذا التحقيق اسلفناه في الكلام على تعريف العام من
ان دلالته اي العام على الافراد بتضمنه او على ارادة الاحاد المشتركة في المشترك بكسر الراء في الاول وفتحها
في الثاني وهو المعنى الكلي الذي يصدق على كل واحد من تلك الاحاد وهي جزئيات له كما مشى عليه الفاضل
الابهري واضافة المستجاب اليه اي العام حينئذ اي حين يكون المراد بهذا بعموم نسبة لان المتبادر من
الاضافة المذكورة ان يكون مسمى للفظ العام ولا يصح ذلك لان افراد الكلي لا يكون مسمى اللفظ
الموضوع له فلا بد من صرفها عن تلك النسبة الخاصة الى نسبة عامة وهي ملاحظة كونها مسميات في الجملة
لا بالنظر الى اللفظ العام واليه اشار بقوله فانها اي تلك الاحاد مسميات في نفس الامر لا باعتبار الاسم اي المسمى
بلفظ العام وهذا التعريف يصدق على القصر الكائن في العام المراد به الخصوص ابتداء وهو ليس بمراد بحكم
لا صحة ولا تاولا والمخصوص عمومه مراد تناولا لا احكاما ويطلق العام اي في تعريف التخصيص حقيقة لانه اي التخصيص حكم
على المستغرق بانه اريد منه البعض بوصف يشعر ما ذكره المحقق التفتازاني في ان المراد به ما هو عام
على تقدير عدم المخصص فان قلت انكم اعتبرتم المقارنة في المخصص فلا يمكن ارادة الاستغراق لا يحصل له
مع وجود ما يدل على خروج البعض قلت عام بحسب التناول ومقتضى الوضع فقد سامح
ارادة البعض بعد ارادة الكل وقد عرفت ان المراد من المقارنة ان يكون موصولا به ...
استعمل في العموم من غير ان يحكم عليه من حيث العموم كما في الاستثناء واليه اشار بقوله على المستغرق ...
فتدبر فيخرج البعض مطلقا سواء كان متصلا او لا من عقل او حس او لفظ او عادة مخصص على هذا الاصطلاح
ويقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا اي عاما كان او غيره على بعض مسماه فيتحقق في خاص مستعمل في
بعض اجزاء مسماه ولا يخفى ما في لفظ قصر من القصور في اداء المقصود فلا يشبه النسخ بما اذ النسخ بعض
ما يتناوله العام والمراد بعدم نفيه اياه عدم اخراجه من التعريف واجاب الابهري بمنع وروده لان العام

اذا ورد عليه النسخ في البعض لم يكن مقصورا على بعض مسمياته حين اطلق بل اريد الكل اولا ثم رفع البعض او انتهى
حكمه بخلاف التخصيص فانه لم يرد بالعام حين اطلق الا البعض اما بحسب الحكم كما في الاستثناء واما بحسب الذات كما
في غيره انتهى وانت خبير بان قد لم اريد به الكل اولا ثم رفع افراد بورود البعض باعتبار الحالة التي
فانه بعد نسخ البعض لفظ مقصور على بعض افراد مسماه لانه بعد ذلك لم يبق ذلك البعض جزءا من العام
فتامل ومنعه اي التخصيص شذوذ بالعقل لانه اي التخصيص بالعقل لو صح لصحت ارادته اي ارادة
ما قضى العقل باخراجه من العام واللازم منتف اما الملازمة فلان الخارج بالعقل من مسمياته
واما انتفاء اللازم فلانه لا يصح لعاقل ارادة ما يأبى العقل ولكان التخصيص بالعقل متاخرا عن العام
ضرورة تاخر البيان عن المبين والعقل متقدم والتخصيص في رتبته ولصح النسخ اي كون العقل
ناسخا لانه بيان والنسخ قسم من البيان اجيب بمنع الملازمة في الكل بل اللازم في الاول دلالته اي لانه
انه لو صح التخصيص بالعقل صح لن يراد ما اخرجه العقل فان المخصص فرع العموم والعموم دلالة اللفظ على كل الافراد
لا فرع صحة ارادة الاستغراق وهي اي الدلالة المذكورة ثابتة بعد الاخراج فضلا عما قبل فان الدلالة على
ما وضع له اللفظ من لوازم الوضع والاخراج لا ينفي الوضع وفي الثاني اللازم تاخر بيانه اي بيان العقل لا ذاته
اي لا تاخر العقل نفسه وبيانه متاخر عن العام وفي الثالث عدم لزوم صحة النسخ من صحة التخصيص بالعقل
لعجز العقل عن درك المدة المقدرة للحكم فالعقل يصلح مخصصا لعدم عجزه عن معرفة عدم صلاحية
ما يخرجه للحكم المنسوب الى العام ولا يصلح ناسخا لعجزه عما ذكر والنسخ لا يتحقق بدونه وبالجملة لا تلازم
بين الصلاحيتين وما ذكره سند لمنع الملازمة واجيب عن الاول ايضا بان التخصيص للمفرد وهو
كل شيء مثلا في قوله تعالى خالق كل شيء ويصح ارادة الجميع اي جميع ما يطلق عليه لفظ شيء به
اي بالمفرد ولا محذور فيه اذا قطع النظر عن نسبة الخلق اليه الا انه اذا وقع كل شيء في التركيب
ونسب اليه ما يمتنع نسبته الى الكل اي الى كل افراده منعها اي منع العقل ارادة الكل وهو اي منع العقل
ارادته هو معنى تخصيص العقل ودفع الاول ايضا كما في الشرح العضدي بان التخصيص صحتها اي ارادة الكل
في التركيب ايضا لغة غير انه يكذب اي يصير التركيب كاذبا حينئذ لعدم مطابقته الواقع وهو اي وكذبه
غيرها اي غير صحة الارادة لغة ولا يخفى ان المراد من تخصيص العقل حكم العقل بارادة البعض لامتناع الحكم
في الكل في نفس الامر ممن يمتنع عليه الكذب فلم يصح ارادة الكل في التركيب لغة ايضا لاحتياج الحكم
لان اهل اللغة من حيث انه عاقل يمتنع ان يقصد ما يحيله العقل ولقائل ان يقول مقصود المحقق
صحتها في التركيب لغة في الجملة بالنظر الى نفس الكلام من غير ملاحظة حال المتكلم وغيره فيما اذا لم يكن
استحالة النسبة الى الكل بديهيا كما اذا قيل كل مفهوم يجتمع فيه النقيضان ويكفيه هذا القدر
لان المستدل مدعي السلب الكلي فالايجاب الجزئي يصلح سند المنع بطلان التالي وهو انتفاء صحة ارادة
ما قضى العقل باخراجه مطلقا فتدبر قالوا اي المانعون من التخصيص بالعقل تعارضا اي العام والعقل
فيتساقطان احترازا عن الترجيح بلا مرجح او يتقدم العام لان ادلة الاحكام النقل لا العقل قلنا
في ابطاله اي العقل ابطاله اي النقل لان دلالته اي النقل فرع حكمه اي العقل بها اي بدلالته فاذا حكم العقل
بانها اي دلالته على وجه كذا كالخصوص هنا لزم حكمه وهو المط وايضا يحتمل وبين المحتمل اذا عارضه ما لا يحتمل
وبين اي المحتمل هنا النقل لانه يحتمل غير ظاهره وهو الخصوص بخلاف العقل فانه قاطع فيتعين دليل النقل
بالتخصيص وذكر السبكي انه لا نزاع في ان ما يسمى مخصصا بالعقل خارج وانما النزاع في ان اللفظ

هل

هل يشمله فمن قال يشمله سماه تخصيصا ومن قال لا كما هو ظاهر كلام الشافعي لا يسميه تخصيصا ودعوى
الغزالي الاجماع على ان العقل مخصص محمول على ان ما يسمى مخصصا خارج ومنع التخصيص قوم آخرون مطلقا
اي سواء كان بالعقل او غيره لانه اي التخصيص كذب اشارة الى ما ذكر في نفي المجاز في الكتاب
والسنة من انه كذب لانه يصدق نفيه ورد حصر الحيوان المفترس في قولك رأيت اسدا فيكون اثباته
كذبا وكذلك هنا يصدق نفي التخصيص نظرا الى افادة العام من الاستغراق ثم اشار الى ما ذكر في الجواب
ثمة من ان الكذب انما يلزم اذا لم يرد به حقيقة لفظ الاسد لا الرجل الشجاع بقوله قلنا يرد في
التخصيص اذا كان العام مجازا او معنى قوله كذب انه مستلزم لكذب العام المقيد للاستغراق
قيل القائل المحقق التفتازاني لو زاد في الدليل بعد قوله كذب او بداء بالدال المهملة والمد وهو ظهور المصلحة بعد خفائها
ليشمل الانشاء والا اي وان لم يزد خص الامتناع الخبر لانه الذي يتاتى فيه الكذب وليس الامر كذلك
بل صرح بان الخلاف ليس الا في الخبر والمصرح الآمدي وغيره واعترض ابو اسحق قال الشارح والظاهر انه
الشيرازي الشافعي المشهور والاعتراض المنع والاصل فيه ان الطارق اذا اعترض فيه بناء او غيره
منع السابلة من سلوكه كذا في القاموس ولذا تعدى الى من اوهم كلامه انه اي الخلاف في الامر ايضا
واذا لم يكن الخلاف الا في الخبر فذكر الكذب كاف في الاستدلال والقاطع فيهما اي في هذه المسئلة
الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير للقطع بان ذاته تعالى وتقدس منزه عن المخلوقية والمقدورية
وكذلك المستحيل كاجتماع النقيضين فالتخصيص مقطوع به وقد مر ان المتكلم يدخل في عموم خطابه اذا
كان من افراد العام ونافي منع التراخي ان اطلاقه اي العام بلا مخرج افادة ارادة الكل اي مفيد ارادة
على الاستقلال المجاز او المجاز في الطرف مع عدمها اي عدم ارادة الكل في نفس الامر يلزم الاخبار الى
في الخبر وافادته في الانشاء لثبوت ما ليس بثابت صلة الافادة وصلة الاخبار محذوف وتقديره
المذكور وذلك كذب في الخبر وطلب للجهل المركب من المكلفين في الانشاء اما الكذب في الاخبار فظ
واما طلب الجهل المركب في الانشاء فلانه يجب عليهم ان يعتقدوا عموم ذلك المكلف به من حيث انه
تعلق به حكم الله وهو غير واقع في نفس الامر فالجهل باعتبار عدم علمهم بما هو مطلوب في نفس الامر
وهو المخصوص واما التركيب فلاعتقادهم ما هو خلاف نفس الامر وهذا الدليل بعينه يجري في المخصص الثاني وهلم جرا ما يحفظ
كالاول ومقتضى هذا الدليل وجوب وصل احد الامرين بالعام من البيان الاجمالي كقول ابي الحسين
او التفصيلي ثم يتاخر البيان التفصيلي في المخصص الاول اي الاجمالي اذا وقع الى وقت الحاجة اليه اي تمكن
الامتثال بعده اي البيان الاجمالي لانه اي البيان التفصيلي حينئذ اي حين كان الاجمالي موصولا بالعام
بيان المجمل وهو جائز التاخير الى وقت الحاجة الى الفعل كما هو المختار ولا يبعد ارادته بضمه بالاجماع
ضم الميم لا كما في الضمير المنصوب المتصل اي ارادة الحنفية وجوب وصل احد الامرين من البيان الاجمالي
والتفصيلي بالعام باشتراطهم مقارنة المخصص الاول للعام كهذا العام مراد بعضه بقول المخصص
وبه اي بلزوم احد الامرين ينتفي اللوازم الباطلة من الكذب وطلب الجهل المركب على تقدير
تراخي المخصص مطلقا والزام الآمدي وغيره الحنفية بناء على امتناع تاخير المخصص امتناع تاخير النسخ
بجامع ابهام المراد من العام قبل العلم بالمخصص وبمراد المنسوخ قبل العلم بالناسخ ولا يمتنع تاخير النسخ الجمل
اتفاقا ليس اي الزام لازما لان الجهل البسيط غير مذموم على الاطلاق ولذا طلب البسيط عند نزول المتشابه
فقلنا يجب اعتقاد حقيته اجمالا وترك طلب تأويله كما تقرر في موضعه بخلاف الجهل المركب فانه مذموم مطلقا

بلغ مقابلة على خط المؤلف رحمه الله

واللازم في تاخير بيان التخصيص طلب المجمل المركب فافترقا ولا تمكن من العمل المطابق لما في نفس الامر بالمنسوخ
في تاخير النسخ الى سماع الناسخ بخلاف تاخير المخصص فانه لا يتمكن ان يعمل بالعام من غير العلم بالمراد منه
قولهم اي المجوزين للتراخي كالشافعية لا يلزم من اطلاق العام بلا مخصص افادة ارادة الكل وما يترتب عليه
على ما مر بل انما يطلق ليفهم ارادة العموم حال كونه مشتملا على احتمال الخصوص اذا اريد المجموع من فهم
ارادة المجموع العموم مع تجويز التخصيص معنى الصيغة اي صيغة العام القائم مقام فاعل اريد المجموع باعتبار
مضمونها او لفظ المجموع ومعنى الصيغة حال عنه مبطل لان الصيغة لم توضع للمجموع قطعا لو اريد هو اي معنى الصيغة
الاول اي العموم وان اريد حينئذ ثابت بخارج اي بقرينة خارجة ككثرة تخصيص العمومات لزم ذلك الخارج وهو العام
في الخارج وان لم يرد تعقله اي العام وفي نسخ الشارح لزم ان يعينه اي هذا الاحتمال قرينة لازمة وان لم يلزم تعقله
وقوله لزم الخ جزاء الشرط على ما في شرح الترديد ولو لزم اي لزوم ذلك الخارج ممنوع لا دليل عليه الا ان
كان اي الحق وثبت الاظهر ان المعنى الا ان كان ذلك الخارج ما تقدم من غلبة التخصيص وهي ورد الحد
في بحث القطعية اي قطعية دلالة العام فانه ح يحصل له دليل وعلمت ادا اي انه تقدم انما يفيد عدم القطع بسبب
احتمال التخصيص في العام المجملة وقد سبق ان قولهم العام يحتمل المجاز معناه ان العام من حيث هو عام
مع قطع النظر عن عدم القرينة يحتمله واما اذا علم عدمها في العام المعين فلا يحتمله فلا يحتمل التخصيص
اذ التخصيص مجاز واليه اشار بقوله لان خصوص العام المستعمل فانه اذا كان مقرونا بالقرينة الصارفة
عن الحقيقة تعين المجاز وان لم يكن هناك قرينة كذا تعين الحقيقة فلا يحتمل التخصيص ولا المجاز قالوا
اي المجوزون للتراخي وقع التراخي فان واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن خصص به عموم قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فانه يعم اولات الاحمال
وغيرها فاولات الاحمال مع كونه متاخرا خصصه وتبين ان المراد به غير اولات الاحمال قلنا الاولى
وهي اولات الاحمال متاخرة في النزول عن الثانية بقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة ذكره محمد في الاصل ويؤيده ما في ابي داود والنسائي
وابن ماجه من شاء لاعنته لانزلت سورة النساء القصرى بعد اربعة اشهر وعشرا وفي البخاري
ما يفيد هذا فيكون اي المتاخر نسخا لما في البقرة لا تخصيصا وفي البخاري عن عثمان رضي الله عنه
ما يقرر النسخ المذكور وكذا والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بعد ولا تنكحوا المشركات
كما ذكره جماعة من المفسرين فاخراج الكتابيات نسخ وهذا مبني على كون اهل الكتاب من المشركين
وتاويله ان يقال ان منهم من قال ثالث ثلثة ونحو هذا او يقال المراد من المشرك الكافر وفيه ما فيه وكذا
بين السلب للقاتل مطلقا اي سواء نفل الامام ام لا اذا كان القاتل من اهل السهم كما هو قول
الشافعي واحمد او برأي الامام كما هو قول اصحابنا ومالك والسلب المقتول ثيابه وسلاحه ومركبه وما عليه
من الالة وما معه من مال بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية فيكون اختصاص
القاتل بالسلب نسخا وكله متراخ مخرج لبعض العام والباقي يكون ناسخا لذلك البعض لا مخصصا
قالوا ايضا قال تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ثم تراخي اخراج ابنه
كنعان بقوله يا نوح انه ليس من اهلك قلنا هو اي تراخي اخراج ابنه تراخي بيان المجمل لا تراخي تخصيص العام
لانه اي لفظ الاهل شائع في الغير كالزوجة والاتباع الموافقين قال تعالى فلما قضى موسى الاجل
وسار باهله الاية وبين تعالى بقوله ليس من اهلك [illegible] او جهو

اي هذا البيان المتاخر له لاستثناءه بمجهول منه اي من عموم اهلك وهو الا من سبق عليه القول منهم
فهو بيان مجمل ايضا على اصطلاح الشافعية وبعض الحنفية من بيان بعض المراد بالتخصيص الاجمالي
للعموم وقوله اي قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي ظن بانه عنى منها هذه الاية
اي طغيان الماء وغزارة فيضه من السماء والارض او ظن ايمانه مطلقا لانه لم يعلم كفره لانه كان
من المنافقين على ما قيل ويناسبه فلا تسألن ما ليس لك به علم وهذا على تقدير فهم ارادة المتبعين
من الاهل او ظن ارادة النسب بالاهل وانكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فعموم في معبود
الى طبين به وهم قريش وهو الاصنام كما ذكره السهيلي فلم يتناول عيسى والملائكة حتى يقال انه
اخر جوابه اخيرا بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فيكون حجة لجواز تراخي المخصص
واعتراض ابن الزبعرى بكسر الزاي المعجمة وفتح الموحدة وسكون المهملة وعن ابي عبيدة فتح الزاي واصل
الزبعرى الكثير الشعر في الراس والاذنين وقال الفراء السيء الخلق واسمه عبد الله كان من اعيان قريش
في الجاهلية وفحول الشعراء وكان يهاجر المسلمين ثم اسلم عام الفتح وحسن اسلامه وله اشعار يعتذر فيها
عما سبق مذكورة في السيرة لابن اسحاق جدل متعنت روى ابن عباس رضي الله عنهما انه جاء عبد الله
ابن الزبعرى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء
في النار مع الهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ولما ضرب ابن مريم
مثلا الى قوله خصمون وهذا حديث حسن وما قيل من انه صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل
فشيء لا يعرف له لا اصل له كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره وههنا روايات اخر طويناها وما ذكرنا
اصح قالوا فيه اي فيما ذكرنا ابطال القاطع بالمحتمل وهو ممتنع فتعين تخصيص العام به فان قلت كيف حكم
بقطعية الاول واحتمال الثاني مع اشتراكهما في العموم واحتمال التخصيص قلت لا حاجة فيه [illegible]
والثاني له صارف وهو الاول قلنا هذا اعني كونه محتملا مبني على ظنية دلالة العام وهو اي كونه ظني
الدلالة ممنوع بل هو قطعي الدلالة ايضا كما تقرر فهو ابطال القاطع بالقاطع ولا خلاف في جوازه ولو سلم
اي العام ظني الدلالة فلا مخصص في المتنازع فيه من كل وجه بل التخصيص بالاستقراء لا يكون الا بعام
خصوصه بالنسبة الى ما هو مخصص به يعني خصوصية المخصص لكونه شيئا اضافيا لما خصص به لا باعتبار
انه خاص اصطلاحا فيلزم عليكم ابطال القاطع بالمحتمل في القدر الذي اخرج من الاول كلا تقتلوا
النساء اي كما لو قال الشارع هذا مع قوله اقتلوا المشركين فان ذلك عام في نفسه خاص بالنسبة
الى الاية وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قتل النساء وما استدلوا به من اولات الاحمال
والمحصنات على تخصيص العام بالمخصص المتراخي على ما سبق ذكره معطوف على قوله لا تقتلوا فان
كلا منهما خاص بالنسبة فاللازم على تقدير التسليم ابطال ظني بظني لكون كل من المتقدم والمتاخر
عاما لا ابطال قطعي بقطعي كما زعمتم واما شرط الاستقلال في المخصص فلتغير دلالته اي لتغير دلالة العام
من القطع الى الظن فانه لو لم يكن مستقلا كالاستثناء وبدل البعض لا يتغير بل يبقى على قطعيته
فدل الكلام على ان المستقل مغير الى الظن وغير المستقل غير مغير ومنع كل منهما وقيل المخرج بعض
منه معين قابل للتعليل اذ لو كان مقترنا يغيره الى الظن مستقلا كان اولا واما المتراخي فغير المستقل
منه لا يعتبر والمستقل ناسخ ويلزم عدم التغير الى الظن للاحتياج اي لا يحتاج الى الشرط المذكور التراخي

بطريقة عند الحنفية كابي منصور ومن معه لان تلبيته دلالة العام موجودة بلا تغير ولا خلل في عدم
تغيره اي العام بالعقل اي بالمخصص العقلي من القطع الى الظن لخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع
الا ان يخرج العقل مجهولا فانه يبطل حجيته في الباقي لعدم تعينه بناء على مجهولية المخرج فضلا عن
القطع الى الظن وتفصيل المخرج لبعض افراد العام المتصل باقسامه يرتقي عددها الى خمسة الاول الشرط
وهو ما يتوقف عليه الوجود اي وجود الشيء بان لا يوجد بدون وجوده ولا دخل له في التاثير
والا فضاء فخرج جزء السبب لانه وان توقف عليه السبب لكن له دخل في الافضاء اليه وقد علم
بذلك خروج سبب الشيء بالنسبة اليه بالطريق الاولى وخرج العلة لانها وان توقف عليها الوجود
لكنها مؤثرة وقول الغزالي في تعريف الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد
المشروط عنده اي الشرط او رد عليه انه دوري لتوقف تعقل المشروط على الشرط لانه مشتق
منه ودفع دوره بارادة ما صدق عليه المشروط بلفظ اي الشيء الذي يضاف اليه الشرط ويقال انه شرط كذا
كذا وهو لا يتوقف في تعقله على تعقل الشرط وانما الموقوف على تعقله مفهوم المشروط ويرد عليه
اي على طرده جزء السبب المتحد لان المسبب لا يوجد بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده وهو ليس
بشرط وقيل ما يتوقف عليه تاثير المؤثر كالوضوء يتوقف عليه تاثير المؤثر قال المحقق التفتازاني
اذا قلت الوضوء شرط في الصلوة لم ترد انه يتوقف عليه تاثير الصلوة في الشيء بل تاثير الصلوة
وقال الظاهر يحتمل ان يقال انه شرط لتاثير الصلوة في الحكم وهو الصحة ويرد عليه اي على عكسه
الحيوة للعلم القديم فانها شرط التحقق كالتاثير لانه ليس للعلم تاثير اذ ليس هو صفة مؤثرة
اللهم الا ان يقال المراد تعريف شرط المؤثر لا الشرط مطلقا وهو اي الشرط عقلي كالحيوة للعلم
اذ العقل يحكم بان العلم لا يوجد بدون الحيوة وشرعي كالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم
بذلك ولما اللغوي وهو مثل قولك ان دخلت الدار في قولك ان دخلت الدار فانت طالق
فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان شرط والمعلق به جزاء فانما
هو العلامة لكونه دليلا على ظهور الحكم عند ظهوره والية اشار بقوله وتسميته كان رجاء فاكرمه
وان دخلت فطالق وتسميته بالشرط مع انه سبب حقيقي للثاني لصيرورته علامة على الثاني اي الجزاء واما
هذا الشرط فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره وفي الشرح العضدي ويستعمل شرط شبيه بالسبب
من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق لمسبب امر يتوقف عليه فاذا وجد ذلك الشرط
فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم
منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها وقد يتحد اي يكون الشرط امرا واحدا وقد يتعدد
الشرط جمعا اي يتعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ جمعا اي حال كون ذلك المتعدد المعنوي
يتوقف المشروط على اجتماع آحاده في التحقق وبدلا بان يتوقف على واحد من ذلك المتعدد
على سبيل البدلية فهذه ثلثة اقسام وكذا الجزاء يتحد ويتعدد جمعا وبدلا فهذه ثلثة اخرى
فهي اي جميع الاقسام الحاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة تسعة بلا توقف اي يتعدد بغير توقف التعدد
على تكرار الاداة اختلف الجواب لو دخلتا صديهما في قوله ان دخلتما الدار فانتما طالقان اي فانتما
طالقان ثم صور الاختلاف المذكور بقوله اتطلق الداخلة لكل دخولها اي لان المفهوم في العرف
من التعليق المذكور كون شرط طلاق كل منهما متحدا وهو دخولها في الدار من غير ان يشترط في طلاقهما

دخولها مع دخول الاخرى فكانه قال لكل منهما ان دخلت فانت طالق اولا يطلق واحدة منهما
حتى يدخلا كان الشرط دخولهما جميعا كما هو ظاهر اللفظ او تطلقان جميعا وان لم يدخل الاخرى لانه
اي دخولهما الذي هو الشرط متعدد بدلا فيتحقق بكل من الدخولين كما في تحقق الجزاء الذي هو طلاقهما
وهذا ثالث الاقوال وكوانت طالق ان دخلت ان دخلت شرط المقدم اي انت طالق معنى للقطع حتى
اي لانا نعلم قطعا ان قوله طالق المتقدم مقيد به اي بان دخلت ولا يعني بالشرط الا ما يتقيد به الحكم
وعند النحاة ان دخلت في هذا التعليق شرط لمحذوف ومقدم لفظ بالمقدم فلم يجزم المتقدم به
اي بالشرط اشار الى انه وما هم الى ذلك امر لفظي وهو العمل على تقييده اي مع تقييد المتقدم بالشرط فلا
خلاف بين النحويين والاصوليين بحسب المعنى وان اطلق المتقدم لفظا او لا فان التقييد يلحقه ثانيا فالمتقدم
جواب من حيث المعنى هذا على ما ذكره ابن الحاجب ومن وافقه بناء على مذهب البصريين واما عند الكوفيين
فهو جواب في اللفظ ايضا لم يجزم ولم يصدر بالفاء لتقدمه وعند البصرية لا بد ان يكون مع هذا المتقدم
جواب آخر للشرط وان لم يكن جواب له فانه معنى عنه مثل استيجاري الذي هو كالعوض من المقدر واذا
تعقب الشرط جملا متعاطفة كلا تكلم ولا اشرب ان فعلت كذا فيقيدها جميعا عند الحنفية
بخلاف الاستثناء فانه يختص بالاخيرة عندهم الا بدليل فيما قبلها ووجه الفرق بناء على ان الجزاء
هو الجملة الاولى ان الشرط مقدم عليها معنى والباقي معطوف على الجزاء بخلاف الاستثناء فانه متاخر
لفظا ومعنى فهو قيد لما يتصل به وتفصيله مذكور في محله الثاني من الاقسام الخمسة من البيان المتصل
الغاية ولفظها الى وحتى نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا ولا يكفي عدم صدق تعريف التخصيص هو على
ما سبق قصر اللفظ مطلقا على بعض مسماه على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شيء منهما البعض
المسمى فان مفادهما عدم ثبوت حكم العام له على بعض التقادير على ما سيشير اليه لانه اي الاكرام
لكل بني تميم على تقديره وهو على تقدير عدم دخولهم لا قصر اي لا قصر الاكرام على بعضهم دائما بان ينفي
عن البعض الآخر منهم دائما وحقيقته اي وحقيقة اخراج الشرط والغاية تخصيص عموم التقادير
عن ان يثبت معها اي مع التقادير كلها الحكم وكلمة عن متعلقة بالتخصيص باعتبار تضمنه معنى التجاوز فانه
اذا اختص العموم تجاوز التقادير عن ان يثبت معها الحكم كقولك اكرم بني تميم ان دخلوا او الى ان يدخلوا
واردت به المسلمين منهم وقد لا ينفك تخصيص العموم الآخر كاكرم بني تميم اذا دخلوا وقد يتضمنان
اي الشرط والغاية تخصيصا بان يخرج الشرط بعض البقاء عن الحكم ويقتضي الغاية دخول ذلك البعض
هذا هو الظاهر من هذه العبارة وكيف يتصور وقوع مثل هذا في كلام العاقل اللهم الا ان يكون
هذا الاقتضاء بحسب اللوازم الخفية فتامل ويحتمل كون ضمير يتضمنان للعموم من وجه ايضا غير ظاهر
ويجري اقسام الشرط التسعة المذكورة اي امثالها في الغاية فقد يكون متحدا ومتعددا جمعا وبدلا فتاتي
الاقسام التسعة وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة والمذاهب والمذاهب والمختار
المختار كذا في الشرح العضدي الثالث من الاقسام الخمسة الصفة نحو اكرم الرجال العلماء فقصر العلماء
الرجال على بعض افراده فخرج غيرهم وكذلك الاتصال بالموصوف كالغاية بما هو غاية له وفي تعقبه
اي الوصف المتعدد كتميم وقريش الطوال فعلى كذا خلاف في تعلقه بالاخير او المجموع كالاستثناء
والاوجه الاقتصار على الاخير كما في الاستثناء ولا يخفى ان الاخراج بالصفة والشرط والغاية والبدل
ويسمى تخصيصا كما تعود الشافعية ومن وافقهم اولا يسمى تخصيصا لا يتصور عند الحنفية لنفي المفهوم

المى لف عندهم وليس الاخراج باحدها تخصيصا الابه اى الاباعتبار المفهوم الرابع بدل البعض من الكل نحو اكرم
بنى تميم العلماء منهم ذكره ابن الحاجب وقال السبكى ولم يذكره الاكثرون لان المبدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه
لمحل يخرج منه فلا تخصيص وفيه نظر لان الذى عليه المحققون كالزمخشرى ان المبدل منه فى غير بدل الغلط ليس فى
حكم المهدر بل هو للتمهيد والتوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون فى الافراد اى بحسب الاستقراء
المتصل والمراد به ههنا ادوات الاخراج لا الاخراج الخاص وان كان الاخراج الحقيقى يراد به اى
بلفظ الاستثناء كالمستثنى اى كما يراد به المستثنى وهو المخرج ومنه تفسيره بالمذكور بعد الا اذا الكلام فى
تفصيل ما هو اى الاخراج الخاص يتحقق به لا فى نفس التخصيص الخاص الذى هو الاخراج الخاص
اى ما به الاخراج الا غير الصفة واخواتها وهى غير وسوى وعدا وخلا وحاشا وليس ولا يكون ولا سيما
وبيد وبله ولما فى بعضها خلاف بين اهل العربية قيد الا بغير الصفة لانها صفة مدخلة فى المخصص الوصفى
وانها اى الا واخواتها تستعمل فى اخراج ما بعدها حال كونه كائنا بعض ما قبلها عن حكم اى حكم ما قبلها
وهذا الاخراج يسمى استثناء متصلا وتستعمل فى اخراجه اى ما بعدها حال كونه كائنا خلافه اى خلاف
ما ذكر بان لا يكون بعض ما قبلها عن حكمه اى حكم ما قبلها ويسمى هذا الاخراج استثناء منقطعا ولا يستعمل
فى المنقطع سوى الا وغير وسوى وبيد وشرطه اى المنقطع كونه اى المستثنى مما يعتاده اى المستثنى منه
كثيرا ليكون من توابعه حتى يستحضر بذكره كجاءنى القوم الا حمارا ومنه اى المنقطع قول الشاعر وبلدة
ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس لانه حصر الانيس فيهما وهما ليسا منه والحصر فيهما بعد نفيه عنها
يشعر بانهما قد خلفتا اهل البلد وصارتا بمنزلة اهلها والتعافير جمع يعفور وهو الحمار الوحشى وقيل
تيس من تيوس الظباء والعيس بالكسر الابل البيض يخالط بياضها شقرة وقيل الجراد بخلاف الا كلبا فلا يقال
جاء القوم الا كلبا او كون المستثنى بحيث يشمله حكم اى المستثنى منه كصوتت الخيل الا الحمير او البعلان
التصويب يشمل الحيوانات بخلاف الصهيل او كون المستثنى بحيث ذكر قبله حكم يضاده اى المستثنى
كما نفع الا ما ضر وما زاد الا ما نقص قال سيبويه ما الاولى نافية والثانية مصدرية وفاعل زاد
ويقع مضمرا والتقدير ما زاد فلان شيئا الا النقصان وما نفع الا الضرر فالمستثنى وهو النقصان
والضرر حكم مخالف للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فالاستثناء منقطع انتهى وفيه ايهام والملائمة
بين المستثنى والمستثنى منه باعتبار انه يفهم احد الضدين عند ذكر الآخر وقال المحقق التفتازانى
فى المطول لكن النقصان نفعل او لكن النقصان امره وشانه وليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان
ليكون متصلا مفرغا انتهى فيه الكلام متدافع لان سيبويه فسره بهذا المعنى وحكم بالانقطاع ولك
ان تقول لعل الاول لم يكن مراد سيبويه ما زاد شيئا مما يقصد ازدياده كما هو المتبادر فلا شك
فى انقطاعه حينئذ غير انه يحتمل الاتصال كما افاده المص بقوله اما ما زاد الا ما نقص فيحتمل الاتصال لانه
اى النقصان زيادة جار بعد التمام ويقرب منه ما عن ابن مالك اذا قلت ما زاد فكأنك قلت ما عرض
له عارض ثم استثنيت من العارض النقص هذا والمراد من التمام تلك الحالة التى كانت له قبل النقص
ولا يخفى عليك ان مثل هذا الاعتبار فى المثال الاول ممكن لانه يراد بما زاد انه على حاله عرفا ولا يراد
بما نفع كونه على حاله فتوقف الشارح واعماستان لحسن التوفيق والمراد منه الاخراج افادته اى المخرج عدم الدخول
اى دخول المستثنى فى الحكم اشتهر لفظ الاخراج فيه اى فى عدم الدخول اصطلاحا فلا ضير فى ذكره فى التعريف
ولو احتيج لبيان المراد حقيقته اى حقيقة الاخراج انما يتحقق بعد الدخول وهو اى الاخراج حقيقة

من الارادة مثل الاخراج اى اخراج المستثنى من المراد بحكم الصدر متعلق بالارادة منتف اذ لا يمكن
ان يراد تناول الحكم الواقع فى صدر الكلام المستثنى ثم يخرج منه للزوم التناقض والاخراج
من التناول اى تناول اللفظ له والدلالة عليه لا يمكن لان التناول باق بعد الاستثناء ايضا لانه
بحسب الوضع فلا ينقطع عن الموضوع فقيل لفظ الاستثناء مشترك فيهما اى المتصل والمنفصل
لفظى لاطلاقه على كل منهما حقيقة من غير ان مشترك بينهما معنى مع عدم ترجيح احدهما على الآخر ليكون حقيقة
ومجازا وقيل متواطئ اى موضوع للقدر المشترك بينهما كالشيخ والتواطؤ خير من الاشتراك اللفظى والمجاز
وقيل انه فى المتصل حقيقة فى المنقطع مجاز ونقله الآمدى عن الاكثرين قالوا ومنهم ابن الحاجب
فعلى التواطؤ امكن حده اى المنقطع مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما اى المتصل والمنقطع
مجرد المخالفة بالجر عطف بيان للمشترك الاعم من الاخراج وعدمه فعل الاعم افعل التفضيل وهو يعرف
باللام وقد اجرى على المخالفة بحث ما نبينه ويمنع فيه منه واجيب بانه صفة لمجرد ومن لبيان المخالفة
لا صلة للاعم وهو قال الشارح وفيه تامل فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة الى آخره اى واخواتها
فقوله بالا غير الصفة اخرج سائر انواع التخصيص وعلى انه اى لفظ الاستثناء مشترك لفظى بينهما
او مجاز فى المنقطع لا يمكن حد المنقطع مع المتصل بحد واحد لان مفهوميه اى الاستثناء حقيقتان مختلفتان
فيحد كل من المتصل والمنفصل بحد يخصه فيرد على الحد السابق انه حد المنقطع فقيد من غير اخراج ما دخل
المتصل ولا يشكل انه هذا اى امتناع الجمع بين الشيئين فى تعريف واحد انما هو فى تعريف ما هيتين
مختلفتين كما لو كان التعريف للاستثناء بمعنى الاخراجين المسميين بالمتصل والمنقطع فان الاخراج فى المتصل
اخراج بعض ما تناوله صدر الكلام من حكمه وفى المنقطع اخراج ما لا يتناوله الصدر من حكمه ولا شك انهما
حقيقتان بمعنى ما هيتان مختلفتان لمنع الجمع اجتماعهما فى حد واحد فان قلت قد يجمع بين الماهيات المختلفة
فى تعريف واحد كتعريف الحيوان المندرج تحته الانسان والفرس وغيرهما بالجسم النامى الحساس الخ قلت المراد
تعريف الماهيتين بحيث يتميز كل منهما عن جميع ما عداه لا يقال يجوز ان يذكر لكل منهما جميع قيوده بأو الترديدية
لانه لا يتعين جميعها حينئذ احتصاص شيء منها شيئا الترديد بشيء منهما بعينه من نفس التعريف الى ان الكلام
فى الحد الاسمى فلا يتصور وحدة الابان يوجد معنى واحد وضع الاسم بازائه والمفروض فيما نحن فيه خلافه
فافهم وبان وضع لفظ مرتين لشيئين حتى كان مشتركا لفظيا بينهما او وضع لفظ مرة لمشترك بينهما اى
بين شيئين حتى كان متواطئا او وضع لاحدهما وتجوز به فى الآخر لا يتعذر تعريفه على تقدير بان يقال
فيما نحن فيه الاستثناء على تقدير وضعه للمتصل معناه كذا وعلى تقدير وضعه للمنقطع كذا وعلى تقدير
التواطؤ كذا وعلى تقدير التواطؤ كذا وضعه لاحدهما كذا وقوله على تقدير تكرار مثل فيه اتم ويمنع
بابا بابا وجاءنى واحدا واحدا لنوجان عن تعريف بعض مفصلا على هذا النهج قال الرضى وقال بعضهم
ان يا ان المص بعد ذكر المجموع كرره مكررا والكلام ههنا انما هو فى الاستثناء بمعنى الاداة
يعنى ان لفظ الاستثناء يطلق على الاخراج المذكور وعلى اللفظ الدال عليه وكلام الاصوليين
فى هذا المقام انما هو فى الاخير فالاداة اما مشترك او متواطئ الى ذكره تعريفها على كل تقدير بتقدير
فيقال ما دل على عدم ارادة ما بعده حال كون ما بعده كائنا بعض ما قبله او كائنا خلافه اى خلاف ما ذكر
بان لا يكون بعض ما قبله بحكم متعلق بالارادة اى لم يقصد بحكم اثبات ما بعده ناشئة دالة على المعنيين
من غير وضعين ووضع مرة لان يدل على عدم ارادة ما بعده كائنا الى ومرة لمقابله على الاشتراك

ويترك لفظ الوضع المذكور في تعريف المذكور بصيغة التثنية على تقدير التواطؤ والاجماع على حاله فيقال ما دل على
عدم اراده ما بعده كائنا بعض ما قبلها وخلافه يقال على انه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ما دل على
عدم اراده ما بعده كائنا بعضه اى بعض ما قبله بحكم بوضعه اى بسبب وضع ما دل على هذا المعنى له اى لهذا
المعنى فقط وخلافه بالقرينه اى ودل على عدم اراده ما بعده كائنا خلاف ما قبله بان لا يكون بعضه بحكم بالقرينه
اى دلالته على هذا المعنى بالقرينه لا بالوضع ثم لا يخفى صدق تعريفنا وهو قوله ما دل الخ ببعض تصرف
عليهما اى على الاراده على التقادير الثلثه فلا حاجة الى خلافه حتى التعريف على ما تكلموا في هذا المقام
وقوله اى الذى حذف هذه على التواطؤ فقال ما دل على مخالفه بالا غير الصفة الخ بالا الى آخره فنقيد ان الا
واخواتها مع ما دل عليه غيران اى متغايران لان الدال بواسطة الشئ غير ذلك الشئ وليس كذلك لان الدال
انما هو الا واخواتها غيران اكرر وفا المستقل بالدلاله بدون متعلقها وقوله في المنقطع من غير اخراج
ان اراد به نفى الاخراج مطلقا من حيث هنا والصدر ومن حيث الحكم لم يصدق التعريف على شئ
من افراد المحدود لانها اى افراده مخرجه من الحكم فان قلت الاخراج منه في المتصل عن اسباب يكون صدر
الكلام المستثنى فانه بحسب الظاهر بعد دخوله في الحكم وان كان بحسب الحقيقة لا الحكم قبل الاستثناء
على ما يجئ تحقيقه ونحن انما نقصد في معنى الاخراج منه في المنقطع قلت قد مر ان المراد من الاخراج
افاده عدم الدخول في الحكم والاخراج في الاستثناء بقسميه المتصل والمنقطع ليس الا منه اى من الحكم
وحمله اى الاخراج على انه من الجنس فقط وان كان المراد بالاخراج هذا الاصطلاح اى موجب
الاصطلاح باطل للقطع بان زيد لم يخرج من القوم ولا يصطلح على باطل وان اريد التجوز بالجنس
عن حكمه ليكون المجاز لغويا او اضمر الحكم ليكون من مجاز الحذف صار المعنى من غير اخراج من حكم
حكم الجنس وعاد اللازم وهو ان المراد يخرج ما بعد الا مطلقا اى متصلا كان او منقطعا من حكم
ما قبلها وعدمه اى الاخراج من نفس الجنس اما في المتصل فلان الشئ لا يخرج من باقي واما في المنقطع
فلعدم الدخول الذى هو الاخراج فرعه فان قلت قد مر ان المراد من الاخراج افاده عدم الدخول
قلت افاده عدم الدخول باعتبار الحكم لوجود ايتوهم ذلك ولا وجه لافاده عدم الدخول في الجنس
في الجنس فانه لا يتوهم بوجه ووجه المختار وهو كون اداه الاستثناء حقيقه في المتصل مجازا في المنقطع بان
علماء الامصار ردوه اى المنقطع بمعنى اداه الاستثناء الى المتصل وان كان الاتصال خلاف الظاهر
حملوا له الف الا كرا من البر علك على قيمته صونا لكلام العقلاء عن قصد وا حمل الالفاظ على حقيقتها ما امكن صرفوا
اللفظ عن ظاهره فان ذكر الكر واراده قيمته خلاف الظاهر فلو لم يعلم اختاروا التجوز في الكر على
التجوز في الا ولم يحملوا ليكون الاستثناء منقطعا قلت الطريق الجاده في اخراج شئ من حكم صدر الكلام
هو كون الاستثناء متصلا المنقطع فيهما امكن حمل الكلام على الاتصال لا يعدل عنه الى الانقطاع وكذا
يشير قوله ولانه يتبادر من نحو جاء القوم الا قبل ذكر زيدا وحمارا انه يريد ان يخرج بعض القوم
عن حكمهم فيشير كانت اى فيستطلع في القاموس اشرأبت اليه مد عنقه لينظر او ارتفع والاسم
الشرابه كما لطابقه الى انه ليتم ولو كان الا حقيقه في اخراج الاعم منه او مجازا فيهما ولم الصدر من حكم
اى من حكم الصدر لم يتبادر معين وهو ما شاء وله صدر الكلام لا لكان دليلا تبادر المعين لعروض
شهوه اوجبت الاشعار اليه اى المعين فالمتبادر لامر عارض لا لاصل الوضع ومثله لا يكون
علامه الحقيقه لانه اى عروض الشهوه في احد المعنيين الحقيقيين نادر لا يعتبر به بحمد الله مكان قمر فقيمه

اى تحققه بالفعل والا لو اعتبر جواز عروض الشهرة موجب التبادر يبطل الحمل على الحقيقه عند امكانها
اى الحقيقه والمجاز لان الحقيقة لا تعرف الا بالتبادر عند الاطلاق واذا جوز كون التبادر لعروض الشهرة
على سبيل الاحتمال انسد باب الاحتمال اثبات الحقيقة وغير ذلك من الحمل على الاشتراك اذا ثبت التبادر
المفاهيم على السواء بتجويز كون تبادر احدهما لعروض الشهرة وقال الغزالي والقاضي في تعريف الاستثناء
المتصل قول ذو صيغ مخصوصة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول فاعترض جنسه وهو قوله ان
اى التعريف لغير المعنى المصدري الذى هو الاخراج بل الاداة ومخصوصه اى معهوده وهي الا واخواتها اى لا
انه يأتي ان يرد على طرده اى على طرد التعريف الشرط نحو اكرم الناس ان علموا لانه يصدق عليه قول الخ
صيغها هي ادوات الشرط وسيذكر العدد الا الخ لانه يقال انه يرد على طرده التخصيص به اى بالشرط
كما قال ابن الحاجب اذ لا يصدق عليه قوله وانما قال الاقرب لانه لا يمكن تاويل ما قال و يرد عليه الموصول
حال كونه وصفا مخصصا نحو اكرم الناس الذين علموا والمستقل نحو لا تكرم زيدا بعد اكرم القوم ودفع الايراد
اى الايراد بالشرط والموصوف والدافع ابن الحاجب بانهما اى الشرط والموصول لا يخرجان المذكور وهو العلماء
في المثالين لم يخرجان غيره اى غير المذكور وهو من عداهم وتقدم التحقيق فيه من ان الشرط مخرج بعض التقادير
وكذلك الوصف والمستقل لم يوضع للاداة الى اللغه وانما تقيم الى اللغه بملاحظتها اى المستقل وما
خصص به والمراد من الدلاله في التعريف ما بالوضع واورد على عكسه اى على جامعية التعريف نحو
جاء الا زيدا وسائر ما اى خصوصا الا وكل من ادوات الاستثناء لانه ليس شئ منها ذا صيغ
فلا يصدق الحد على شئ منها ورد هذا الايراد بانه اى المراد بالقول المذكور في التعريف جنس
الاستثناء المتصل فانه ذو صيغ وكل فرد منه ذو صيغه ولا يخفى ما فيه من ان التعريف لا يكون
للجنس ومع هذا لا بد من صدق التعريف على كل فرد ولا يخفى عدم وروده اى هذا الايراد على تقدير
كونه اى كون التعريف للادوات بقيد العموم بان المعرف جنس الادوات لا من حيث هو كما هو
المتعارف في التعريفات بل من حيث تحققها في ضمن كل الافراد وكل خصوصيه من خصوصيات الادوات
ليست من افراد المعرف فلا انتقاض بها التعريف جمعا وعلى تقدير كونه اى التعريف تعريفا للمعرف
عليه اداه الاستثناء بان يكون المعرف الفرد المنتشر لجنس اداه الاستثناء ليكون المثال المذكور وهو
الا زيدا الذى هو شخص من ذلك الجنس من افراد المعرف بخلاف الاول وهو فرض كون التعريف
للادوات بقيد العموم فان المثال المذكور ليس من افراد المعرف بناء عليه صادق عليه خبر مبتدأ محذوف
تقديره والتعريف صادق على المثال المذكور بناء على كونه مما يصدق عليه اذ الجنس اى جنس الفرد
المنتشر فرد كلى لا يتحقق خارجا الا في ضمن افراده فهو باعتبار كل تحقق ذو صيغه واحدة ولكن باعتبار تحققاته
ذو صيغ كثيره وهو اى الجنس بنفسه ذو الصيغ وان كان شخصه ذا صيغه واحده ويصدق على الكل
الكائن ضمنى الا في المثال المذكور ذلك اى قول ذو صيغ الخ واى حد ان الفرد المنتشر وان لم يصدق
عليه باعتبار تحققه في ضمن هذا الحد من انه قول ذو صيغ لكن يصدق عليه باعتبار تحققاته في ضمن الخصوصيات
انه قول ذو صيغ وقيل في التعريف لفظ متصل يحمل لا يستقل صفه لفظ وكذا قوله دال على ان مدلوله
الضمير راجع الى لفظ غير مراد بما اتصل اللفظ المذكور به وهو حمله ليس ذلك اللفظ بشرط او صفه ولا غايه
احترز بلفظ من المخصصات الحسيه والعقليه وبمتصل عن المنفصل وبلا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم
زيد وبعدم اراده مدلوله عن الاسماء المؤكده مثل جاء القوم كلهم والباقي ظاهر ويرد على طرده قام القوم

لا زيد لصدق الحد عليه وليس باستثناء ودفع ما ذكرنا هنا انه لم يوضع لافادة عموم الارادة وانما ترتبت
منه ملاحظة مع ما قبله ازدما عطفية لا وضعا بدليل جاء زيد لا عمرو لامتناع ارادة عمرو من زيد
ورد على عكسه الاستثناء المفرغ للفاعل كما جاءني الا زيد اذ لا يصدق عليه الحد لعدم اتصاله بالجملة
لانه هو الفاعل والمفعول وحده مؤذ ودفع بان ما قبله اي ما قبل الا زيد في تقديرها اي الجملة فالمراد
بالجملة ما هي الجملة تقديرا وعلى هذا مشى من يقدر فاعلا عاما ويجعل ما بعد الا بدلا منه فمعنى التقدير ما جاءني
احد الا زيد ونقد الموضح اي الذي عرف بالتعريف المذكور براه اي التقدير على الوجه المذكور ثم نقيد
عكسه ايضا بان كل مستثنى متصل مرادا بالاول بحيث لا يدل لفظ المستثنى منه عليه وارادة المتكلم اياه
ويدفع بمنعه اي بمنع كون المستثنى مرادا بالاول وان كان مدلولا له ولو سلم كونه مرادا في الجملة فغير مراد
بالحكم وهذا التعريف ايضا كالتعريف الاول اي تعريف الغزالي وهو الاستثناء بمعنى الاداة فلا يكون
الاولى من كل منهما ان يعار في تعريفه كما قال ابن الحاجب اخراج بالا واخواتها وهو اي هذا التعريف احدى خ
على غير مهيعه اي طريق كل من التعريفين السابقين اي لا يكون هذا اولى واي لانه على غير مهيعهما فان
الاولوية فرع الاتحاد وبما صدقت التعريفات الثلثة عليه اللهم الا على حمل الاول تعريف الاستثناء
بالمعنى المصدري الذي هو التخصيص الخاص وهو ما يكون بالا او احدى اخواتها وتركنا به التخصيص
وليس هذا كذلك اي اولى اهتمنا فان الكلام في ذلك اي المخصص المتصل المسمى بالاستثناء لا في
نفس التخصيص اذ الكلام في بيان المخصص المتصل واعلم انه قد يوقف ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
منها هيئة المتصل والمنقطع عرانه اي لفظ الاستثناء ليس حقيقة فيهما اي الماهيتين مشتركا بان يكون موضوعا
بازاء كل واحد منهما بوضع على حدة او متواطئا بان يكون موضوعا بازاء مفهوم يعمهما الا اصطلاحا
كونه باستثناء من قوله متواطئا اي ليس حقيقة فيهما على التواطؤ في وضع الا في الوضع الاصطلاحي
ونظر الحصول فيه معنى الاستثناء انما هو من جهة اللغة ويمكن تعريفهما اي الماهيتين المتصل والمنفصل
لا من حيث مجاز لو لا لفظا صيغة او هو لو لا لفظ لغوي يعني ان تعريفهما انما مقصور على احد الوجهين
احدهما ان نقطع النظر عن كونهما ذلك مدلولي لفظ لا لغة واصطلاحا ان لم يكن في نفس الامر هنا
اصطلاح كما انه ليس هنا لغة والثاني ان نقطع النظر عن كونهما مدلولين لغة وان فرض وجود اصطلاح
هو اي ذلك اللفظ اللغوي الادوات فالاستثناء اي ما يفيده الا واخواتها حقيقة او مجازا
المعروفة صفة لاخواتها اخراج بها اي بواحد من المذكورات ثم فسر الاخراج بقوله اي منع احد المذكورات
مدخوله من الدخول المستتر لفظ الاخراج في هذا المحل فيه اي المنع المذكور من الحكم او الصدر معه
اي مع الحكم على ما ذكر من الوجهين مسئلة الاتفاق ان ما بعد الا مخرج من حكم الصدر اي لم
يرد به اي بحكم الصدر فالمقرر ليس الا سبعة في علي عشرة الا ثلثة واختلف في تقدير دلالته اي توجيه
دلالة الكلام المذكور على سبعة فالاكثر على انه اريد سبعة بعشرة مجازا والا مع مدخولها قرينة اي
قرينة هذا المراد الذي هو جزء المستثنى والا اي قال التخصيص كذلك اي المخصص قرينة على ان المراد بالمخصص
ما بقي بعد التخصيص وقيل اريد عشرة ثم اخرج ثلثة بالا ثلثة فدل الا على الاخراج وثلثة على العدد المستثنى
ثم حكم على الباقي والمراد اريد عشرة وحكم على سبعة فارادة العشرة بلفظ عشرة باق وبعد الحكم
على سبعة والا اي وان لم يكن المراد هذا رجع الى ارادة سبعة به اي بلفظ عشرة مع الحكم عليها اي على سبعة
فلم يزد على الاول الا ما حصل بتكلف لا فائدة له واختاره اي هذا القول بعض المتأخرين وهو ابن الحاجب

ويستدل بالقطع باستثناء نصفها في اشتريت الجارية الا نصفها فكان جميع الجارية مرادا من الجارية
والا اي وان لم يرد منها جميعها بل نصفها كان الاستثناء لنصفها من نصفها فهو اي الاستثناء مستغرق
جميع المستثنى منه وهو باطل او كان المخرج الربع لان الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه اي النصف
الربع ويتسلسل اي ينتهي الى اخراج الجزء غير المتجزي منه اي من المستثنى منه وفي تفسير التسلسل بالانتهاء
الى ما ذكر مسامحة يعني ليس المراد التسلسل الى غير النهاية بل الى حد لا يقصد بعده المخرج والمخرج منه
وعلمت ان الاخراج مجاز عن عدم الارادة اي عدم ارادة المستثنى بالمستثنى منه عندهم والا
نصفها بيان ارادة النصف بلفظها اي الجارية فلا يكون الا نصفها مستغرقا وانما كان يلزم
ذلك لو اريد بلفظ الجارية نصفها قبل ذكر الا ثم اخرج نصفها من ذلك المراد ولا يتسلسل
الاخراجات لعدم حقيقة الاخراج فان مبنى التسلسل على ان الاستثناء يخرج بعض المراد من
لفظ المستثنى منه والمراد منه تعين بعد الاخراج بالاستثناء فعقب كل استثناء استثناء
وهذا اذا كان هناك حقيقة الاخراج واما اذا كان الاخراج عبارة عن عدم ارادة البعض
بسبب الاستثناء وبعد ما تعين المراد بسببه فقد انتهى عمل الاستثناء بتعيينه ولا اخراج
بعد ذلك فافهم وقال ابن الحاجب ايضا وايضا الضمير في نصفها للجارية اذا اريد منها جميعها
قطعا يعني ويلزم من كون المراد من الجارية نصفها ان يرجع الضمير الى نصفها لانه المذكور على
ذلك التقدير لا جميعها ويدفع هذا بان المرجع لضمير نصفها اللفظ اي لفظ الجارية لانه اي الضمير لربط
لفظ بلفظ باعتبار معناهما حقيقيا كان او مجازيا لا المسمى اي لا باعتبار المسمى ذاته
فيرجع ضمير نصفها الى لفظ الجارية مرادا به بعضها الذي هو النصف وايضا اجماع اهل العربية انه
اي الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا اخراج
فاجاب عنه بقوله وعرفت انه اي الاخراج منع دخوله اي المستثنى في الكل وهو المستثنى منه
فالاجماع على هذا المعنى وهو موجود على قول الاكثر ثم قال ابن الحاجب وايضا يبطل النصوص
لانه اذا احتمل على المعنى المجازي لم يبق نصوصيته في مسماه قلنا النص والظاهر سواء باعتبار
ذاتهما فان كون اللفظ نصا في معنى بحيث لا يحتمل خلافه لا يتحقق فقط بمجرد ذاته بل باقتران امر آخر
من لفظ وغيره فلا اثر لذات اللفظ في منع التجوز به ولولا انضمام كلهم اجمعون للفظ الملائكة
ويطير بجناحيه للفظ الطائر لما نص الاول في العموم والثاني فيما اريد به واليه اشار بقوله فلا نصوصية بمعنى
دفع الاحتمال مطلقا الا بالخارج وليس العدد بمجرده اي بمجرد لفظه منه اي من النص بمعنى نفي الاحتمال فالملازمة
بين ارادة السبعة من العشرة وبطلان النصوص ممنوعة وقد عرفت سند المنع ولما اسقاط ما بعدها
اي الا فالدليل الذي ساقه ابن الحاجب وهو انا نعلم في الاستثناء انه لم يسقط ما بعد الا مما قبلها فمنع الحكم
من المستثنى منه فيسند الى الحكم وهو اي اسقاط ما بعدها مما قبلها فرع ارادة الكلية مما قبلها فمن قول
الاكثر نعتقد ان الاسقاط المذكور ذكر ما لم يرد بالحكم وهو الثلاثة بعد ما علمت ان الاخراج عبارة عن عدم
الدخول ابتداء وهي معبر بان معنى قوله انه شاع في عدم الدخول فشيوع تلك الارادة قرينة
لهذه ولنسبة اي النسبة ما لم يرد به المسمى اي المعنى الموضوع له لفظ العشرة من حيث انه يفهم من ذكر الا ثلثة
ان الثلثة هي من اجزاء العشرة ولم يثبت له حكم ما عداه من اجزائها مع ان لفظ العشرة مستعمل في
السبعة لا في العشرة لعدم الثاني من المسمى لان المستثنى قد استعمل فيه اللفظ او الاسقاط بالتسليم

مدلوله اى اللفظ فانه لما كانت الثلثة مع السبعة مشاركة فى المدلولية من اللفظ بموجب الوضع
ولم يبق منها الحكم كما ان السبعة قبل انما اسقط مما قبلها واذا لم يبطل الاول اى قول الاكثر وهو الاقل
تكلفا من الشافعى تعين الاول للاعتبار ولان الثانى خارج عن قانون الاستعمال وهو اى قانون الاستعمال
ايقاع اللفظ فى التركيب ليحكم على موضوعه اى المعنى الموضوع له اللفظ او مراده اى او على المعنى المراد
به مجازا او بهما اى او ليحكم بالمعنى الموضوع له اللفظ او بالمراد منه لان اللفظ اما ماخوذ فى جانب
المحكوم عليه او فى جانب المحكوم به ولا يوجب الخروج عن قانون الاستعمال فوجب نفيه اى نفى القول الخارج
لخروجه عن القانون ورد القاضى ابى بكر عشرة الا ثلثة موضوع لمدلول سبعة كسبعة اى كما وضع لفظ
سبعة له واختاره امام الحرمين ورد بانه خارج عن اللغة اذ لا تركيب من الفاظ ثلثة فى غير
المحكى والاول غير مضاف ولا معرب ولا مرفوع نعم انه لو هو مركب من ثلثة الفاظ اذا كان محكيا
كبرق نحره وشاب قرناها واذا كان غير محكى اذا كان اذا دل منه غيرها مع للسلوب الثلثة كابى
عبد الله اى المحقق التفتازانى انما الكلام فى التسمية بثلثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت اسما واحدا
على طريق حضرموت ولعلك منه غير ان ملاحظ فيها الاعراب والبناء الاصلى ان بل يكون بمنزلة
زيد وعمرو ويكون الاعراب المستحق على وقف الاخير وهذا اليس من لغة العرب بلا نزاع صرح به صاحب
الكشاف انتهى وحاصل كلام المص نفى مركب من ثلثة الفاظ يكون اولها جامع السلوب الثلثة وقولنا
عشرة الا ثلثة يصدق على اولها اذ ليس بمضاف ولا معرب لانه على طريقة القاضى بحيث الاعراب
هو الحرف الاخير لا الاول ورد ايضا بلزوم عود الضمير فى نحو الا نصفها على جزء الاسم الذى
هو الجارية فى اشتريت الجارية الا نصفها وهو جزء الاسم كزاى زيد لعدم دلالته اى جزء الاسم
على معنى فيمتنع عود الضمير عليه والحق انه اى قول القاضى احد المذهبين المذكورين لفظ ان عشرة
اى مفردات على عشرة الا ثلثة باقية فى معانيها الافرادية ولكنهما ان عبرنا انما هو باعتبار الحاصل
من التركيب اى قلنا ان العشرة استعملت مجازا فى السبعة بقرينة الا ثلثة او استعملت فى العشرة
ثم اخرج الثلثة فانه على التقديرين لا بد من ملاحظة معنى الاول ومعنى ثلثة وبعد اخراج ثلثة من عشرة
يصير كانه استعمل اولا فى السبعة ولا يخفى ان معنى استعمال عشرة فى سبعة ذكر عشرة وارادة سبعة
ولا يتم هذه الارادة على وجه يفهمها المخاطب الا بعد تعقل معنى الا والثلثة فالتركيب المذكور بعد
احد التعريفين يحصيه لحصول السبعة من حيث المآل ولذا شبه فقال كسبعة على ما نقل عنه فاتفق
بناه بعضهم وهو صدر الشريعة عليه اى على قول القاضى من تخصيصه اى الاستثناء وبناء على ما ذهب
اليه كمفهوم اللقب اى كتخصيص مفهوم اللقب على ما ذهب اليه بعض الناس يعنى ان تخصيص الاستثناء
ام متفق عليه وتخصيص مفهوم اللقب نفاه الكل الا بعض الحنابلة وشذوذ وهو اضافة
نقيض حكم ما عبر عنه باسم علما او جنسا الى ما سواه على ما سبق وذلك لانه اذا كان عشرة الا ثلثة بمنزلة
سبعة فنفى الحكم عما عدا السبعة كنفى الزكوة عما عدا الغنم فى قولنا فى الغنم زكوة وليس فيه شىء
من الاخراج ولذا قال المعترض لا اخراج اصلا صفة لمفهوم اللقب ووجه اى وجه ما قلنا من ان
قوله بازاء سبعة باعتبار الحاصل ان الحكم ليس الا على السبعة فاما باعتبار ما اى باعتبار كون
السبعة مدلولا مجازيا للتركيب فان المعنى الحقيقى له العشرة المخرجة منها الثلثة كما هو مذهب الجمهور او
باعتبار كون السبعة ما اى شيئا يصدق عليه معناه اى معنى التركيب المتبادر فان المتبادر من عشرة

الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة وهذا المفهوم يصدق على السبعة وعلى التقديرين حاصل التركيب هو السبعة
فلا يخرج قول القاضى عن المذهبين هذا اى خذ هذا او الشان هذا وبعض الحنفية قالوا ان
اخراج الاستثناء عند الشافعى بطريق المعارضة لانه اثبت للمستثنى حكما مخالفا لصدر الكلام كالعام
اذا خص منه بعضه من حيث انه يثبت لذلك البعض حكم مخالف لحكمه فيتحقق المعارضة بين الحكمين
وعندنا بيان محض لكون الحكم المذكور فى الصدر واردا على البعض وهو ما عدا المستثنى ثم ابطلوه
اى الحنفية المذكورة ما قاله الشافعى بانه لو كان اخراجه بطريق المعارضة وهو اى ولو كان الاقرار
المذكور لا يوجب حكما الا فى سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ فان العشرة لا يقع عليها
اى السبعة فقط حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا نسبة بينهما وبين العشرة سوى العددية وهى عامة
لا يصلح للتجوز وشرط التجوز بالكلية والجزئية كون الجزء مختصا بالكل كاختصاص الرقبة بالانسان
بخلاف العام المخصوص اذ لا يستلزم اى ثبوت ما ليس من محتملات اللفظ لانه لا يبقى فى العام
لا يطلق على بعض افراده لا حقيقة ولا مجازا لوجود العلاقة المصححة للتجوز ولو سلم جواز التجوز
بالعشرة عن السبعة كما يشعر به قولهم عشرة ثم يخرج كاملة دفعا لتوهم المجاز فالمجاز مرجوح لكونه خلاف
الاصل فلا يحمل عليه مع امكان الحقيقة بان يراد العشرة ثم يخرج منها البعض كذا نقله ابن هذا الابطال
متاخر يعنى صدر الشريعة من الحنفية وانه اى وابطلوه بانه اى قول الشافعى مبنى على قول
القائل بان قوله عشرة فى الاقرار المذكور مستعمل فى سبعة والحكم عليها فقط من غير ان يحكم على الثلاثة
بنفى ولا اثبات فيكون الثلثة مسكوتة وهذا ينافى ما سبق من ان اخراج الاستثناء عند الشافعى
بطريق المعارضة وكان هذا منه اى من المبطل الزام للشافعى والا فالشافعى لم يجعلها اى الثلاثة
مسكوتة بل يجعل لها ضد حكم الصدر لما عرفت وغيره اى غير هذا المتاخر منهم اى الحنفية كصاحب التحقيق
وصاحب المنار وشارحيه والبديع نقله اى الابطال بانه لو كان هكذا لو كان عمل الاستثناء بناء
على المعارضة ثبت فى قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما حكم الالف بجملتها قوله حكم الالف
فاعل ثبت ثم عارضه اى الاستثناء حكم الالف فى الخمسين فيلزم كذب الخبر فى احدهما وهذا
التوجيه هو الا ليق من المعارضة وهو المنافاة المستلزم لكذب احد المتنافيين والا فالحكم على سبعة
فى على عشرة الا ثلثة وعلى تسعمائة وخمسين فى الآية لا يعارضه اى الحكم المذكور نفيه اى الحكم
عن ثلثة وخمسين لعدم توارد الاثبات والنفى على محل واحد وبنوا اى الحنفية كون الا ثلثة
والا خمسين نفيا عن الثلثة والخمسين على ان الاستثناء من النفى اثبات وعكسه اى وعلى ان الاستثناء
من الاثبات نفى منقولا عن اهل اللغة وعلى ان التوحيد وهو الاقرار بوجود البارى تعالى ووحدته
فى كلمته اى التوحيد وهى لا اله الا الله انما يحصل بالنفى للالوهية عما سوى الله والاثبات اى اثباتها
لله وحده والا اى وان لم يكن فى هذه الكلمة مجموع النفى والاثبات كانت كلمة التوحيد مجرد نفى الالوهية
عن غيره اى غير الله تعالى فلا يحصل به التوحيد على ما عرفت فالترجمة اى انها لا تفيد الا نفى الالوهية
عن غيره تعالى الطايفة القايلون منهم اى الحنفية ما بعد الا مسكوت غير محكوم عليه بحكم وان التوحيد
من النفى والاثبات يحصل من النفى القولى المدلول عليه بلا اله الا الله والاثبات العقلى لانه اى
الحكم لم ينكروا الالوهية تعالى كما يدل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
ونظايره بل انكروا فاثباتها عن غيره ينتفى الشرك ويحصل التوحيد فلا يكون كلمة التوحيد من الدهرية

اياه اي توحيدا لا انكاره وجود الباري تعالى سواء كان قائلا بالصانع هو الدهر او الافلاك او النجم
او الفصول الاربعة او غير ذلك اولا والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية كفخر الاسلام ومن وافقه
ذهبوا الى الحكم فيما بعد الا بالنقيض يعني ان الا يدل على ان ما بعدها لم يثبت له ما ثبت لما قبلها
ويلزم منه ان يثبت له نقيض ما ثبت لذلك لاستلزام ارتفاع النقيضين وكذا ان نفي المعنى والحكم هو الحق
حكموا انما بعد الا بالنقيض بموجب اللغة وهو اي ما ذهب اليه الجمهور اوجه لنقل الاستثناء من النفي
الى آخره اي اثبات وعليه اهل اللغة ولا يستلزم هذا كون الاخراج بطريق المعارضة لعدم اتحاد
محل النفي والاثبات كما ذكرنا آنفا من ان الحكم على سبعة وعلى سبعمائة وخمسين بالاثبات لا يعارضه نفيه عن
ثلثة وعن خمسين وقولهم اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا بالضم والقصر اسم من الاستثناء من
اهل اللغة ايضا لا ينافيه اي كون هذا الاثبات نفيا وقلبه مجاز اجماعا بهما الى التعليل فيصدق انه
تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحكم على مجموع التركيب من نفي واثبات باعتبار الاجزاء
يعني اذا فصلنا اجزاء الكلام وجدنا نفيا واثباتا واذا نظرنا الى محصله ومآله وجدناه تكلما
بالباقي فان قلت المفهوم من انه تكلم بالباقي الا الاقتصار على حكم الصدر وتعيين محله وهو الباقي
بعد اخراج ما بعد الا من غير تعرض لحكم ما بعدها فكيف لا ينافيه قلت الظاهر من العبارة ما ذكرت
لكن التوفيق بين النقلين يقتضي صرفه عن الظاهر وحمله على عدم دخول الثلثة مثلا في الحكم المثبت
على عشرة فالقايل له علي عشرة كانه لم يتكلم الا بسبعة وذلك بسبب قوله الا ثلثة وليس المراد
انه لم يتكلم الا بها حقيقة حتى يلزم انتفاء الحكم فيما بعد الا كما سبق اليه ونحو لا صلوة الا بطهور
يفيد ثبوتها اي صحة الصلوة مع الطهور بالجملة جواب عما قيل من اثبات كون ما بعد الا في حكم
المسكوت عنه وهو انه لو لم يكن كذلك يلزم صحة الصلوة بالطهور وليس كذلك لاشتراطها بشروطها
ووجه الجواب ان اللازم من اعتبار الحكم فيما بعد الا ههنا الايجاب الجزئي لا
الكلي ولا شك ان الصلوة الجامعة لبقية الشروط تصح بالطهور فيصح الموجبة في الجملة وغايته
اي غاية ما يلزم من كلام من قال ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا ان الاستثناء باعتبار
صدر الكلام تكلم بعام مخصوص المستثنى اذ كان المستثنى منه عاما وهذا لا ينافي التكلم باخراج عنه
من افراده ثانيا بحكم ما عليه بحكم مخالف للاول هذا والشارح حمله على الاستثناء المذكور في
لا صلوة الخ وتكلف لتخصيص عمومه بكونه نكرة في سياق النفي وان هذا المقتضي للعموم منتف في
الاثبات ولم يتعرض لبيان المخصوص ثم افاد ان المعنى لا جواز لصلوة في حال من الاحوال الا في حال
الاقتران بالطهور فان لها في هذه الحال جوازا في الجملة وقد عرفت عدم ان قول الطايفة الثانية
الحكم الثاني وهو الذي بعد الا اشارة بقولك اشارة خبر ان وهو اي الحكم الاشارة منطوق غير
منطوق في الكلام غير مقصود بالسوق وعليه ما مر في التقسيم الاول وقول الهداية فيما اذا استثنى الاجرة
يعني لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ظاهر في
العبارة في شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال واما كونه
اثباتا موكدا فلوروده بعد النفي بخلاف الاثبات المجرد فانه كأنه يريد ان الاثبات بعد النفي
يستلزم تكرار اصل النسبة او ينبئ عن زيادة تحقيق في المحل واما كونه ظاهرا في العبارة
فلان المعنى الذي لم يكن مسوق الكلام له لا يوكد والله اعلم والاوجه انه منطوق اشارة تارة

وعبارة

وعبارة تارة اخرى بان يقصد بالسوق كما هو حال ساير المنطوقات وانما قلنا انه منطوق
لما ذكرنا مما يدل على منطوقيته ولان النزاع فيما بعد الا انه من اللفظ ولا نعني بالمنطوقية الا هذا والمراد
بالنقيض خلاف حكم ما قبلها واما الاتفاق على ان الا لاخراج ما بعدها عما قبلها وضعا فلا يفيد المقصود
لصدق المخالفة بين ما بعدها وما قبلها بعدم الحكم عليه اي على ما بعد الا فلا يستلزم الحكم على ما بعد الا
بنقيضه اي بنقيض حكم ما قبلها شيء الا فهم اي فهم الحكم بنقيضه من اللفظ كما سمعت اذ فهم المعنى من اللفظ
دليل افادته اياه ثم قد يقصدان اي الاثبات والنفي ككلمة التوحيد اي كما قصدا في كلمة التوحيد والمفرغ
اي وكما قصدا في الاستثناء المفرغ كما جاء الا زيد وفي نحو جاء القوم الا زيدا للقطع بان المقصود
الاثبات الالوهية لله ومجيء زيد بابلغ وجه فعبارة اي فالحكم بعد الا حينئذ اشارة ولما يعد ان يقول
عبارة او يقصد غير الثاني وهو الحكم على ما قبلها لا غير كعلي عشرة الا ثلثة لغرض ان المقر سبعة اي
الاقرار بها ولم يقصدا ان الثلثة ليست علي وان كان يلزم ضمنا فاشارة اي فالحكم على ما بعد
الا حينئذ اشارة ولما بعد ان يقول كحقيقة المعارضة في الاستثناء الواقع في الكتاب والسنة
مسلم لانها اي المعارضة يكون بثبوت الحكمين المتناقضين وهو اي ثبوتهما التناقض صريح المحقق
جواب لما ينبغ الخلاف المذكور وهو ان الاخراج في الاستثناء بطريق المعارضة اولا وباتفاق
اهل الديانة انه اي الاستثناء بيان محض كساير التخصيصات وانما هو اي الاستثناء صورتها
اي المعارضة نظرا الى ظاهر اسناد الصدر مع ما يخالفه فيما بعد الا ولا كالتخلف فيه اي فيما ذكر من انه
بيان محض وليس المعارضة الا بحسب الصورة كالتخصيص بغيره اي كما لا تخلف في التخصيص بغير الاستثناء
تنبيه جواز بيع ما لا يدخل تحت الكيل من المكيلات قلة بان يكون ما دون نصف صاع على ما قالوا
بجنسه متفاضلا عند الحنفية لا الشافعي مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء قيل قاله فخر الاسلام ومن وافقه للمعارضة عنده اي الشافعي فمعنى الاستثناء لا تبيعوا
طعاما بطعام متساو فيما سواه اي ما سوى المساوي منه قليلا كان او كثيرا ممنوع اي ممنوع بالصدر
اي لا تبيعوا الطعام بالطعام لان الاستثناء اخراج المكيل المساوي خاصة من عموم الطعام ضرورة
ثبوت المعارضة فيه اذ المراد المساوي في الكيل فنفي غير المكيل يحقق بلا معارضة فيحرم بيع حفنة
من البر بحفنتين منه مثلا وقال الحنفية لا حكم في الثاني اي المستثنى وهو استثناء حال المساواة
من الاحوال الثلثة اي المجازفة واخويها المفاضلة والمساواة بناء على انه تكلم بالباقي فكانه نهى
عن المجازفة والمفاضلة فقط والكل اي المجازفة واخواها يستند الى الكيل لان المستثنى منه طعام
المفاضلة والمساواة ولا كلاهما الا فيما يدخل تحت الكيل عادة فما لا يدخل في الكيل عادة غير مذكور في
النص والاصل في البياعات الاباحة على ما نص به الزاهدي هذا ولم يظهر وجه بناء هذا على عدم الحكم في الثاني
ولو فرض الحكم بجواز البيع في صورة المساواة يحصل المقصود ايضا لان ما لا يدخل في الكيل خارج عن النفي
والاثبات والايراد بقوله ولا يلزم كون هذا الاختلاف مبنيا على المعارضة وعدمها بل على التكلم
على اهداره اي الاستثناء في هذا الحديث مفرغ للحال يعني حال المساواة من جملة احوال الطعام
المبيع بالطعام فلزم حمل صدر الكلام على عموم الاحوال ليصح الاستثناء المتصل والايراد بقوله
فلزم الاتصال اي فلزم حمل صدر الكلام على الحصر به الاتصال فالمبني لهذا الاختلاف تقدير نوع

المستثنى المفرغ له او تقدير ما هو اعم منه يعني جنسه ثم لما كان لفظ التقدير موهما لتقدير لفظ ولا
وذلك ينافي تفريغ العامل للمستثنى فسر مراده فقال اي بقدر معنى لا تقدير ذي اعراب فانهما اي الدار
الا زيد اي معنى هذا التركيب تقديره اي انسان لانه نوع لزيد لا حيوان لانه جنسه والمساواة التي هي المستثنى
المفرغ ههنا لا تتحقق الا بالكيل فلزم ان تقدر نوعها وهو انواع احوال الكيل فلا تبيعوا اي فالمعنى حينئذ
لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا حال كونها مساويا فانحل فيما دونه اي دون ما لا يكال بالاصبع فان الاصل في البيع
الحل وقدروا اي الشافعي وغيره ما هو اعم منه فقالوا الطعام في حال فشمل اليسير القليل اي الطعام القليل
اما ذلك المبني الاول وهو عدم الحكم في الثاني او وجوده فيه فمبني كون الحكم في المتساوي عند القائلين
بالاصل او بالمنطوق فان قلنا بعدم الحكم فيما بعد الا فالحكم في صورة المساواة بالاصل وان قلنا بوجوده
فبالمنطوق ثم هذا اي كون ذلك هو المبني في كونه بالاصل او بالمنطوق على قول الطائفة الاولى من الحنفية
ليس فيما بعد الا حكم اما على قول الطائفة الاخرى فيه حكم بالنقيض فالحكم فيه بالمنطوق ايضا مسئلة
يشترط فيه اي الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه لفظا عند جماهير العلماء الا لتنفس او سعال
او اخذ فم ونحوه كعطاس وجشاء وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة وعنه جوازه
مطلقا وهذا هو الذي يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه كذا ذكره الشارح وقال السبكي روايات
شاذة لم تثبت عنه لكن رواية الاعمش عن مجاهد عنه اذا احلف الرجل على يمين فله ان يستثني ولو الى
سنة وفيه نزلت واذكر ربك اذا نسيت قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وحمل ما عن ابن عباس من
جواز الفصل على ما اذا كان الاستثناء منويا حال التكلم فيلفظه متصلا قصدا ثم اخر لفظا
ويدين الناوي له فيما بينه وبين الله تعالى في صحة دعوى نية الاستثناء وقال الامام الغزالي نقل
عن ابن عباس جواز تاخير الاستثناء ولعله لا يصح النقل عنه اذ لا يليق ذكر بمنصبه وان صح فلعله اراد
به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله فيما نواه واما تجويز التاخير
بدون الى دليل فرده اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن
اتماما كالشرط وخبر المبتدأ وهو اي جواز فصل الاستثناء اذا كان منويا حال التكلم بالمستثنى منه
قول احمد وعن طاوس والحسن تقييده اي جواز الفصل بالمجلس وانت خبير بان المجلس فيه يطلق وكونه
اتماما لما قبله باتفاق اهل اللغة ينافيه نعم لا يبعد عن عبارات الفقهاء وقولهم ان المجلس جامع
المتفرقات لنا لو تم اي لو جاز تاخير الاستثناء لم يعين تعالى لايوب صلوات الله عليه الضغث
وهو الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه وضرب زوجته بر في حلفه ان يضربها مائة
ضربة لما ذهبت لحاجة فابطات عليه وهو بل كان يقول له استثن من غير هذه الحيلة وقد
يقال ان ذكر مخلص مخصوص عن الحنث لا ينفي جواز ما عداه اللهم الا ان يقال ترك ما هو الاعلى
الى الادنى لا يليق به تعالى وذلك بانه حيلة والاستثناء ليس بحيلة وفيه ما فيه ولم يعين صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير رواه مسلم
مقتصرا على الامر بالتكفير مع انه كان يجب لامته ما هو الايسر كما يشير به اذ لم يتعين التكفير
مخلصا عن عهدة اليمين خصوصا مع اختياره الايسر دائما على ما يدل عليه صحاح الاخبار مع ان الاستثناء
اولى لعدم الحنث فيه بالتفصيل بين الاستثناء منوي وغير منوي ومدة اي بين مدة قصيرة ومدة طويلة

وغيرهما اي المنوي والمدة مما هو من وظيفة الشارع بيانه لكونه تدين فيما بينه وبين الله تعالى
ولا يصدق قضاء وايضا لم يجزم بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا عقد اي فلم يجزم بانعقاد
عقد بيع ونكاح وغيرهما لامكان لحوق الاستثناء ودعوى الحاقه ودفع ابو حنيفة عتب المنصور
ابي جعفر الدوانيقي ثاني خلفاء العباسية في مخالفته جده ابن عباس في جواز الانفصال بلزوم عدم
لزوم عقد البيعة فقال هذا يرجع عليك افترضى لمن بايعك بالايمان ان يخرج من عندك فيستثني فيخرج
ذكره في الكشاف وغيره وقيل ان الذي اغراه محمد بن اسحق صاحب المغازي وانه لما اجابه الامام
بذلك قال نعم ما قلت وغضب على ابن اسحق واخرجه من عنده قالوا اي المجيزون للانفصال الحق
صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بقوله لاغزون قريشا بعد سنة حكاية مقدر لاستئناف
لاغزون ثانيا جمعا بين هذا وبين الدليل لنا وحمله اي الفصل على السكوت بالعارض لفقد ونحوه
الموضع ممتنع كما حمله عليه هذا المحقق ابن الحاجب ... يحتج به بلفظ قال صلى الله عليه وسلم والله
لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله حديث غريب اختلف في وصله وارساله هذا وانما
يتم الاستدلال به اذا لم يغزهم كما في رواية لابي داود ثم لم يغزهم قالوا ايضا سأل اليهود عن مدة اهل
الكهف فقال غدا اجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم انزل ولا تقولن الاية فقالها اي كلمة ان شاء الله
ولم يكن هناك ما يرتبط به هذا الاستثناء الا قوله غدا اجيبكم ولولا صحة الانفصال لما قالها قلنا
يجوز ان يلحق بمستأنف كذا اجيبكم كالاول جمعا بين الادلة ويجوز فيه اي في هذا المثل ان شاء الله
اي اعلق كلما اقول اني فاعله بمشية الله تعالى وكون ابن عباس عربيا فصيحا وقد قال به فيستبع لعارضه
بعلي وغيره من الصحابة الفصحاء حيث لم يقولوا به والا لنقل عنهم كما عنه او مراده اي ابن عباس
كونه الانفصال في الاستثناء جواز انفصال الاستثناء المأمور به بقوله بعد التعليق بمشية الله للدخول
للاية بان يقول اولا افعل ثم يقول بعد حين ان شاء الله ليكون اتيا بالسنة لا ان يلغي هذا القول
رادعا للاثم ومسقطا للكفارة اذا قال والله لافعلن كذا ولم يفعله ثم قال بعد حين ان شاء الله
وللمحقق التفتازاني في هذا الجواب تفصيل ذكره في حاشيته على المختصر وقيل لم يقل اي جواز الفصل
ابن عباس ويؤيده ما روي عنه اذا ذكرت وليس لغيره الاستثناء مما انه مخصوص برسول الله صلى الله
عليه وسلم لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اي اذا نسيت الاستثناء فاستثن اذا ذكرت
وليس لغيره الاستثناء الا موصولا بيمينه وحكاية ما جرى بين ابي حنيفة والمنصور تبعدهما اي
كون المراد استثناء المأمور به وعدم القول وهو ظاهر واعلم ان الزام ابي حنيفة [illegible] عليه وسلم
بما ذكر بناء اي مبني على ان المعنى اي معنى ان شاء الله الا ان يشاء الله خلافه قال العلامة البيضاوي
الاستثناء من النهي اي ولا تقولن لاجل شيء تعزم عليه اني فاعل في ما يستقبل الا ان يشاء الله اي ملتبسا بمشية الله قائلا
ان شاء الله انتهى فالمعنى لا تقل ذلك في حال من الاحوال الا حال كونك قائلا ان شاء الله ولا شك ان
منطوق ان شاء الله ليس الا ان يشاء خلافه فلا يكون بمعناه الا بطريق اللزوم فانه اذا علق فعله
بالمشية تعلق بترك الفعل يلزمه ان لا يحنث عند تعلق المشية بخلافه فكأنه قال افعله الا ان يشاء خلافه
وبهذا الاعتبار يكون مما نحن فيه واذا كان المعنى على هذا فهو استثناء من الاحوال وقد عرفت
تقديره او بناء على انه لا فرق بين الشرط والاستثناء في وجوب الاتصال وعدمه والا اي وان لم يكن احد
الوجهين فليس ان شاء الله من مفهوم محل النزاع اي من جزئياته فان المتنازع فيه فصل الاستثناء

الاستثناء كما اذا ظن ان معنى الآية الا وقت ان يشاء الله ان تقوله بمعنى ان باذن لك فيه
على ما ذكره العلامة فان المعنى حينئذ لا تقولن اني فاعل ذلك الا وقت اذنه بالقول المذكور ولا يدل
هذا على لزوم الاستثناء غير انه لا يلايم هذا ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم حين انه لما نزل قال
ان شاء الله تعالى فتامل مسئلة الاستثناء المستوق باطل لانه لا يبقى بعده شيء يصير
متكلما به و تركيب الاستثناء وضع للتكلم بالباقي بعد الثنيا وحكى ابن الحاجب وغيره فيه الاتفاق
قال الشارح وهو محمول على ما اذا كان بلفظ الصدر او مساويه وفصل اي المستوق الحنفية
الى ما اي مستوق متلبس بلفظ الصدر بان يكون لفظ المستثنى عين لفظ المستثنى منه او مساويه
في المفهوم وقد الكذا فيما تصدق عليه لعبدي احرار الا عبيدي او مماليكي فيمتنع والى غيرهما
كعبيدي احرار الا .... او الاسالم وغانما وراشدا وهم اي المذكورون اليهم هؤلاء في الشق الاول
والمسمى في الشق الثاني .... النسائي طوالق الا .... وهن .... فيصح فلا يعتق
واحد منهم ولا يطلق واحدة منهن والاكثر على جواز استثناء الاكثر فبقي الاقل المستثنى منه
وعلى جواز استثناء النصف فيصح النصف ومنعهما اي الاكثر والنصف الحنابلة والقاضي وقيل
ان كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثناء الاكثر والنصف كعشرة الا ستة او الا خمسة
وان كان غير صريح لا يمتنعان فيه كاكرم بني تميم الا الجهال وهم النصف او الاكثر فعلم منه ان الاجماع على
ظاهرة العنوان والعرف ومن ههنا يعلم وجه قول الحنفية في تجويز الاستغراق بغير لفظ الصدر ومساويه
فانهم لنا في غير العدد ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وهم اي متبعوه اكثر ممن لم يتبعه
لقوله تعالى وما اكثر الناس الآية والمراد بعبادي الانس فلا يرد ان العباد باعتبار الملائكة
اكثرهم غير متبعين ولا يقال المراد باكثر الناس الموجودون في زمانه صلى الله عليه وسلم فلا يستلزم كون
المتبعين اكثر لجواز ان يكون الموجودون في غير زمانه اكثرهم مؤمنين لانا نقول ليس اللام في الناس للعهد
بل للجنس بدليل ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من ان حصة الجنة من كل الف واحد والباقي حصة النار وكلكم
جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وغيره فان المطعم اكثر ممن لم يطعم وفي العدد اجماع فقهاء الامصار
على لزوم درهم في عشرة دراهم الا تسعة فهذا دليل على جواز استثناء الاكثر لانه لو لم يكن كان يلزم الكل
بموجب الاقرار بالعشرة من غير استثناء صحيح قالوا على عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن
درهم مستقبح عادة اذا جعل الدرهم اربعة وعشرين جزءا فنصفه اثنا عشر وثلثه ثمانية وثمنه ثلثة
والمجموع ثلثة وعشرون فالباقي حاصل المستثنى منه الا ثلث ثمن درهم وفي بعض النسخ مستهجن بدل مستقبح
اجيب استقباحه للركاكة كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين دانقا وهو سدس الدرهم فانه مستقبح
وليس استقباحه لاجل ان المستثنى اكثر لانه ثلث الكل بل لاجل التطويل والابانة بعبارة قوله وكذا
من في الفتح اي كيف استعمال اللفظ لا الى معناه .... الحنفية قالوا شرط اخراجه المستثنى
من المستثنى منه كونه اي المستثنى .... الموجب اي مما اوجبه الصدر ويتناوله قصدا لا ضمنا
وتبعا فلذا الشرط ابطل ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة والتوكيل والخصومة
وكلت بالخصومة الا الاقرار لان ثبوته اي ثبوت الاقرار للوكيل بتضمن الوكالة بالخصومة اقامة
اي الموكل الوكيل مقام نفسه لا لان الاقرار فرد من الخصومة وقصدا بالذات اذ الخصومة لا تنتظم
اي لا تنتظم الاقرار بموجب مفهومه لانه مسالمة وموافقة والخصومة منازعة وانكار واما اجازه

الكسب

اي استثناء الاقرار منها محمد لوجهين الاول لاعتبارها اي الخصومة مجازا في الجواب مطلقا لان
حقيقة الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيصار الى المجاز والعلاقة كون الخصومة
سببا للجواب فكان الاقرار من افراده اي الجواب المطلق قالوا والاستثناء على هذا بيان
تغيير فيصح موصولا لا مفصولا والوكيل بالخصومة يملك الاقرار عند الائمة الثلثة بالوجه الثاني
ان استثناء الاقرار عمل بحقيقة اللفظ فيكون استثناء تقرير لموجب التوكيل بالخصومة فهو كحقيقة
بيان تقرير لا استثناء فيصح موصولا ومفصولا كذا ذكره الشارح في الوجه الثاني ما لا يخفى
وعلى هذا الذي ذكر لمحمد صح استثناء الانكار ايضا عنده اي عند محمد من التوكيل بالخصومة لشمول المعنى
المجازي اياه وعدم لزوم الاستغراق وبطل عند ابي يوسف لان اي استثناء الانكار مستغرق
لانه لم يبق بعد استثنائه من الخصومة شيء لما عرفت مسئلة اذا تعقب الاستثناء
جملا متعاطفة بالواو اذ كونها وهي الفاء وثم وحتى ومنهم من قيده بالواو كالامام الحرمين والآمدي
وابن الحاجب ومنهم من اطلق العاطف كالقاضي ابي بكر ومنهم من اطلق كونه عقيب الجمل من غير ذكر
للعطف كالامام الرازي فالشافعية قالوا يتعلق الاستثناء المذكور بالكل اي بكل واحد
من تلك الجمل ظاهرا لا نصا اذ لا دليل للقطع في الشرح العضدي لا خلاف في امكان رده الى
الجميع والى الاخيرة خاصة انما الخلاف في الظهور وقال الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع والحنفية الى
الاخيرة والقاضي والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال المرتضى انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان مع مذهب الوقف والاشتراك موافقان
الحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ بعد انه يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما
لعدم الدليل في الغير وعندهم لدليل العدم وهذا معنى اختلاف الماخذ وقال ابو الحسين البصري ان
استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب بان
يختلف نوعا او اسما مع انه ليس فيها الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او يختلفا حكما مع ان الجملتين
في الاقسام الثلثة غير مشتركتين في غرض وقال المحقق التفتازاني بان يختلفا نوعا من جهة الخبرية
والانشائية وكونهما امرا ونهيا ونحو ذلك او اسما بان يكون الاسم الذي يصلح مستثنى منه في احدهما
غير الذي في الآخر او حكما بان يكون مضمون هذه مخالفا لمضمون الاخرى وقول ابي الحسين وعبد الجبار
وفي المحصول انه حق ان ظهر الاضراب عن الاول وقد عرفت تفسيره فللاخيرة اي فالاستثناء متعلق
بالاخيرة فقط والا اي وان لم يظهر الاضراب عن الاول فللكل اي فيتعلق بكل منهما وعدم الظهور
لكون الثاني ضمير الاول فان الظاهر في مثله رجوع الاستثناء اليهما جميعا ونحو اختلفا اي الكلامان
فيما يذكر اي في النوع والحكم والاسم واشتركا اي الكلامان في الغرض المسوق له الكلام ومنه
اي من هذا القبيل قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون فانهما اختلفا
نوعا انشاء وخبرا وكان اشتركا في الغرض وهو الاهانة والانتقام وقول ابي الحسين مبتدا خبره
لا مزيد عليه اي على قول الشافعي في الاتفصيل القرينة لموافقته اياه في كونه ظاهرا في الرجوع
الى الكل محتاجا في الصرف الى الاخير الى القرينة غير انه فصل القرينة الدالة على تعيين الاخير بظهور الاضراب
وقسم ما به يظهر الاختلاف اي الكلامين نوعا بالانشائية والخبرية والامر والنهي قول ابي الحسين في اكرم
بني تميم وبنو تميم مكرمون الا زيدا ان اكرامه اي زيد مطلوب غير واقع لوجود الاختلاف

نوعا وعدم رجوع الاستثناء الى الجمل الطلبية او اختلافهما اسما بوجود الاسم الصالح لمتعلقه
اى الاستثناء في الجملة الثانية غير الاسم الاول في الجملة الاولى او اختلافهما حكما وقد مر تفسيره وانما لم نرد
قول ابي الحسين على قول الرازي فى اذ حاصله اى قول ابي الحسين تعلقه اى الاستثناء بالكل الا بقيام
على الاخيرة غرائه اى ابا الحسين جعل ذلك الاختلاف بينهما قاصرا للاستثناء على الاخيرة فان لم
يوافق ابو الحسين على صحة المجعول عليه اى على جعل ذلك قاصرا بان لم يجعله الرازي قاصرا فانما كلامه
فى شئ آخر وهو خصوص هذا القاصر بعد الاتفاق على انه ان لم يكن قاصر على الاخيرة فهو
راجع الى الكل والحنفية والغزالي والباقلاني والمرتضى على ان الاستثناء يتعلق بالاخيرة الا ان
بدليل فيما قبلها ما قبل كما في شرح العضد فالحنفية لظهور الاقتصار على الاخيرة لما سيأتي والآخران
لعدم ظهور الشمول للكل اما للاشتراك اى اشتراك لفظ بين اخراج اى الاستثناء عما يليه وهو الاخير فقط و
بين اخراجه من الكل فانه ثبت عوده الى ما يليه فقط كما فى قوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت
منكم احد الا امرأتك وقد تعين عوده الى ما عدا الاخيرة كما فى قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه
فانه مني الا من اغترف غرفة بيده وعوده الى الكل كما فى قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر
الى قوله الا من تاب والاصل فى الاطلاق الحقيقة او لعدم العلم بانه اى الاستثناء كذلك اى مشترك
كما ذكر او راجع الى ما يليه او المعنى راجع الى الكل او الى ما يليه لا غير لغة كما هو قول الباقلاني والغزالي
فلزم ما يليه اى فلزم رجوعه الى ما يليه على قول الكل ولا كل اذ لا يلزم على تقدير الاشتراك ولا على تقدير
عدم العلم تعين ما يليه بل اللازم التوقف الى ان يتحقق القرينة المعينة فان قلت القرب قرينة مرجحة
قلت مسلم الا وانه قابله الرجوع الى المتعاطفين كما ذهب اليه كثير من المفسرين الى الآن لعل القرب اقوى
وما قيل وقال ابن الحاجب المختار انه مع قرينة الانقطاع اى انقطاع الاخيرة عما قبلها للاخيرة ومع
قرينة الاتصال بما قبلها تكون للكل والا اى وان لم يكن احدى القرينتين فالوقف فيما عدا الاخيرة
لازم فقوله ما قيل مبتدأ وما بعده مقول القول والخبر قوله مذهب الوقف بحذف المضاف اى اهل
الوقف او الاضافة بيانية ثم اثبت كونه مذهب الوقف بقوله للاتفاق الكائن بين هذا القائل
والذاهبين الى الوقف على ان اخراج اى الاستثناء من الجملة الاخيرة عند عدم القرينة لما عرفت
والعمل بالقرينة عند وجودها فما ماآل واحد واعلم ان المدعى فى كتب الحنفية اخراج الاخيرة وما زيد على
هذا القدر فقد ظهر العدم اى عدم الاخراج مما قبل الاخيرة المشار اليه بظهور الاقتصار على
ما مر لم يقم جوابه بل اخذ من بعد لا نم اى الحنفية بالاشتراط اى لا نسلم من ان الاتصال بذلك الشئ وهو
اى الاتصال منتف فى غير الاخيرة لتخلل الاخيرة بين الاستثناء وما قبلها ونقضه اى هذا الاستدلال
عدم الصحة مطلقا فيما عدا الاخيرة وهو اى عدم الصحة فيما عداها باطل اذ لا يمتنع الاستثناء بالاتفاق
فى الجمل بان يلى من كل واحدة تلك الجمل بالوسط على ما ذكر واما دفعه اى دفع هذا الاستدلال بان الجميع كالجملة
الواحدة فهو كما ترى اذ فى العطف يصير المتعدد اى الجمل المعطوف بعضها على بعض كالمفرد اى كالمفرد
ولا شك انه لا يعود فيه الى جزئه فكذا فى الجمل لا يعود الى بعضها ويبطل هذا القول ومن استدلالهم
بقولهم عمله اى الاستثناء ضروري لعدم استقلاله بنفسه اذ لا بد له من المستثنى منه والضرورة
تندفع بالعود الى واحدة منها والاخيرة متيقنة اتفاقا وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
اى العمل الضرورية فيتعين الاخيرة ومنع هذا بانه اى عمله ضروري لا ضروري قلنا لو سلم انه ضعيف فلا يلزم فقط

اى فان اردتم انه موضوع لما يليه فقط فهو المطلوب او للكل اى او اردتم انه موضوع للكل فممنوع اى
باطل لما اتفق على انه يستعمل فيما يليه فقط والاصل فيه الحقيقة قالوا ثانيا بموجب الدليل لزومه اى لزوم
كون الاستثناء من الاخيرة والتوقف فيما قبلها اى فى كونه استثناء مما قبل الاخيرة الى الدليل
اى الى وجود الدال على عوده اليه وايضا فيندفع الدليل المعين لا يندفع المطلوب كما زعم تعريفه
فليكن المطلوب ما ذكرنا من انه يثبت فى الاخيرة الا بدليل فيما قبلها من غير ادعاء ظهور فى عدم تعلقه
بما قبلها اذ الفرض لم يتعلق الا بعدم رجوعه الى الكل الا بدليل فى خصوص موارده كذا نقل عن المصنف
ومن ادلتهم اى الحنفية حكم الاولى متيقن فى رفعه اى حكمها عن البعض اى عن بعض الاولى بالاستثناء
مشكوك للشك فى تعلقه اى الاستثناء به اى بالبعض اما لوجه الاشتراك اى اما لتقييد كون الاستثناء مشتركا
بين ان يكون للاخيرة فقط وبين ان يكون للكل وهو انه استعمل فيهما لما علم باستقراء والاصل
فى الاستعمال الحقيقة وهو اى هذا الوجه انما يفيد لزوم التوقف فيها اى فيما قبل الاخيرة بل
فى الكل لو لا تيقن الاخيرة لما ذكر لا ظهور العدم فيما ذكر قبل الاخيرة او واحد اى او لوجه دافع
الاشتراك القائل بانه مجاز فى جزء من الاشتراك فيمكن فيما قبل الاخيرة مجازا فمعدة اى ظهور العدم فيما قبل
الاخيرة الى ظهور الدليل على تعلقه بما قبلها وابطاله اى هذا الدليل من قبل الشافعية بقولهم لا يرفع
حكم الاول مع تجويزه اى تجويز كون الاستثناء للكل مرتفع بما تقدم فى اشتراط اتصال المخصص
منها ان اطلاق العام بلا مخرج لافادة ارادة الكل فلو لم يكن المراد فى نفس الامر يلزم اخبار الشارع
وافادته لثبوت ما ليس بثابت وذلك كذب وطلب للجهل المركب من المكلفين او بدفع بان اذ
الظهور به اى باليقين وما ثبت فى معارضتهم الاخيرة ايضا كذلك اى حكمها متيقن فى دفعه عن البعض
بالاستثناء مشكوك بجواز رجوعه اى بالاستثناء الى الاولى لدليل علما الرفع اى رفع الحكم عن
البعض ظاهر فى الاخيرة وهذا اى ولظهوره فيها لزم اى الاستثناء او الرفع فيها اى الاخيرة اتفاقا
كما مر فلو تم ما قيل فى معارضته توقف الاستثناء فى الكل وهو اى التوقف فى الكل باطل
وحاصله اى حاصل ما قلنا من ظهور الرفع فى الاخيرة لا حاصل قول الشافعية كما توهمه الشارح فانه
مع بعده لا معنى له ترجيح المجاز اى ترجيح كون الاستثناء اذا رجع الى الكل مجازا على كونه حقيقة
كما زعم الخصم ففيما يليه اى فى الاستثناء فيما يليه حقيقة وفى الكل مجاز واما فى غيرهما اى فى غير ما يليه والكل
فيمتنع الفصل بينه وبين المستثنى منه حقيقة وهو ظاهر وحكما لان الفصل وهو ما يليه لا حظ له
من حكم الاستثناء وهو فصل حقيقة وحكما بخلاف ما اذا كان الاستثناء من الكل فان ما يليه
وان كان فصلا بينه وبين ما قبله من حيث الحقيقة لكنه ليس بفصل من حيث الحكم لشمول الاستثناء
اياه وفى المجاز عند رجوعه الى الكل يتوقف رجوعه اليه على القرينة فاذا لم يكن يتعين بحقيقته والعلاقة
بين المعنى المجازي وهو الصرف الى الكل والحقيقي وهو العود الى ما يليه تشبيهه اى الكل به اى
بما يليه بجامع العطف اى لان العطف جمع بين المتعاطفين فجعلها فى رتبة واحدة من حيث المعنى
فاشتراكهما فى تلك الرتبة وجه الشبه بخلاف الاتصال الصوري منها بحسب الكلام لعدم الفصل فانه
لا يصلح علاقة للمجاز لانه اى الاتصال الصوري يتحقق فى الجمل المتعاقبة بلا عطف وهناك
تعين الاستثناء للاخيرة اتفاقا من غير تجويز لما قبلها ولو مجازا ويتحقق ايضا مع الاضراب المعين
كونه للاخيرة على ما سبق فلا يصلح علاقة وما قيل فى وجهه اى وجه التوقف فى غير الاخيرة

الاشكال بفتح الهمزة جمع شكل توجب الاشكال بكسر الهمزة الاشتباه في الشرح العضدي الاتصال
يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالاجانب والاشكال يوجب الشك انتهى فكل شبه منهما اشكل
ولهذا تعارض الاشتباه يوجب التوقف فمعناه اى الاستثناء يخرج من الجملة الاولى نظرا الى الاتصال
ولا يخرج منها نظرا الى الانفصال او المعنى انه يخرج من الاولى في بعض الاستعمالات وما يخرج منها
في الآخر فتوقف فيه اى في اخراجه في غير الاخيرة والا اى وان لم يكن معناه هذا بل يعتبر الاشكال بالنسبة
الى الاخيرة ايضا اقتضى ما قيل ان يتوقف في الاخيرة ايضا وهو باطل لما عرفت الشافعية قالوا اولا
العطف يصير المتعدد كالمفرد وقد مر اجيب بان ذلك في عطف المفردات بعضها على بعض لان العطف
في الاسماء المختلفة كالجمع في الاسماء المتفقة فيصير المجموع كصيغة الجمع الواحدة وهذا هو الابطال المعهود
وما نحن فيه اى الجمل مثلها اى المفردات اذ الاستثناء فيها اى الجمل من المتعلقات اى من متعلقات
المسند اليه او المسند او من المسند اليه فاذا قطع النظر عن سائر اجزاء الجمل المتعاطفة ما عدا المستثنى منه
صارت مثل المفردات في الشرح العضدي لا فرق بين اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا
من تاب وبين اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد
الى جزء فكذا في الجمل المعطوفة ثم اجاب عنه المحقق التفتازاني ان ذلك في المفردات او ما هو في
حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب او التي وقعت صلة للموصول او نحو ذلك كالمفردات او ما هو
انتهى واليه اشار بقوله اجيب بانه اى كونها مثلها اذا اتحدت جهة النسبة فيها اى الجمل بان تكون
نسب تلك الجمل متشاركة في جهة واحدة لكونها خبرا او صفة او صلة الى غير ذلك وجه
اى اتحاد وجه النسبة فيها الدليل على تعلقه بالكل لكونها اى الجمل صلة للموصول كما مر اتفاقا للقطع بان نحو
ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس في حكم اى المفرد قالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ان شاء الله تعلق ان شاء الله بهما اى بالجملتين اتفاقا اجيب بانه اى ان شاء الله شرط لا استثناء
كيف وهو يتعلق بغير المتعدد بخلاف الاستثناء فان الحق اى الاستثناء به اى بالشرط قياس
في اللغة وهو غير صحيح ولو سلم صحته اى صحة الالحاق فالفرق بين الشرط والاستثناء ان الشرط مقدر
تقديمه اى يعتبر تقدمه معنى لتقدمه رتبة بحسب التحقق ولو سلم عدم لزومه اى تقديم الشرط فلقرينة
الاتصال اى متعلق الشرط بكل منهما لوجود القرينة الدالة على اتصاله بكل منهما وهو اى تلك القرينة
والتذكير باعتبار الخبر الحلف الواقع على الكل على ما هو العادة في مثله قالوا ثالثا قد يتعلق الغرض به
اى الاستثناء كذلك اى بان يكون متعلقا بالكل وتكراره اى الاستثناء للكل مستهجن ولولا
انه يعود الى الكل بدون التكرار لما استهجن لتعينه طريقا اليه فلزم ظهوره اى الاستثناء في الكل فيها
اى في الجمل كلها قلنا الملازمة بين تكراره والاستهجان ممنوعة لمنع كون الاستهجان للاعم اتحاد الحكم
المخرج منه والحكم المخرج منه في محل النزاع متعدد ولو سلم ان التكرار يستهجن مطلقا لم يتعين
التكرار طريقا لافادة المراد فلينصب قرينة الكل او يصرح به اى بالمستثنى منه الكل بعد
اى بعد الكل او الاستثناء كان يقول الا كذا في الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقصر
على الاخيرة تحكم قلنا اذا دلتا اى الاخيرة اتفاق والتردد فيما قبلها والاتفاق مرجح فلا تحكم
والصلاحية لا توجب ظهوره اى الاستثناء لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة فبالكل اى فيتعلق
بالجميع اتفاقا قلنا بعد كونه اى كل ما استثني منه في المثال مفردا وكلامنا فيما اذا كان جملا او جملة

[illegible]

اى اوجب كون الاستثناء من الجميع تعينه للصحة اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم فهو قرينة
الاتصال بالكل وايضا مدعاكم العود الى كل واحدة لا الى الجميع وفي الشرح العضدي النزاع فيما
يصلح للجميع وللاخيرة وهذا لا يصلح لكل واحدة ولا للاخيرة تنبيه بني على الخلاف
المذكور وجوب رد شهادة المحدود في قذف عند الحنفية اذا تاب من ذلك بان اكذب نفسه
في قذفه عند من قذفه واصلح عملا لقصر الاستثناء المدلول عليه بقوله تعالى الا الذين تابوا
على ما يليه وهو واولئك هم الفاسقون فيرتفع عنه الفسق لا غير ويبقى عدم قبول شهادته
مؤبدا خلافا للشافعي ومالك واحمد رد اله اى للاستثناء اليه اى ما يليه مع لا تقبلوا فيرتفع عنه
الفسق وتقبل شهادته ولولا منع الدليل الدال على اختصاصه بالاخيرين من تعلقه اى الاستثناء
بالاول اى فاجلدوهم تعلق به ايضا عندهم لانه على تقدير عدم دليل القصر كان الظاهر رجوعه الى الكل
ثم قيل الاستثناء منقطع قاله القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي لان الفاسقين
لم يتناول التائبين لان التائب لا يبقى فاسقا بعد التوبة والحمل على المجاز باعتبار ما كان بعيد
وانت خبير بان الفاسقين ليس المستثنى منه بل اولئك قطعا في معنى قوله والاوجه انه متصل
مخرج من اولئك لا من الفاسقين ثم فسر المشار اليه بقوله اعني الذين يرمون لانه يصدق عليهم
مفهوم الذين يرمون بعد التوبة فيخرج منهم باعتبار حكم الفسق لتوبتهم مسئلة اذا خص العام
كان مجازا في الباقي عند الجمهور من الاشاعرة ومشاهير المعتزلة وبعض الحنفية كصاحب البديع وصدر
الشريعة الا انه للتخصيص لا كثرهم اى الحنفية الا المستقل عند بعضهم لنحو بعد اخراج بعضه بغير
مستقل حقيقة على قولهم كما صرح به صدر الشريعة وبعضهم اى الحنفية كالكرخي والحنابلة واكثر الشافعية
بل جماهير الفقهاء على ما ذكر امام الحرمين حقيقة في الباقي وبعضهم اى الحنفية وامام الحرمين حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والشافعية نقلوا عن الرازي من الحنفية وهو الشيخ الامام
ابو بكر احمد الجصاص ان كان كثرة يعسر ضبطها فحقيقة والا اى وان لم يكن الباقي كذلك فمجاز وقال
الغزالي كل عدد لو اجتمعوا في صعيد لعسر على الناظر عددهم بمجرد النظر كالالف فهو غير محصور وان
سهل كالعشرة والعشرين فمحصور وبين الطرفين اوساط يلحق باحدهما بالظن وما وقع فيه الشك استفتى
فيه القلب كذا ذكره الشارح والحنفية نقلوا عنه اى الجصاص ان كان جمعا فقط اى من غير تقييد
بالعدد السابق فحقيقة والا فمجاز ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء
او غاية فحقيقة وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز القاضي ان خص بشرط او استثناء
فحقيقة والا فمجاز عبد الجبار ان خص بشرط او صفة فحقيقة والا فمجاز وقيل ان خص بلفظي
متصل او منفصل فحقيقة والا فمجاز فهذه ثمانية مذاهب لنا على المختار وهو الاول الفرض انه اى العام
حقيقة في الاستغراق على الخصوص اى من غير اشتراك بينه وبين البعض ولو كان حقيقة فقط اى
من غير اشتراك بينه وبين انضمام ما عدا الباقي اليه حقيقة ايضا كان مشتركا لفظيا وهو اى كونه
مشتركا بين الكل والبعض خلاف المفروض فدفع هذا السند لا يضر في الشرح العضدي بانه اى العام
في صورة التخصيص للاستغراق لان الكرم في بني تميم الطوال تقدير من بني تميم اى بعضهم فان من
للتبعيض والتقييد بمعنى من فلزم ارادة كلهم من قولهم بني تميم والا اى وان لم يكن مرادا كان المعنى
اكرم بعض بعضهم لان لازم من التبعيضية صحة وضع بعض مكانها والفرض ان المراد ببني تميم البعض

ثم عرض الحكم معطوف على لزم اى عرض لعموم مصحح الحكم وهو الوصف المختص فخرج البعض الآخر
وهو الذى لم يوصف به وهذا التوجيه لازم فى الاستثناء على ما قبل من ان المراد بالمستثنى منه
الاستغراق والعموم لم يخرج منه المستثنى ثم الحكم على الباقى ويمكن اعتباره اى اعتبار كون المراد
جميع ما يتناوله ثم اخراج غير المراد بالحكم ثم الحكم فى الكل اى فى جميع العمومات المخصصة باى تخصيص
كان بغير ان وضع المفرد واستعماله ليس الا للتركيب لان المقصود افادة المعانى التركيبية
وبعد ان تركبه اى المتكلم المفرد مع غيره مريدا المجموع ليحكم على البعض لانه اى قصد المجموع حينئذ
اى حين يريد الحكم على البعض بلا فايدة لصحة ان يريد منه اى من اللفظ الموضوع للكل المحكوم
عليه فقط وهو البعض بقرينة المخصص ولو كان عددا فاشتغل الدفع وقول السرخسى صيغة العموم
موضوعة للكل ومع ذلك حقيقة فيما وراء المخصوص لانها اى صيغة انما تناولته انما تناولت ما وراء
المخصوص من حيث انه كل البعض يعنى ان حقيقتها كل الافراد وعند التخصيص يصير ما وراء المخصوص
كل الافراد فيصدق ان تناولها اياه من حيث انه كل لا من حيث انه بعض كالاستثناء بعض الكلام
يعنى المستثنى منه عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه اى ما وراء المستثنى كل لا البعض فقول السرخسى
مبتداء خبره ان اراد ان تناولها ما وراء المخصوص بوضع آخر خاص يلزم الاشتراك اللفظى
والمفروض خلافه او وضع المجاز فنقيض مطلوبه وهو انه حقيقة فيه فان قيل لم تحمل اى
كلام السرخسى على انه لا يشترط الاستغراق فى العام وهو حقيقة ما لم يستعمل فى غير افراده والمخصوص
من افراده فهو حقيقة فيه قلنا الكلام فى العام اذا خص وكان للاختصاص مرادا به وهو امر
زايد على ما وضع وانما يقبله اى التخصيص الصيغ المتقدمة كالجمع المحلى ونحوه من الموصولات
واسماء الشرط والاستفهام الى غير ذلك مما اتفق على استغراقه والخلاف فى اشتراطه اى
الاستغراق انما هو فى مسمى لفظ عام يعنى هل يشترط فيما وضع له لفظ العام اصطلاحا
الاستغراق ام لا ومن لم يشترطه اى الاستغراق فيه وان جعل صيغه اى العام الجمع المنكر لا يصح اعتباره
اى الاستغراق اعتبار ما ليس بمستغرق هنا اى فيما يقبل التخصيص اذ لا يتقبل غير المسبوق
الاخراج منه اذ اخراج بعض افراد المفهوم فرع العلم باندراجه تحته من حيث الارادة ولا علم
بذلك مما لا استغراق فيه ولذا الاستثناء منه كما ترى بحثه وما هو ارادته اى الباقى ليس
بالوضع الثانى والاستعمال فيه بل الباقى مراد بالاول اى بالوضع الاول كما فى الشرح العضدى
وايضا فلم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان بل بالوضع الاول فى كونه حقيقة بذلك الاعتبار بل الحقيقة
انما يتحقق فارادته اى الباقى بالاول اى بموجب الوضع الاول من حيث هو اى الباقى داخل
فى تمام المعنى الوضعى المراد باللفظ لا بارادته بمجرد كونه تمام المراد بالحكم والاظهر لا من حيث
كونه تمام المراد فكانه قصد ان مجرد ذلك لا يكفى فى الحقيقة بل لا بد من المجموع اما اذا اريد بمجرد كونه
تمام المراد حقيقة فهو اى هذا المراد انما يحصل بالثانى اى بالوضع الثانى الحنابلة تناوله اى
تناول العام للباقى بعد التخصيص كما كان قبله وكونه اى تناوله بعد التخصيص مع قرينة الاقتصار
عليه لا يوجبه اى لا يغير كيفية تناوله فهو حقيقة قلنا الحقيقة بالاستعمال فى المعنى الموضوع له
بان يكون مجموع المسمى مرادا به لا بمجرد التناول له من حيث الدلالة عليه يقتضيه الوضع لانه
اى التناول التبعية للوضع ثابت للمخرج بعد الرآء بعد التخصيص فلا فرق فى هذا التناول

بين الباقى والمخرج وكذلك ثابت لكل وضعى سواء كان عين الموضوع له او جزئه قال المجوز
بلفظ واستعماله فى المعنى المجازى لان العام لم يوضع مستقلا الا ما وضع له لا محالة وان كان المراد
غيره بموجب القرينة الصارفة الرازى اذا بقى من العام مقدار غير منحصر فى عدد فهو اى ذلك الباقى معنى العموم
فيه مسامحة لانه كون اللفظ دالا على غير منحصر فى عدد فيكون فيه حقيقة نقله الشافعى عنه وفى الحنفية
ينقل مذهبه اصلا منهم من اثبته فيه لانه منهم وهو اى مذهبه على النقلين بناء على عدم اشتراط الاستغراق
فى العموم فى الشرح العضدى الرازى قال معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد فاذا
الباقى غير منحصر كان عاما الجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره
فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشأه اشتباه كون النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ انتهى فقوله هذا
اما اشارة الى ما قاله الرازى واما الى نقل هذا عنه لا ثبات كون الصيغة حقيقة فى الكل والكل متعين
اذ هو لم يفرع على بقاء غير المنحصر كونها حقيقة فيه بل وجود معنى العموم فيها وهو لا يستلزم كونها حقيقة
ونسبة الاشتباه الى ناقل المذهب اولى والاشارة بقوله وغلط نقلهم عنه على الوجه المذكور كما اشير اليه
بقوله والحنفية الخ وزعم الشارح ان المعنى غلط الرازى وقوله بان معنى جعله كون الخلاف بين الرازى وغيره
فى لفظ العموم لا فى الصيغة يرد عليه ان حاصله ان مذهب الرازى ان كان مبنيا على تفسير العموم بما ذكر لزم
مخالفته فيما وضع له لفظ العموم وليس كذلك اذ قد تقرر ان خلافه فى الصيغ الموصوفة بالعموم هل اذا
خصت والباقى غير منحصر يكون حقيقة ام لا عنده نعم وعند غيره ما عرفت ولو لم تغلط الرازى بانه يلزم
عليك ان ننكر النزاع فى لفظ العموم لا فى الصيغة لانه معنى تغليط ان دخولك فى هذا النزاع بين القوم
بهذا الوجه يدل على انك زعمت ان خلافهم فى لفظ العام لانا نعترف لانبائهم خفاء فى حق الائمة والله اعلم
ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل الموجب تجوزا فى اللفظ لزم كونه لفظ اللام للمعهود مجازا
اذا خرج من مفهومه غير المعهود بما هو كالجزء له وهو اللام وقد صار به للمعهود غير ما وضع له اولا اذ
لم يكن فيه العهد والجواب عنه كما فى اصول ابن الحاجب بان المجموع حكم من مسلم واللام هو الدال
فالجنس مدلول مدخول اللام والمقيد بالمعهود والمخرج لغيره اللام فلا يلزم المجاز ولا كون العام مستعملا
فى غير ما وضع له وهو الجنس مندفع خبر والجواب بانه اى كون المجموع دالا على الوجه المذكور بعد العلم بانهما
اى اللام ومسلم كلمتان متباينتان بوضعين لمعنييهما ركبتا لافادة المعنى مجرد اعتبار يمكن مثله
فى العام المقيد بما يستقل اذ لا تاثير لعدم الاستقلال لا حد الكلمتين من حيث الحرفية فى هذا
الاعتبار والا اى وان لم يعتبر مثله فى المقيد بالمستقل فتحكم محض اى تخصيص الاعتبار المذكور باحدهما
دون الآخر تحكم لعدم الفرق بينهما فالمخلص ان يقال المعرف للعهد وضعان وضع للجنس قبل دخول
اللام عليه حال النكارة وآخر للمعهود كوضع المبهمات فان ما وضعت له خصوصيات والة الملاحظة
عند الوضع مفهوم عام كما راى المتاخرين وليس العام المخصوص بما لا يستقل كذلك بل هو كالمخصوص بما
يستقل مستعمل فى غير ما وضع له وهو الباقى فى بعد التخصيص القاضى وعبد الجبار مثله اى ابى الحسين فيما لم يخرجه
بما لا يستقل وهو الصفة والغاية عند القاضى والاستثناء والغاية عند عبد الجبار من حيث الدليل
وهو لزوم كون كل المسلم مجازا فى المعهود من حيث الجواب وهو منع لزوم ما ذكر الخصص باللفظ
مثله اى ابى الحسين دليلا وجوابا على ما عرفت وهو اى دليل هذا اضعف لشمول اللفظ المتصل
والمنفصل ودليله لا يناسب الا المتصل الامام الجمع كثيرا دالا آحاد قال اهل العربية معنى الرجال فلان

وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اخص دافيه اى في تعدادها اذا بطل ارادة البعض
لم يصر الجمع الباقي مجازا فكذا الجمع اجيب ان الاصل من التعداد في الجمع امر واحد وهو مجموع ما يصلح له
العام لو وضع للاستغراق ففي بعضه اى فاستعماله في بعض ذلك اى اصل فقط من غير ان يراد معه الباقي
مجاز بخلاف الآحاد المتعددة فانه لم يرد بلفظ منها بعض ما وضع له واذا ابطلت بعض الحقائق
لم يلزم بطلان حقيقة اخرى على انه قد منع كون الجمع كتكرار الآحاد من كل وجه وليس مراد اهل العربية
ذلك بل بيان الحكم في وضعه وما قيل من انه يمكن ان يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالحيثيتين
اى باعتبارهما فليكن العام المخصوص كذلك فيكون مجازا من حيث انه ليس موضوعه الاصلي
حقيقة من حيث انه باق على اصل وضعه ولم ينقل نقلا كليا كما اختاره السبكي فتانك الحيثيتان
انما هما باعتبار وضع الحقيقة والمجاز يعني ان الحيثيتين انما هما كون اللفظ بحيث اذا استعمل
في هذا كان حقيقة لوضعه له عينا وهو الوضع الحقيقي وان استعمل في ذلك كان مجازا لوضعه له بالنوع
لا انه في استعمال واحد يكون اللفظ حقيقة ومجازا كما ادعاه الامام كذا ذكره الشارح والنوع
ان يعتبر ما بالنسبة الى معنى واحد كالشمس اذا وضعت بازاء الضوء ايضا فالمراد ذات
حيثيتين بالنسبة اليه لكونها موضوعة لهذا المعنى وضع النوع المجازي لكونه لازم ما وضعت له اولا
وهو الجرم ولا يلزم منه اجتماع هاتين الحيثيتين اجتماعهما اى الحقيقة والمجاز في استعمال واحد على
التقرير الذي في نفيه اى الاتفاق على نفي كون اللفظ حقيقة ومجازا في استعمال واحد وانما اختلفوا
في صحة ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال واحد ثم يكون حقيقة او مجازا هذا ما ذكر
لم ينزل الامام على شقه الآخر وهو انه مجاز في الاقتصار على البعض في لفظ ظهوره اى ظهور كونه
مجازا فيه وهو غلط لانه لا يكون العام مجازا باعتبار الاقتصار الا لو استعمل في معنى الاقتصار
واتفق دونه اى استعماله فيه فلم يبق الاقتصار انما يلزم استعماله في الباقي بلا زيادة فهو اى الاقتصار
لازم لوجوده اى وجود الاستعمال في الباقي لا مراد افادته اى قبيلها ان يراد بالعام المخصوص ولو اراد بالاقتصار
استعماله اى العام في الباقي بلا زيادة فهو شق الاول وعلمت مجازيته فلم يرد في الباقي مسئلة
قال الجمهور العام المخصوص بمجمل اى مبهم غير معين مثل الاجمال العفو ليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم بعد فاقتلوا
المشركين وبعض حجة وقال فخر الاسلام حجة فيهما اى في الوجهين ظنية الدلالة بعد ان كان قطعيها
اى الدلالة قبل التخصيص باحدهما وقيل يسقط المجمل الذي خص به العام عن درجة الاعتبار والعام
يبقى كما كان قبله قطعيا وعليه ابو المعين من الحنفية وابن برهان من الشافعية وفي المبين
قال ابو عبد الله البصري ان كان العام منبئا عنه اى عن الباقي قبل التخصيص بسرعة فهو حجة كالمشركين
في اهل الذمة اى فيما اذا خصصوا باهل الذمة بلفظ متصل او منفصل او بغيره فانه ينبئ عن الحربي
اى ينتقل الذهن اليه اذا اطلق المشركون والا اى وان لم ينبئ عنه فليس بحجة كالسارق لا ينبئ
عن سارق نصاب في حرز لعدم الانتقال اى انتقال الذهن اليهما اى النصاب
والحرز منه اطلاق السارق قبل بيان الشارع فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة
وجودهما قال عبد الجبار ان لم يكن العام مجملا قبل التخصيص فهو حجة كالمشركين بخلاف المجمل قبله كقوله
اقيموا الصلوة فانه بعد تخصيص الحائض اى بعد اخراج صلوة الحائض من الصلوة بالنص الآخر
يفتقر الى البيان كما كان مفتقرا قبله ولذلك بينه صلى الله عليه وسلم فقال صلوا كما رأيتموني اصلي

قال البلخي

قال البلخي من مجوزي التخصيص بمتصل اى غير مستقل كالشرط والصفة حجة ان خص به اى بالمتصل ليس بحجة
ان خص بمنفصل كالدليل العقلي وقيل حجة في اقل الجمع وهو اثنان او ثلاثة على الخلاف لا فيما زاد عليه
قال ابو ثور ليس بحجة مطلقا سواء خص بمتصل او بمنفصل انبأ عن الباقي او لا احتاج الى البيان او لا
وقيل عنه اى عن ابي ثور ليس بحجة الا في اخص الخصوص اى الواحد اذا علم اى اذا كان المخصوص
معلوما كالكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان اى يصير العام المخصوص مجملا فيما سواه اى اخص الخصوص فيتوقف
الاحتجاج والعمل الى البيان قال الشارح ان اخص الخصوص وهو الواحد غير متعين فلا يمكن العمل به قبل البيان
ايضا انتهى وهو لا ينافي كلام المصنف لان المفهوم منه ثبوت الحكم في اخص الخصوص بغير توقف الى البيان ولو
على سبيل الابهام فليكن العمل به على سبيل التعيين محتاجا الى البيان لنا على الاول استدلال الصحابة
به اى بالعام المخصوص بمبين مع التكرر والشيوع وعدم النكير من احد منهم فكان اجماعا ولو قال
اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك اكرام احد ممن عداه قطع بعصيانه فدل على ظهوره في العموم
ولان تناول الباقي بعده اى التخصيص باق وحجيته اى العام فيه اى الباقي كان باعتباره اى التناول
وبهذا الدليل الاخير كذا قال الشارح والصواب ان المعتبر هذا المجموع كما يستظهر سقط المطلق
الحجية ويدفع استدلال المطلوب بان استدلالهم اى الصحابة والعصيان بترك فعل ما على بالعام
المخصوص كلاهما في المبين والحجية اى الباقي قبل التخصيص انما كان لعدم الاجمال فلا يكون حجة
في المخصوص بمجمل لتحقق الاجمال حينئذ وبقاؤه اى التناول انما هو ايضا في المبين لا المجمل قال الآخر
والعام عنده كالخاص في قطع الدلالة كما تقدم والجملة حالية المخصص يشبه الاستثناء ويتبادر اى
المخصص عدم ارادة المخرج مما تناوله العام كان الاستثناء كذلك ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله
بنفسه في الافادة فيبطل المخصص اذا كان مجهولا قال الشارح اى حتى لا دلالة مجهول عند السامع
للثاني اى لشبه الناسخ ويبقى العام على قطعيته لبطلان الناسخ المجهول وعدم تعدي جهالته الى المعلوم
لكونه مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام فهما بمنزلة كلام واحد فيتوقف
جهالة المستثنى في المستثنى منه فيتوقف على البيان للاجمال ويبطل الاول اى العام للاول اى شبهه
بالاستثناء لتعدي جهالته اليه كما في استثناء المجهول وفي المخصص المعلوم شبه الناسخ من حيث
كونه مستقلا يبطله اى العام لصحة تعليله اى المخصص من هذه الحيثية كما هو الاصل في النصوص المستقلة
وان كان الناسخ لا يعلل وجهل قدر المتعدى اليه بالتعليل فيجهل المخرج بهذا التعليل وشبه
الاستثناء من حيث اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام
يبقى قطعيته فلا يبطل العام في الوجهين ويزول القطعية للشبهتين وهو اى هذا الدليل
ضعيف لان اعمال الشبهين عند الامكان وهو اى امكان اعمالهما منتف في المجهول لان العمل بالمخصوص
بالمجهول موقوف على البيان فيه ان توقف على البيان لا يستلزم عدم حجيته الا ترى ان اقيموا
الصلوة كان قبل البيان حجة غير احتياجه باعتبار الكيفية واحتاج هذا من حيث الكمية فتامل
بل المعتبر الاول اى الشبه بالاستثناء لانه اى الشبه به معنوي فان الاستثناء يخرج من العام كالمخصص
غير انه لم يسم تخصيصا اصطلاحا وشبه الناسخ لفظي وهو مثار كثيرا في امر لفظي على سبيل الاتفاق
من غير مناسبة معنوية تعتد بها والبداءة يعتبر بها لانه في مجرد اللفظ اى كون كل منهما كلاما
في صحة التكلم به مبتدأ وعلى هذا يعني كون المعتبر فيه شبه الاستثناء يبطل حجيته في المجهول

كالجمهور اى كما فى الجمهور وصيرورته ظنيا فى المعلوم كالمخصص من عدم الاداة معناه اى العام
بالتخصيص المعلوم مع احتمال قياس مخرج منه بعضا آخر وهذا الاحتمال يتضمنه اى المخصص حكما شرعيا
والاصل فى النصوص المتضمنة للاحكام الشرعية التعليل لا لشبهه الناسخ باستقلال صيغته لكونه
طرديا كما ذكر وكون السمع حجة فى اثبات حكم فرع معلومية محل حكم والقطع حاصل بنفيها اى
معلومية محل حكم فى نحو لا تعلمه ابعضهم فان دفع هذا بثبوتها اى الحجية مع انتفاء معلومية محل
حكم المخصص فى نحو وحرم الربوا من قوله تعالى واحل الله البيع للعلم بحل البيع قلت ان علمه اى
الذى يطلبون الربوا بنوع مخصوص من البيع كما نعرفه اليوم فلا اجمال المعلومية والا اى وان لم يعلم
فالحكم بعض البيع اى فهو مجمل يتوقف العمل به على البيان مع احتمال حقيقة المراد به واخراج
سارق اقل من مقدار قيمة المجن المشار اليه فى حديث لم تقطع اليد على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا فى ثمن المجن وثمنه يومئذ دينار كما اشار اليه بقوله مدعى كل معلومية كمية
ثلاثة او عشرة عطف بيان لكمية ليس تخصيص عموم الآية به منه اى من التخصيص بالمجمل فلا يسقط الاحتجاج
باية السرقة على قطع السارق او سلمنا انه منه لكنهم توقفوا اولا فى العمل باية السرقة حتى بان مقدار قيمة المجن
مع الاختلاف فيه فقالوا بما عند مالك والشافعى واحمد فى اظهره وابانه يقطع اذا سرق ثلثة دراهم او ربع
دينار وعندنا بعشرة دراهم وقوله بالتعليل اى قول فخر الاسلام فى التخصيص بالمعلوم يبطل العام لصحة تعليله
وبالتعليل لا يدرى قدر المتعدى اليه ان اراد انه لا يدرك ذلك بالفعل اى وقت التعليل ليس بضائر الا
لو لزم اى لا يضر شئ من الاحوال الا اذا لزم فى حجيته اى العام المخصص منه الباقى تعين عدده اى العام
لكنه غير لازم فى حجيته فيه تعين النوع والتعليل يفيده اى تعين النوع لانها اى العلة لاخراج البعض حيث
وصف ظاهر منضبط فما تحقق فيه من المندرج تحت العام ثبت خروجه وما لا يتحقق فيه فتحت العام
باق او اراد انه قبله اى قبل التعليل اى بمجرد علم المخصص اى العلم به من غير ان يتعين الوصف المعلل به
بعد يجب التوقف فى الباقى للحكم بانه اى المخرج معلل ظاهرا اذ الاصل فى الاحكام التعليل
ولا يدرى الى اى قدر المتعدى اليه لو علا وفى نسخ المتن ههنا او لا يدرى وهو سهو من الناسخ
اذ لا معنى له الا ان يتكلف بحيث لا يحتاج اليه فهو قول الكرخى وغيره من الواقفية كالجرجانى وعيسى بن ابان
على ما سبق ذكره مع تغيير لمرادهم وقول الكرخى خبر محذوف اى فهذا قول الكرخى والجملة جزاء الشرط
على الشق الاخير من الترديد لان معناه اى معنى قول الكرخى يتوقف العمل بالعام المذكور لذلك
اى لانه لا يدرى قدر المتعدى اليه والموصول اشارة الى قوله وكون السمع حجة فرع معلومية والقطع
الى او استنبط الوصف المناط لاخراج البعض فيعلم المخرج بالقياس لما ذكرنا فى المجهول
قوله لما ذكرنا تعليل لما فهم ضمنا من سقوط الحجية قبل العلم بمقدار المتعدى اليه والموصول اشارة
الى قوله وكون السمع حجة فرع معلومية والقطع بنفيها الخ وزيادة العلم الاضافة بيانية بالعام
صلة العمل قبل البحث عن المخصص ظرف للعمل ثم نشر المخصوص بقوله اعنى القياس الذى حكم به اى الذى
تضمنه المخصص الحكم بمعلومية التخصيص لما ذكرنا من ان الاصل فى الاحكام التعليل فدل الحكم تعليل بقوله
حكم به وقوله زيادة العمل معطوف على ما ذكرنا اى وزيادة امر آخر وهو عدم جواز العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص على ما سبق انه اجمع على العدم الا عند الصيرفى وقوله عن نفس المخصص
فيما نحن فيه اى حين فسرنا ذكر حسن لكنه لم يرده والا لم يقل بكونه حجة ظنية وقول الاسقاط للعام

الخصوص

المخصوص مطلقا اى فى اخص الخصوص وغيره ان صح ان احدا ذهب اليه وهو اى القول به بعيد
وان نقله الآمدى وغيره ساقط القطعية اى العام فى اخص الخصوص معلوما كان المخصص
او مجهولا للقطع بتناوله بعد التخصيص لا يتطرق اليه احتمال الخروج والا اى وان لم يكن كذلك وجاز
اخراجه كان التخصيص نسخا لا تخصيصا مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصصوا به
اى بالمفهوم العام فى الشرح العضدى من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم كما جوزه
بالمنطوق كفى الغنم الزكوة فان الغنم عام مستغرق لما يصلح له اذا خص منه فى الغنم السائمة الزكوة
فان هذا المفهوم يدل على انه ليس فى المعلوفة الزكوة وبهذا المفهوم يخص عموم الاول فى الشرح
المذكور فان قيل لا نم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف ينتفى مع الاقوى فلا يعارضه
قلنا الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات فانا نعمل
بهما جمعا بين الادلة ولا يشترط التساوى فى القوة كما تخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد
والمراد انه ربقوله لجمع الظنية ايا بهما اى العام والمفهوم لان كلا منهما ظنى الدلالة عند القائلين
به وتساويهما اى المخصوص والمخصوص به ظنا تمييز عن نسبة المساواة الى الضمير اى تساوى
ظنيهما فوقه ليس شرطا فى التخصيص حتى لا يصلح الاضعف لان يخصص الاقوى للاتفاق عليه
اى التخصيص بخبر الواحد للكتاب بعد تخصيصه اى اتفقوا على انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
بعد ان خصص بقطعى مع ان الكتاب وان خصص اقوى من خبر الواحد وانما ارتكبوا ذلك
للجمع بين الادلة المتعارضة وانما قال بعد تخصيصه ليصح دعوى الاتفاق فانه لا يجوز عندنا
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ابتداء كما سيجى والتحقيق ان مع ظنية الدلالة فيهما اى العام
والمفهوم الذى نفت يقوى ظن الخصوص فى العام لغلبته اى الخصوص فى العام فلا يكون العام اقوى
من المفهوم قلنا مسئلة العادة وهى الامر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية والمراد هنا
العرف العملى لقوم مخصص للعام الواقع فى مخاطبهم عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمت الطعام
وعادتهم اى المخاطبين اكل البر انصرف الطعام اليه اى البر وهو اى قول الحنفية الوجه اما تخصيص
العام بالعرف القولى وهو ان يتعارف قوم فى اطلاق لفظ لارادة بعض افراده مثلا
بحيث لا يتبادر عند سماعه الا ذلك فاتفاق اى فتخصيص العام به عند ذلك متفق عليه
كالدابة على الحمار والدراهم على النقد الغالب لنا الاتفاق على فهم لحم الضان بخصوصه
فى اشتر لحما وقصر الامر بشراء اللحم عليه اى الضان اذا كان العادة اكله فوجب كون العرف
العملى مخصصا كالعرف القولى والموجب وهو تبادره بخصوصه من اطلاق اللفظ والغاء
الفارق بينهما بالاطلاق فى محل الاتفاق فان لحما فى اشتر لحما مطلق وليس بعام وظاهر
والعموم فى المتنازع فيه كالطعام فى حرمت الطعام لظهور انه لا اثر لهذا الفارق
وكون دلالة المطلق على المقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على الفرد قلبه فان لحما جزء
من لحم الضان والطعام الدال على كل طعام لاستغراقه الافراد كل والبر جزء منه كذلك اى لا اثر
له فى ذلك اذ لا اثر له بعد اشتراكهما فى تبادر الخصوص تنبيه مثل جمع من الحنفية منهم
فخر الاسلام لذلك اى للتخصيص بالعادة النذر بالصلوة والحج ينصرف الى الشرعى منهما وقد
يقال اى يظن كل منهما غير مطابق له وانما هما مثال للتخصيص بالعرف القولى والحق ضدهما

اى التخصيص بكل من العرفين عليهما اى المثالين ولا يقال وضع الحنفية لهذه المسئلة يشير
الى ان الحال اذا وضعوه لها هكذا يترك الحقيقة بخمسة اشياء عاما كان اللفظ او غيره بدلالة العادة
هذا احد الخمسة وبدلالة اللفظ فى نفسه هذا ثانيها وفرده كما قال اى ابناء المادة اى مادة اللفظ
عن كمال فيختص اللفظ بما فيه من الكمال كحلفه لا ياكل لحما ولا نية معه اى والحال انه ليس هناك
نية يقتضى عموم اللحم لما يصلح له لا يدخل السمك فى حلفه الا فى رواية شاذة عن ابى يوسف
لقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا اى من البحر سمكا وانما لم يدخل لانبائه اى اللحم عن الشدة بالدم
لدلالة مادته على الشدة والقوة فانه سمى لحما للقوة فيه لتولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط
فى الحيوان وليس للسمك دم لعيشه فى الماء وحله بلا ذكاة فان الدموى لا يعيش فيه ولا يحل
بدونها وقد خص هذا بالعرفى فى التحقيق عامة العلماء تمسكوا فى هذه المسئلة بالعرف نعم
لو انفرد انباء اللفظ بالاخراج من العام او المطلق اخرج يعنى امكان حصول الخروج بالانباء
لا ينفى دخوله فى العرفى غايته انه اذا انفرد اخرج ولو عارضه اى الانباء عرف قدم العرف
على الانباء لرجحان اعتباره عليه وقوله كل مملوك لى حر لا يعتق مكاتبه ويعتق مدبره وام
ولده لنقصان الملك فى المكاتب لعدم مملوكيته يدا بخلافهما لمملوكيتهما يدا ورقبة ولذا
لا يحل وطى المكاتبة ولم يتناول الملك عند الاطلاق الا الكامل عرفا او ابناء المادة
عن نقص فى المسمى فلا يتناوله اللفظ مسمى ذا كمال كحلفه لا ياكل فاكهة لا يحنث بالعنب لان التركيب
دال على التبعية والقصور فى المقصود الاصلى من الماكولات وهو التغذى لان الفاكهة
اسم من التفكه وهو التنعم وهو انما يكون بامر زائد على المحتاج اليه اصالة مما يكون به القوام
فانه لا يسمى تنعما والعنب مما يتعلق به القوام حتى يكتفى به فى بعض المواضع ومثله الرطب
والرمان وهذا عند ابى حنيفة وقالا يحنث لوجود معنى التفكه فيه بل هى اعز الفواكه و
التنعم بها يفوق التنعم بغيرها من الفواكه وقال المشايخ هذا اختلاف زمان ففى زمانه ما كانت
تعد من الفواكه وفى زمانهما اعدت منها وبمعنى من المتكلم هذا ثالث الخمسة اى وبدلالة
معنى من صفات المتكلم كان خرجت فطالق عقيب تهيئها للخرجة لجنت فيها اى حرجت
على تلك الخرجة لا يحنث به اى بخروجها بعد ساعة وتسمى يمين الفور وهو ماخوذ
من فوران القدر سميت به باعتبار صدورها من فوران الغضب او لان الفور استعير
للسرعة ثم سمى به الحالة التى لا لبث فيها يقال اخرج من فوره اى من ساعته واول من استخرجها
ابو حنيفة وكانوا قبل ذلك يقولون بتابيده كلا افعل كذا ولا افعل كذا اليوم كذا
وهو مؤقت لنظامها فيه معنى التقييد بالحال لكونها جوابا للكلام متعلق بالحال كذا قالوا
وحقيقة اى حقيقة المخصص فى هذا القسم دلالة حالها اى المتكلم والمخاطب لكونها ملحة
على الخروج فى تلك الحالة وكونه ملح على المنع ح وبدلالة محل الكلام لكون المحل غير قابل للحقيقة
فان العاقل لا يقصد ما لا يقبله المحل صيانة لكلامه من الكذب واللغو فيتعين ارادة
المعنى المجازى وهذا رابع الخمسة كانما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء فان نفس العمل يوجد بدون
النية ونفس الخطاء لم يرتفع فتعذر ارادة الحقيقة وقد يدرج هذا فى المخصص العقلى
فانه نوع تاكيد ارادة الحقيقة لما ذكر قيل لا نم هذا فى الاعمال اذ لا يلزم تقدير المتعلق العام

كالمقصود

كالمقصود لكونه مقدرا بتقدير متعلق خاص بقرينة المقام نحو ما الاعمال معتبرة لشئ من الاشياء الا بالنيات
قال التنوسى بل التقدير ما الاعمال محسوبة بشئ من الاشياء كالشروع فيها والتلبس بها الا بالنيات
وبالسياق اى وبدلالة سوق الكلام على ان المراد غير المعنى الحقيقى بان يكون هناك قرينة لفظية
سابقة عليه او متاخرة عنه والسياق بالباء الموحدة مختص بالمقدمة وهذا خامس الخمسة كطلق امرأتى
ان كنت رجلا لا يفيد التوكيل به اى بتطليقها الذى هو حقيقة طلق امرأتى لقرينة السياق
على ما يدل عليه قوله ان كنت رجلا عرفا ويأتى التخصيص بفعل المتكلم فى المسئلة الثالثة من مباحث
السنة مسئلة افراد فرد من العام بحكم اى العام يعنى اذا علق على عام حكم ثم علق الحكم مخصصا
على فرد من افراد ذلك العام ذلك الحكم لا تخصيصه اى الافراد المذكور ذلك العام وهو اى كون
افراد فرد منه بحكم مخصصا قلت المتعارف فى التخصيص هو اى المتعارف فيه قصره اى الحكم
على غير متعلق دليله فان متعلق دليل التخصيص هو الفرد الذى يخرج من العام وقصر الحكم
على غيره وهو الباقى بعد اخراجه من الافراد وذلك لان دليل التخصيص يدل على انه خارج من حكم
العام فهو متعلقه وحاصل هذا الافراد قصره اى الحكم عليه اى على متعلق دليل التخصيص وهو
الفرد الذى افرد بحكمه فلو جعل ما افرد بالحكم مخصصا وهذا الافراد دليلا للتخصيص
ولا شك ان المقصور عليه ح هو عين الفرد لزم كون المقصور عليه متعلق دليل التخصيص
وهو قلب المتعارف مثاله ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله شاة ميمونة دباغها طهورها
فلا يخص حكم الطهور بالدباغ جلد شاة ميمونة من بين الاهب بكلام الشارع فى الحديث الاول
وذكر ما يفيد معناه ومنه اى من افراد فرد من العام بحكم او شبهه ما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم
جعلت لى الارض مسجدا وطهورا مع ما فى رواية لمسلم وجعلت لنا الارض كلها مسجدا وتربتها لنا
طهورا اذا لم نجد الماء قال الشارح انما قال او شبهه لجواز ان يقال التراب جزء من الارض لا فرد
لها وانما بينهما شبه من حيث ان كلا منهما بعض من المسمى لنا لا تعارض بين اثبات الحكم للكل واثباته
للبعض فوجب اعتبارهما فلا يخص الطهورية بالتراب من اجزاء الارض قالوا المفهوم مخصص للعام
كما مر ومفهوم ما افرد بالحكم نفى الحكم عن سائر افراده اذ لا فائدة لذكره الا ذلك فيخص حكم الطهور
بشاة ميمونة فى عموم ايما اهاب قلنا دلالة المفهوم ممنوع عند الحنفية ولو سلم فهذا اى مفهوم
افراد فرد من العام بحكم مفهوم لقب مردود عند الجمهور كما تقدم وفائدة ذلك الفرد نفى احتمال تخصيصه
من العام وهذا اذا لم يكن له مفهوم مخالفة الا اللقب واما اذا كان له غيره فلا يتم الجواب على التسليم
كذا ذكره الشارح وقد يجاب عنه بان النزاع فى ان مجرد افراد فرد من العام بحكمه هل يخصص
اولا واعتبار المفهوم امر زائد على الافراد بالحكم فتامل مسئلة رجوع الضمير الواقع
بعد العام الى البعض من افراده ليس تخصيصا للعام مثل والمطلقات يتربصن مع وبعولتهن
احق بردهن فان المطلقات يعم البائنات والرجعيات والضمير للرجعيات فقط لعدم امكان
الرد فى البائنات فلا يخص التربص بالرجعيات بل يتعلق بهن وبالبائنات عند اكثر الشافعية
والمختار الآمدى وابن الحاجب والبيضاوى وابو الحسين وامام الحرمين قالا تخصيص له
مثل عليه اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة وعن الشافعى وهو الوجه وقيل بالوقف
عن امام الحرمين وغيره لنا على المختار وهو انه تخصيص له حقيقة اى الضمير [illegible] المتقدم

اعم من مذكور او مقدر بدليل يدل على تقديره على انه اى الرابط متعلق برابط هو اى المتقدم فلا يتصور الاختلاف
بينهما وما قيل فى وجه انه لا يخص النحو فيه اى الضمير غير ملزوم للتجوز فى الاول اى العام يعنى لا يلزم من كون
الضمير مجازا فى البعض كون العام مجازا فيه فبعيد اذ رجوعه اى الضمير الى لفظ الاول باعتبار معناه فلا
يتصور كونه اى الضمير مجازا فى البعض ومرجعه الذى هو العام على حقيقته وهو العموم فاذ خص الضمير
الرجعيات من المطلقات مع كونه اى الضمير عبارة عن المطلقات فتعين اى الرجعيات المراد به اى العام
وهو المطلقات وجه اى كون المراد بالمطلقات الرجعيات لا غير هو التخصيص للمطلقات وبه اى بهذا الجواب
ظهر ان قولهم اى القايلين بعدم التخصيص فى جواب قول الواقف لزم تخصيص الظاهر او الضمير
دفعا للمخالفة وتخصيص احدهما دون الآخر تحكم اذ لا ترجيح باعتبار الخصوص فى احدهما بعينه فوجب
التوقف ومقول قولهم ان دلالة الضمير اضعف من دلالة الظاهر لتوقف الضمير عليه فالمتغير فيه اى الضمير
اسهل من التغير فى الظاهر فترجح اعتبار الخصوص فى الضمير لا يفيد خبر ان وذلك لما ظهر من ان
حقيقة الضمير المستدعى اتحادهما وامتنع الخلاف وفى نسخة الاختلاف بين الضمير ومرجعه فى الآية فبطل
ترجيحه اى ترجيح قول القايلين بعدم التخصيص بانه اى تخصيص الضمير لا يستلزم تخصيص الاول
بخلاف عكسه فانه يستلزم تخصيص الاول تخصيص الضمير اذ قيل يستلزم تخصيص كل منهما تخصيص الآخر
لما عرفت من وجوب الاتحاد بينهما واللازم فى الآية اما عوده اى الضمير على مقدر هو المتضمن
على صيغة المفعول وهو الرجعيات مدلولا تضمنيا للمتضمن على صيغة الفاعل وهو المطلقات
واما عوده اى المتضمن على صيغة الفاعل وهو المطلقات مرادا بعض الرجعيات مجازا من اطلاق الكل
وارادة البعض ووجوب تربص غير الرجعيات بدليل آخر كالاجماع والقياس مسئلة
لما كانت المقالة فى المبادى اللغوية وكان كل ما ذكر من المسايل متعلقة بالالفاظ الموضوعة باعتبار
ذاتها او دلالتها او صفاتها اى لفظ آخر او مدلولها او استعمالها على التفصيل الذى سبق ولم
يكن هذه المسئلة من هذا القبيل اشار اليه بقوله وليست لغوية والتقدير هذه مسئلة وليست لغوية مبدائية
بل استطرادية فان ذكرها فى هذه المقالة على سبيل الاستطراد لانها لو كانت مما يتعلق باللغة كانت
مثل غيرها مذكورة اصالة لا على سبيل التبعية والاستطراد ويجوز ان يراد بعدم ايراد ما اشير اليه عنوان
المقالة قال الايمة الاربعة والاشعرى وابو هاشم وابو الحسين يجوز التخصيص بالقياس قطعيا كان
او ظنيا الا ان الحنفية قيدوا جواز التخصيص به بشرط تخصيص العام بغيره اى بغير القياس من سمعى او عقلى
وتعينه اى التخصيص بغيره بالقبلية اى بان يكون قبل التخصيص بالقياس كما وقع فى عبارة كثير لا يتصور وذلك
لان تخصيص القياس باخراج بعض افراد العام عن حكمه اى قاله بل منصوص فى حكم مخالف لحكم العام
لاشتراكهما فى العلة فالمخصص حقيقة ذلك النص والقياس انما هو مظهر لذلك التخصيص ولا شك ان
ذلك النص مقارن للعام واذن لا يتصور مخصص آخر قبله وهو ظاهر وتقدمت اشارة اليه فى البحث
من العام حيث قال عند اشتراط الحنفية مقارنة المخصص الاول للزوم النسخ على تقدير تراخيه
والوجه ان لا نسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه فالمراد من القبلية فى التخصيص بالغير
ظهور الغير سابقا على ظهوره وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز تخصيصه وان خفيا لا يجوز
وفى تفسير الجلى مذاهب والراجح انه قياس المعنى وهو المشهور والخفى قياس الشبه والذى مشى عليه ابن الحاجب
انه الذى قطع فيه بنفى تاثير الفارق بين الاصل والفرع والخفى ما ظن فيه ذلك وقيل الجلى ان كان اصله اى القياس

يعنى المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم اى العموم الذى يراد تخصيصه بالقياس المذكور بنص خصصه والا
فلا والجار متعلق بمخرجا فان المخرج بالقياس حينئذ مخرج بذلك النص فان حكم محل العلة فى القياس
المذكور وهو مستنبط من ذلك النص فيلزم ثبوت الحكم فى الفرع ايضا منه والجبائى يقدم العام
مطلقا جليا كان القياس او خفيا مخرجا اصله من ذلك العموم اولا ونقله القاضى عن الاشعرى
واختاره الرازى فلا يخصصون العام بالقياس مطلقا وتوقف امام الحرمين والقاضى وبه الا
كان احد مخصصا اى مخرجا من العموم او ثبت العلة بنص او اجماع فخصص والا اى وان لم يتحقق
شئ منهما اعتبرت قراين الترجيح فان ظهر ما يرجح القياس خص العام والا عمل بعمومه واختاره بعضهم
وهو ابن الحاجب فان تساويا فالوقف وهو محو الكواكب وقال الرازى انه حق كذا قيل قال السبكى مذهب
ابن الحاجب آيل الى اتباع ارجح الظنين وان تساويا فالوقف وقال الشارح ليس كذلك اذ لا وقف
فى هذا المختار لابن الحاجب بنا على الاول للاشتراك للعام والقياس فى الظنية اما الثلاثة مالك واحمد والشافعى
فظاهر اى ظن مطلقا فعندهم لكن سواء اخص العام او لا وقد سبق انه قول طايفة من الحنفية
واما الطايفة من الحنفية القايلون بان العام قطعى فبالتخصيص صار ظنيا عندهم ايضا لعدم ارادة معناه
واحتمال اخراج بعض آخر منه والتفاوت فى الظنية غير مانع من تخصيص الاضعف للاقوى كما تقدم
فى التخصيص بالمفهوم ووجهه اى وجه عدم اعتبار التفاوت والتخصيص بالقياس انه اى الاضعف اعمالها اى
الدليلين العام والقياس ما امكن فانه اولى من ابطال احدهما فرعاية هذا المعنى اهم من الاحتراز عن كون
الاضعف مخصصا للاقوى او ان يقال يرجح المخصص على صيغة الفاعل وان كان المخصص على صيغة المفعول
اقوى منه هو الواقع بالاتفاق كما تقدم فى بحث التخصيص بالمفهوم للاتفاق على تخصيص خبر الواحد للكتاب بعد
تخصيصه بقطعى فبطل توجيه الاخير اى مختار ابن الحاجب بان العلة كذلك اى ثابتة بنص او اجماع توجب
كون القياس كالنص والاجماع وانما بطل لان العلة المستنبطة دليل وجوب الاعمال عام لكل دليل
توجب اعمال المستنبط كالمنصوصة ودفعه فى وجه عدم اعمالها اذا عارضت عاما المستنبطة اما راجحة
او مساوية او مرجوحة بالنسبة الى العام فالتخصيص على تقدير وهو تقدير كون المستنبطة راجحة
وعدمه اى التخصيص على تقديرين وهما تقديرا المساواة والمرجوحية فيترجح عدم التخصيص لان وقوع
واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين وقوله ما قيل مبتدا خبره يوجب بطلان المخصص مطلقا
اذ يقال كل مخصص اما راجح على العام المخرج منه او مساو او مرجوح فالتخصيص على تقدير الرجحان
للمخصص على العموم باعمالهما اى اعمال الدليل من القياس والعام حيث امكن ولما تقدم من ان الواقع
رجح المخصص وان كان دون المخصص فى الظن وكتخصيص الكتاب بخبر الواحد وهذا ليس بجار لان
ما تقدم على وجه العموم وهذا على وجه الخصوص قال الجبائى يلزم على تقدير تخصيص العام بالقياس تقديم الاضعف
وهو القياس على الاقوى وهو العام على ما ياتى تقريره فى مسئلة تعارض القياس والخبر فى الخبر وباقى
جوابه ويجاب بان ذلك اى لزوم ما ذكر من تقديم الاضعف عند ابطال احدهما من العام والقياس وهذا
اى تخصيص العام بالقياس اعمالهما وبانه اى الجبائى يخصص الكتاب بالسنة وبالمفهوم الى المخالفة والسنة ايضا
مع قصورهما فى القوة عن الكتاب وقصور المفهوم عن السنة قالوا للجبائى ايضا معاذ القياس عن السنة
واقره النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك اخرج احمد وابو داود والترمذى عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم لما بعثه

الى اليمن قال كيف تقضي اذا عرض لك امر قال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة
رسول الله قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب في صدري وقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله وهذا التقدير على تقديم الخبر على القياس بل على وجوب تقديمه
على القياس اذا خالفه او وافقه اجيب اخراً السنة ايضاً عن الكتاب وتخصيصه اي الكتاب بها
اي بالسنة اتفاق فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضاً فيه اي في حديث معاذ ما منع الجمع بين القياس
والعام عند التعارض والتخصيص منه اي من الجمع بينهما غاية ما فيه عدم ابطال السنة بالقياس وتخن قالوا
بعلي ان حديثه قال الترمذي فيه غريب واسناده ليس عندي بمتصل وقال البخاري لا يصح لكن شهرته
وتلقي العلماء له بالقبول لا يقعده عن درجة الحجية ومن ثمه اطلق جماعة من الفقهاء كالباقلاني والكبر
وامام الحرمين شيخه الصحة واخرج له شواهد من الصحيح والحسن وله اي الجبائي ايضاً دليل اعتبار القياس
الاجماع ولا اجماع عند مخالفته اي القياس العموم واختلف العلماء في وجوب العمل به فامتنع العمل به اذ
لا يثبت حكم بلا دليل فالجواب اذا ثبت حجيته اي القياس به اي الاجماع ثبت حكمها اي حكمها جميع
احكام يترتب على حجيته ومنه اي ومن حكمها الجمع بين مقتضى القياس والعام المعارض له ما امكن وقد
امكن كما ذكرنا والحجة للمفصل الثاني على المفصل الاول وهو المدلول عليه بقوله وقيل ان كان اصله مخرجا
الى ان العلة المؤثرة اي ما ثبت تاثيرها بنص او اجماع فيه مسامحة والمراد القياس المشتمل على المؤثرة والمخصص
بصيغة المفعول اي القياس الذي خص اصله من العام يرجحان الى النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة في الشرح العضدي وانت العلية والحكم في حق واحد ثبت في حق الجماعة
بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة بالنص لا بالقياس انتهى ملخص الكلام ان المفصل الثاني يقول
لا دلالة انك خصصت العام بقياس اخرج اصله من حكمه بنص نظرا الى انه يرجع الى كون النص مخصصا ولم
تخصص بقياس ثبت تاثير علته بالنص او الاجماع وهو تحكم لان تخصيص هذا ايضا راجع الى النص وفسر هذا
النص في الشرح العضدي بحكمي على الواحد الى وسبب ما ذكره وتوضيحه ان الشارع اذا اثبت حكما لشيء له نظاير
من حيث الاشتمال على مناط الحكم فقد اثبته لنظايره ايضا لمقتضى هذا النص ثبوت حكم الاصل والفرع
المخصص فيه علة منه افراد العام ويحتمل ان يراد بالنص المذكور ما ثبت به اصل القياس فيهما
ويكون قوله حكمي الى بيانا لكون تخصيص القياس فيهما بموجب النص واذا ترجح ظن التخصيص لما كان في
هذا المفصل ثلث صور كون اصل القياس مخرجا من ذلك العموم وثبوت العلة بنص او اجماع وان
لا يتحقق شيء منهما وذكر حكم الاول والثانية وهو اعتبار التخصيص فيهما لرجوع القياس الى النص لما ذكر
بين حكم الثالثة بانه اذا ترجح ظن اعتبار التخصيص بمرجح على ظن اعتبار العموم فبالاجماع على اتباع
الراجح اي فيجب تخصيص العام به لرجحان ظنه والاجماع على اتباع الراجح وهذا الكلام بناء على
اعتبار رجحان ظن القياس واشتراطه في تخصيصه اي تخصيص القياس للعام وعلمت انتفاءه
اي انتفاء اعتباره حيث قلنا التفاوت في الظنية غير مانع عن التخصيص به او لزومه بلا تلك
القيود فتر الشارح بلزوم التخصيص بالقياس من غير اعتبار ثبوت العلة بنص او اجماع او مرجح
خاص لانه دليل يجب اعماله ما امكن انتهى ولا يظهر حينئذ وجه الترديد به والاوجه ان يقال او يمنع
بل يكون لزمه او يزيدون وضمير لزومه لرجحان الظن فان غلبة التخصيص في العام مع وجوب اعمال الدليلين

يستلزم رجحان

يستلزم رجحان ظن القياس والتخصيص به والله اعلم قال الواقف في كل منهما اي العام والقياس قطع
في العام باعتبار الثبوت وفي القياس باعتبار الحجية وظني في العام باعتبار الدلالة وفي القياس
باعتبار الحكم في الفرع فيتوقف قلنا لو لم يكن مرجح وجب اعمالهما بحسب الامكان فانه عند ذلك لا يجوز
ابطال احدهما فضلا عن ابطالهما وفي التوقف ابطالهما واما تخصيص القرآن بخبر الواحد وتقييده
اي القرآن به اي بخبر الواحد وتخصيص الكتاب بالكتاب ففي مواضعها تاتي مفصلة واما تخصيص العام بالتقرير
اي بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لما يستلزم خروج بعض العام من حكمه كعلمه صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف للعام
ولم ينكره اي ذلك الفعل معطوف على علمه بتاويل في عدم انكاره ويحتمل ان يكون حالا من الفاعل او المفعول
يكون الفاعل مخصصا من ذلك العام متعلق بعدم الانكار اي عدم انكاره على ذلك الفاعل بسبب كونه
مخصصا منه فواجب عند الشافعية ومن لم يشترط مقارنة المخصص من الحنفية مطلقا اي سواء
كان فعل ذلك الفاعل ذكر العام في مجلس ذكره اولا لانه اي التخصيص اسهل من النسخ والاكثر لا يشترط
كون العلم بفعل ذلك الفاعل عطف على مطلقا عقيب ذكر العام في مجلسه اي مجلس ذكره والا اي وان لم يكن
في مجلسه بل بعده فنسخ لذلك العموم عند شارط المقارنة في المخصص من الحنفية ثم على كونه مخصصا
فان علم ذلك اي تخصيص الفاعل من العام بمعنى تعدى ذلك التخصيص لغير الفاعل اذا تحقق ذلك المعنى
في ذلك الغير لكن يشترط ان لا يستوعب ذلك المعنى جميع افراد العام والا يكون نسخا وان لم يعلم
فالمختار عدم تعدي حكمه الى غيره لتعذر دليل التعدية قال السبكي ولقائل ان يقول اذا ثبت الحكم على
الواحد الحديث ثم لم يحتج الى العلم بالجامع بل يكتفي بعدم العلم بالفارق والاصل بعد ثبوت هذا الحديث
ان الخلق في الشرع شرع فالمختار عندنا التعميم وان لم يظهر المعنى ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص انتهى وفيه نظر
لان العموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره فتامل ويأتي تمام في مسئلة قبل فصل التعارض
بثلاث مسائل وتخصيص وكون فعل الصحابي المخالف للعموم عند الحنفية مخصصا اذا عرف علم اي
الصحابي بالعام اذ قالوا اي الحنفية ووافقهم الحنابلة بحجيته اي فعل الصحابي حملا على علمه اي الصحابي بالمقارن
اي بالمخصص المقارن للعام وهو اي حمل فعله في هذه الصورة على العلم بالمخصص اسهل من حمله اي الحنفية
تركه اي الصحابي مرديه على علمه متعلق بحمله بالناسخ لان التخصيص اخف من النسخ فيتعين حيث امكن
ومسئلة الاكثر على ان منتهى التخصيص اي الذي يجب ان يبقى بعد التخصيص من افراد العام
جمع يزيد على نصفه اي نصف افراد العام سواء كان جمعا كالرجال او غيره كمن وما ولكن يستقيم
اعتبار النصف الا في كل علماء البلد مما يحصر وينضبط عدده ليعلم النصف منه او ادخله
ان امتناع تعيين النصف فيما لم يعلم عدده مسلم لكن لا حاجة اليه لانه يمكن ان يعلم ان الباقي اذا علم
قدر ما خرج بالتخصيص كما اذا كان اهل البلد غير محصور واخرج منهم عدد قليل يقطع بكونه دون
النصف وقد كان بان المراد مما يحصر وما يقوم مقام الانحصار في افادة كون الباقي اكثر من النصف
وقيل منتهاه ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد قال الشارح ونقله ابن السمعاني عن سائر الشافعية
وهو محكي عن الحنفية وما قيده كما ذكره صاحب المنار وصدر الشريعة الواحد فيما اي العام الذي
هو جنس والثلاثة فيما هو جمع فرادهم اي الحنفية بالجمع الجمع المنكر وصرح به حيث قالوا كالعبيد والنساء
وفرع بارادة كالرجل والعبيد والنساء والطايفة بالجنس وصرحوا ايضا بان كلا من الرجل
وما بعده مفرد دلالة وان كان بعضها جمعا صيغة كالعبيد وهو اي الجنس معظم العام الاستغراقي وفيه

اى وفى العام الاستغراقى الكلام فالمعنى ان منتهى تخصيص صيغ العموم الاستغراقى الواحد واما الجمع
المنكر فمن الخاص خصوص حسن على ما سلفناه فى اول التقسيم الثانى من التقسيم الثالث من هذا الفصل
حقيقة فى كل مرتبة من مراتب الجمع وما دخله التخصيص لا يكون حقيقة فى الباقى ثلثة او اكثر عطف بيان
لكل مرتبة لا انما اى كل مرتبة من مراتبه ما صدق فاذ كرجل فى كل فرد زيد او غيره اى نسبة الجمع المنكر الى تلك
المراتب كنسبة رجل الى زيد وعمرو وغيره ولو سلم كونه عاما كما هو قول من لم يشترط الاستغراق فى
العموم فعمومه اى عموم الجمع المنكر لا يقبل حكم هذه المسألة اذ لا يقبل التخصيص وهذه المسألة فرع قبول
التخصيص كعموم المعنى من غير تبعية اللفظ والمفهوم المخالف فانهما عمومان لا يقبلان التخصيص على ما قيل اشار الى
ان التحقيق انهما يقبلانه كالالفاظ على ما يجيء فى محله وكذا اى الشان قد يرد عليهم اى يورد على الحنفية
ان الاستغراق اى الجمع المستغرق باللام ليس مسلوبا عنه معنى الجمعية الى الجنسية ما باللام متعلق بالسلب وهذا
بناء على ما سبق آنفا بل المعهود الذهنى هو الذى يسلب عنه معنى الجمعية اذا كان جمعا محلى باللام الى الجنسية
شى آخر غاية انه لا يتم ما يبتنى فى الجمع الاستغراقى باللام على ذلك التقدير هذا وقوله وكونه
الى هنا وجد فى نسخة الشارح وليس فى غيره من النسخ المصححة واختار بعض من جوز التخصيص المنفصل وهو
ابن الحاجب انه اى منتهى التخصيص بالاستثناء والبدل واحد وبالصفة والشرط اثنان وبالمنفصل
فى المحصور القليل الى اثنين كقتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وقد قتل اثنين وعلم ذلك بكلام او حس
وفى غير المحصور والعدد الكثير الاول اى جمع زائد على نصفه فانه يقرب من مدلوله وعلمت ان لا اضطراب لا يلزم
ان يراد بعدم الحصر كثرة كثيرة عرفا قالوا اى الاكثر لو قال اقتلت كل من فى المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا
قطعا مذهب الثلاثة ثم مذهب التخصيص الواحد بطريق اولى والجواب انه اى عده لاغيا اذا لم يذكر دليل التخصيص معه فان
ذكر دليل التخصيص مع العام معناه اى عده لاغيا الا ان اراد انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة
دليس فيه الكلام وعين الاثنين كقتلت كل زنديق عند قتله لاثنين وهم اربعة حسن امتنع كون منتهى
التخصيص ما دونهما اى الاثنين فيه وفى الصفة والشرط فقول بلا دليل وكيف لا ومن البين صحة اكرم
الناس العلماء وان كانوا علماء واحدا وليس فى الوجود الا عالم لزم اكرامه وهو اى حمل كلامه على ذلك الواحد
المستلزم للاكرام لزوما مع عدم ارادة ما عداه معنى التخصيص ومعين الجمع اى الثلاثة والاثنين ما قيل
فى الجميع من ان اقله ثلاثة او اثنان وليس بحث لان الكلام فى اقل مرتبة تخصيص الى العام لا فى اقل مرتبة
يطلق عليه الجمع المنكر والى هذا اشار بقوله او لا تلازم بين هذين الاقلين وبنى على ما هو مختار الحنفية الذين
قالوا ان الناس والمراد نعيم من مسعود باتفاق المفسرين وغيرهم فان اجيب بان الناس للمعهود
فلا عموم فمدفوع بان كون الناس للمعهود الواحد مثلا اى مثل الناس العام فاذا جاز ان يراد بالناس المعهود
واحد من معناه الكثير جاز فى الناس غير المعهود ارادة واحد من معناه الكثير وايضا لا مانع لغوى اى من
حيث اللغة من الارادة اى ارادة واحد بالعام بالقرينة وانما يعد لاغيا بارادة واحد به اذا لم ينصبها
اى القرينة ولكن اشترطنا المقارنة اى مقارنة القرينة فى التخصيص فلا محذور ولما انهى ما قصد فى اول هذا
التقسيم انه ينتظم المطلق وما بعده من العدد والامر والنهى اما المطلق فما دل على بعض افراد قال الشارح اى فاك
بعض ولم يعين فرد وليشمل الواحد والاكثر فيدخل فى المطلق الجمع المنكر وانت خبير بان كلا من ما صدقات
الجمع المنكر فرد بالنسبة اليه وان اشتمل على افراد لمفرده شايع صفة بعض احتراز عن العام وعن المعارف
كلها الا المعهود الذهنى لا قيد معه اى مع ذلك البعض فخرج كرقبة مؤمنة فانه مقيد وانه يصدق عليه

انه دال

انه دال على بعض شايع مستقلا لفظا فلا يخرج المعهود الذهنى فان اللام فيه قيد غير مستقل لفظا لعدم استقلالها
فى الدلالة وهو من المطلق وقوله مستقلا حال من الضمير الراجع الى الاسم لا المستكن فى الظرف لفظا تمييز
عن نسبة مستقلا الى ذى الحال فوضعه اى المطلق له اى للدال على بعض افراد الخ كذا قال الشارح والصواب
اى للبعض الافراد الخ كما لا يخفى تمهيد لدفع من قال انه موضوع للحقيقة من حيث هى لان الدلالة اى فهم
البعض الشايع من اللفظ بغير قرينة عند الاطلاق دليله اى الوضع فان التبادر امارة الحقيقة ولان
الاحكام المتعلقة بالمطلق انما هى على الافراد والوضع للاستعمال المقصود منه اثبات الاحكام فيستعمل
فالمستعمل فيه ينبغى ان يكون المثبت له الحكم وهو الفرد لا الحقيقة من حيث هى فكانت الاحكام المثبتة
للافراد دليله اى دليل وضع المطلق للبعض الشايع لا الماهية نعم قد يستعمل اللفظ فى الماهية المطلقة
كما فى القضايا الطبيعية وذلك قليل وارتكاب التجوز فى القليل اهون والى هذا اشار بقوله
والقضايا الا النسبة لها بمقابلها من غاية قلتها وكمال كثرة مقابلها الا ترى انها لا تستعمل فى العلوم
فاعتبارها اى الطبيعية دون المتعارفة دليل الوضع مفعول ثان للاعتبار لتضمنه معنى الجعل
عكس المعقول الذى هو اعتبار المتعارفة دون الطبيعية وعكس الاصول من غاية جانب الاحكام كما لا
وغير ذلك فالماهية فيها اى فارادة الماهية فى القضايا الطبيعية ارادة من المتكلم باقامة قرينة
لا دلالة من اللفظ بموجب الوضع وهى اى قرينة تلك الارادة خصوص المسند من حيث انه وصف
ثابت للطبيعة لا للفرد كقولك الانسان نوع ونحوه مما يدل على ان المراد نفس الطبيعة لا الفرد فلا دليل
على وضع اللفظ للماهية من حيث هى لا علم الجنس ان قلنا بالفرق منه وبين اسم الجنس النكرة وهو
اى الفرق بينهما الاوجه اذ اختلاف احكام اللفظين اسم الجنس وعلم الجنس كاسد واسامة يؤذن بالفرق
فى المعنى منهما فان اسامة يمتنع عن دخول لام التعريف والاضافة والصرف ويوصف بالمعرفة الى
غير ذلك بخلاف اسد فلذا قالوا علم الجنس موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن اشارة اليها من حيث معلومية الاذهان
للمخاطب واسم الجنس للفرد الشايع والا اى وان لم نقل بالفرق بينهما فى المعنى كما ذهب اليه ابن مالك وهو غير
فلا وضع للحقيقة اصلا فقد ساوى المطلق النكرة ما لم يدخلها عموم والمعرف لفظا فقط فى نحو اشتر اللحم
لان كلا من هذه المذكورات يدل على شايع فى جنسه لا قيد معه مستقلا لفظا ولذا جاز توصيف المعرف
لفظا بالنكرة ووصفه بالمعرفة باعتبار لفظه وكذا جاز كون الجملة الخبرية حالا منه نظرا الى اللفظ وصفة له
نظرا الى المعنى والمراد بمساواته لهما ان كل ما صدق عليه احدهما يصدق عليه الآخر وكل ما يصدق عليه يصدق عليه
احدهما فبين المطلق والنكرة عموم من وجه وكذا جاز كون الجملة الخبرية حالا منه لصدقهما فى نحو تحرير رقبة
وانفراد النكرة عنه اذا كانت عامة كما اذا وقعت فى سياق النفى وانفراد المطلق عنها فى نحو اشتر اللحم
ودخل الجمع المنكر فى المطلق لصدق تعريفه عليه ومن خالف الدليل الدال على كون اسم الجنس
للفرد الشايع كالامام الرازى والبيضاوى والسبكى جعل النكرة للماهية فلزمه الفرق بينها وبين علم الجنس
اضطر فى مسمى علم الجنس حضورها الذهنى فكان حضورها الذهنى جزء مسماه اى علم الجنس ومقتضاه
اى هذا الاخذ ان الحكم على اسامة على ما صدق عليه اسامة منها اسد بيان للموصول والمراد به الماهية
على مذهبه وحضور ذهنى ان جعل الحضور جزءا من الموضوع له كما هو المتبادر من كلامهم ولذا قال فكان
جزء مسماه اولا او على ما صدق عليه اسد مقيدا به اى بالحضور الذهنى ان جعل قيدا خارجا عن الموضوع
وكان التقييد اضافيا وهو اى كون الحكم على احد الوجهين منتف فان المثبت له الحكم فى نفس الامر انما هو ذات

[illegible]ـد الامر وصف الحضور وعتبار العقل على طبق ما في نفس الامر والوجدان يؤيده ولو تم
علم الاشفاء فقد يستعمل في تقدم من تبادر البعض الشايع من الاطلاق منفيا اي بيتنى وضع المطلق
للماهية من حيث هي الصحيح الاول وهو ان لا وضع للحقيقة الاعلم للجنس اقول ان الا وكذا خالف الدليل
من جعلهما اي النكرة قسيم المطلق فهو اي النكرة للفرد الشايع وهو اي المطلق للماهية من حيث هي كما ذكر
في التحقيق عن بعضهم فانه هو كونه اي وضع المطلق لها بلا موجب ينفيه انتهى الكلام على ان رقبة في تحرير رقبة
من مثله اي المطلق ولا ريب في انه اي لفظ رقبة نكرة والمقيد ما اي لفظ دال على بعض شايع معه
اي مع قيد ملفوظ مستقل كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد معها مستقل لفظا الثالث
اي لا مطلق ولا مقيد وقد يترك فيهما القيد في تعريفهما فيقال ما دل على بعض شايع ما دل لا على شايع
فتدخل المعارف بلا قيد في المقيد وليس دخولها فيه بمشهور كذا ذكره التفتازاني مسئلة
اذا اختلف حكم مطلق ومقيد كاطعم فقيرا واكس فقيرا عاريا لم يحمل المطلق على المقيد الا ضرورة كان يمتنع العمل
بالمطلق مع العمل بالمقيد بدون الحمل المذكور كاعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان النهي عن تملك ما عدا
المؤمنة مع الامر بعتق الرقبة يوجب تقييد المعتقة بالمؤمنة ضرورة ان العتق فرع التملك واعترض
عليه الشارح بان النهي عن التملك لا يستلزم امتناع تحقق عتق غير المؤمنة لجواز تحقق ملكها قبل النهي
فانه لا يمنع حدوث تملك الكافرة بعد النهي وكجواز ان يتملك بالارث فان المنهي عنه الفعل الاختياري
ولا اختيار في الارث انتهى وانت خبير بانه يمكن ان يفرض الخطاب في حق شخص لم يملك رقبة اصلا ولا غير
المؤمنة والآمر عالم به فامره بعتق الرقبة ونهيه عن تملك الكافرة يدل على انه مطلوب منه اعتاق المؤمنة
ويفرض ايضا انه يريد الامتثال منه على الفور وليس هناك احتمال حدوث الملك بالارث فلا كلام
في التمثيل او اتحد حكم المطلق وحكم مقيد حال كونهما منفيين كلا يعتق رقبة لا يعتق رقبة كافرة فمن باب آخر
اي فهو من باب افراد فرد من العام بحكم العام وتقدم انه ليس بمخصص للعام على المختار ولا من باب المطلق
والمقيد او حال كونهما مثبتين متحدي السبب وارى حمل المطلق عليه اي المقيد حال كون المقيد
بيانا للمطلق ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين في وقت واحد فانه لو حمل المطلق على
الاطلاق كان لازمه الخروج عن العهدة بدون القيد ومقتضى المقيد ان القيد ايضا مطلوب فيلزم من اقتضاء
السبب الواحد مطلوبية القيد وعدم مطلوبيته في وقت واحد كصوم كفارة اليمين على تقدير
اي تقدير ورود المطلق وهو قراءة الجمهور وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات فيهما معا
ومن ثم قال اصحابنا بوجوب التتابع فيه ان جهل ورودهما معا فلا وجه عندنا كذلك اي حمل المطلق على المقيد
حملا اي على المقيد بقرينة البيان على النسخ عند التردد بينهما اذ لو لم يحمل على المقيد اما يكون المطلق مقدما
فينسخ المقيد اطلاقه او بالعكس فينسخ المطلق بعد المقيد وانما يحمل على المقيد للاغلبية اذ البيان
اكثر وقوعا من النسخ فهو اغلب … ان قولهم اي الحنفية والتعارض من ان الدليلين المتعارضين اذا لم يعلم
تاريخهما يجمع بينهما ان امكن اي يؤيد ما عندنا ويجعل ما نوتسا ولا اي وان لم يجهل بل علم تأخر احدهما عن الآخر
فان كان المطلق فسياتي وان كان المقيد فالمقيد المتأخر ناسخ عند الحنفية اي اريد الاطلاق اي اريد
اولا وجعله مشروعا ثم رفع اي الاطلاق بالتقييد فلذا اي فلكون المقيد المتأخر ناسخا عندهم لم يقيد
خبر الواحد … المتواتر وهو اي تقييد الخبر الواحد المتواتر هو المسمى بالزيادة على النص عندهم لانه ظني والمتواتر
قطعي ولا يجوز نسخ القطعي بالظني وهو اي كون المقيد المتأخر ناسخا خالف الحنابلة والشافعية قالوا ورود المقيد

بعد المطلق تخصيص للمطلق اي تبين المقيد انه هو المراد بالمطلق وهو اي البيان المذكور معنى حمل المطلق
على المقيد وقولهم اي الشافعية انه اي حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين المطلق والمقيد مغالطة
قولهم اي الشافعية فيه بيان وجه الجمع لان العمل بالمقيد عمل به اي بالمطلق من غير عكس قلنا لا نسلم انه عمل بالمطلق
بل بالمطلق الكائن في ضمن المقيد من حيث هو كذلك اي في ضمن المقيد وهو اي المطلق من حيث هو في ضمن المقيد
المقيد فقط وليس العمل بالمطلق ذلك اي العمل به في ضمن المقيد فقط بل العمل به ان يجزئ كل ما صدق عليه المطلق
من المقيدات بيان له يعني ان العمل على الاطلاق بحيث يمكن للمكلف ان يأتي بأي شاء من افراده سواء كان ذلك
المقيد المنصوص او غيره فيكون كل فرد من افراد المطلق مجزيا عما هو الواجب عليه فيتخير كما يخير كل من المؤمنة
والكافرة عن الكفارة وفي شرح المطالع ان المطلق باصطلاح وهو اصطلاح المنطقيين الماهية لا بشرط شيء
يعني نفس الطبيعة من غير ان يعتبر معها سواء كان ذلك الغير وجود امر خارج عنها او عدمه ولا شك انه
ماهية المطلق بهذا المعنى متحققة في المقيد فالعمل بالمقيد عمل به في الجملة لكن ليس المراد بالعمل بالمطلق ههنا
العمل به بهذا المعنى بل المراد ههنا العمل به بشرط الاطلاق يعني به تعميم جواز العمل على وجه يعم جميع افراده فانه هو
المتنازع فيه وقال الشافعية فيه ايضا ولان فيه اي في حمله على المقيد الاحتياط لانه قد يكون اي يحتمل ان يكون
المكلف مكلفا بالمقيد في الامر بالمطلق بان يكون هو المراد منه وباعتبار المطلق اي اعتبار الشارع اياه
لا يتيقن معه اي مع احتمال التكليف به بفعله اي بالعمل بالمطلق في ضمن غير المقيد يعني ان المكلف
اذا اتى بالمطلق في ضمن غير المقيد لا يجزم بان الشارع يعتبره بناء على وجود ذلك الاحتمال قلنا تيقن
عهدته اي عهدة الاحتياط او عهدة التكليف بالمقيد بايجاب المقيد وانما الكلام في انه اي ايجاب
المقيد هل هو حمل هو بيان اي موجب هذا الايجاب حمل المطلق على المقيد كجعل المقيد بيانا للمطلق كما هو
قولهم او نسخ كما هو قول اصحابنا فالمفيد للشافعية في محل النزاع اثبات انه بيان ولهم اي الشافعية
فيه اي في اثبات انه بيان انه اي البيان اسهل من النسخ لان الدفع اسهل من الرفع فوجب الحمل عليه
اي البيان قلنا اعتبار الاسهل اذا لم يمنع من الحمل عليه وجه … ان الاطلاق معنى مقصود شرعا قطعيا
وثبت الاطلاق غير مردود بما ينفيه فوجب اعتباره اي الاطلاق كذلك اي على حد انه … علم كونه مبناه
في تخصيص المتأخر وما قيل كما ذكره ابن الحاجب من انه لو لم يكن المتأخر بيانا لكان تخصيص العام
بجامع ان كلا منهما مخرج لبعض من الحكم ممنوع الملازمة بل يكون كل لفظ مستقل مخرج لبعض ما
تناوله العام متأخرا عن العام ناسخا للحكم في ذلك البعض لا تخصيصا وبه نقول على ان عبارتهما
اي القائل المذكور منافرة يظهر بعد تأمل اذ لا يتصور ان يكون النص الواحد نسخا وتخصيصا
معا غير ان المقصود ظاهر يعني كل ما هو تخصيص في نفس الامر يلزم ان يكون نسخا على ذلك التقدير
لا تخصيصا ثم اجيب عن هذا في اصولهم اي الشافعية كما في الشرح العضدي بان في التقييد حكما
شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد كوجوب الايمان في الرقبة اي لا بد في النسخ من كون المتأخر حكما
شرعيا وهذا يتحقق في التقييد دون التخصيص واليه اشار بقوله بخلاف التخصيص فانه دفع بعض
حكم الاول لا اثبات حكم آخر ونبوا اي بعد هذا الجواب عن القريب … الشافعية والحنفية كما ستراه
عدم ثبوت الحكم الشرعي في شيء من التقييدات قبل ورود المقيد ولم يعترف احد منهما اما الشافعية
فانهم يجعلون التقييد بيانا في جميع صور النزاع والاتفاق ويلزمه ثبوت الحكم قبل ان كان ظهوره
بعد واما الحنفية فقد وافقوا الخصم في صورة الاتفاق واليه اشار بقوله فان المطلق مراد بحكم المقيد

اذا وجب الحمل للمطلق على المقيد اتفاقا لان البيان يقصد به حكم المبين وقد يقال مراد المجيب بالتقييد
محل النزاع محل الوفاق خارج البحث فلا ينبو عن الحنفية والجواب رد على الشافعية فلا يضر النبو عنهم
فتامل والزامهم اى الشافعية للحنفية كون المطلق المتاخر ناسخا للمقيد على تقدير كون المقيد المتاخر
نسخا للمطلق لان التقييد اللاحق كما ينافي الاطلاق السابق ويرفعه كذلك العكس وانهم لا يقولون
به لا اعلم فيه نقلا من الحنفية وعرف من قواعدهم ايجابهم وصل بيان المراد بالمطلق صلى المراد
وصل الوصل محذوف ويحتمل العكس وهذا اذا لم يكن الاطلاق مرادا كقولهم في تخصيص العام يجب وصل
المخصص به اذا لم يرد العموم به بل الوجه المتقدم بيانه فلا نرجع اليه ونحن فيه اذ في تاخر المقيد
ما نحن فيه من وجوب اداتم من قول ابي الحسين من وصل البيان الاجمالي لهذا الاطلاق ومقيد
ويصير المطلق حينئذ مجرد التفصيل ولنا ان نلتزم اى كون المطلق المتاخر ناسخا للمقيد على
قياس نسخ العام المتاخر الخاص المتقدم عندهم اى الحنفية ومعنى النسخ فيه اثر في نسخ المطلق
المتاخر المقيد نسخ القصر على المقيد او مختلف السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار حيث
قال تعالى فتحرير رقبة وتقييدها في كفارة القتل حيث قال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فعن الشافعي
يحمل المطلق على المقيد فيجب كونها مؤمنة في الظهار كما في القتل فاكثر اصحابه اى الشافعي يقولون ان
معنى الشافعي يحمل يلحق ما ورد فيه المطلق بما ورد فيه المقيد قياسا بجامع بينهما وهو الصحيح عندهم
واختاره ابن الحاجب وهو في هذا حرمة سببهما وهو الظهار والقتل والحنفية يمنعونه اى وجود
جامع يصلح مبنى لقياس صحيح لانتفاء شرط القياس عدم معارضة مقتضى نص عطف بيان
لشرط القياس وذلك لان المطلق نص يدل على اجزاء المقيد وغيره والقياس يقتضي عدم اجزاء
الغير وبعضهم اى الشافعية نقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا من غير اشتراط جامع
بينهما لوحدة كلام الله تعالى فلا يختلف بالاطلاق والتقييد بل يفسر بعضه بعضا وهو اى هذا القول
اضعف من الاول اذ نظرنا لاستنباط الاحكام وفهم المرام في مقتضيات العبارات من حيث العربية
وهي تختلف بالاطلاق والتقييد قطعا لا في وحدة الكلام الازلي القائم به تعالى فان تلك الوحدة
بحسب ذات الصفة وهي لا تنافي الاختلاف بحسب التعلقات كما عرف في محله كيف والا يرتفع خلاف
الاحكام مطلقا ولو كان الاختلاف بالاطلاق في سبب الحكم الواحد كاد واعن كل حر وعبد
عن عبد الله بن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل الفطر بيوم او يومين فقال
ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير وليس فيه
تقييد سبب وجوب صدقة الفطر وهو المخرج عنه بعد الاسلام مع رواية من المسلمين على ما في
الصحيحين عن ابن عمر بلفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان
على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين فلا حمل
للمطلق على المقيد في هذا عند الحنفية خلافا للشافعي لما تقدم من ان الحمل عند الحنفية باحد الامر
اما الضرورة او اتحاد السبب مع اتحاد الحكم وعند الشافعية بالجامع او وحدة الكلام ونفي بعضه
البعض والاحتياط المتقدم لهم اى الشافعية في العمل بالمقيد يقلب عليهم في حملهم المطلق في هذا على المقيد
اذ هو اى الاحتياط هنا في جعل كل من المطلق والمقيد سببا لا في ان جعل المقيد سببا دون المطلق
على اطلاقه بعدم العمل لكم الله على احتمال اعتباره [illegible] الشارع سببية المطلق لوجوب الصدقة في غير صورة

الوليد

١١٤

المقيد ايضا
المقيد ايضا وقد يكون لشيء واحد اسباب متعددة ثم بقي شيء للشافعية وهو انه اذا اطلق الحكم
في موضع وقيد في موضعين بقيدين متضادين قالوا من قال بالحمل مطلقا قال ببقاء المطلق
على اطلاقه اذ ليس التقييد باحدهما باولى من الاخر ومن قال بالحمل قياسا حمله على ما كون الحمل
عليه اولى فان لم يكن قياس رجع الى اصل الاطلاق واما الامر فلفظه اى ام ر حقيقة في القول الخاص
اى صيغة افعل ونظائرها اتفاقا ثم قيل مجاز في الفعل اى الفعل الذي تعزم عليه كقوله تعالى وشاورهم في الامر
وعند مشترك لفظي فيهما اى موضوع لكل واحد من القول المخصوص والفعل بوضع على حدة وقيل مشترك
معنوي بينهما فقيل موضوع للقدر الاعم من اللساني وغيره ورد هذا يلزم كون الخبر والنهي امرا لان
كلا منهما فعل لساني وقيل موضوع لاحدهما الدائر بين القول الخاص والفعل ودفع بلزوم كون اللفظ
الخاص ليس امرا لانه اى اللفظ الخاص ليس اياه اى الواحد الدائر بل هو واحد معين وانا نقيم
هذا الدفع بناء على ان الاعم مجاز في فرده الايتاء ويدل الاعم بان يقال بل المستعمل فيه اللفظ
الا الماهية من حيث هي والخصوصية تفهم من القرينة ولا يخفى ما فيه من التكلف ويدفع كون الاعم
مجازا الابالتاء ويدل الوضع للماهية بانه تكلف لازم للوضع اى لو وضع اسم الجنس للماهية من حيث هي
فيؤيد لزوم هذا التكلف نفيه اى نفي الوضع للماهية وقد نفينا اى الوضع لها قريبا واذا كان كذلك
فمعنى وضع لفظ الامر لاحدهما وضعه لكل منهما على البدل وهو معنى الوضع للفرد الشايع ودفع
كون الاعم مجازا في فرده ايضا على تقديره اى تقدير الوضع للماهية بانه اى كون الاعم مجازا في فرده علا
ناش عن ظن كون الاستعمال فيها وضع له اللفظ في تعريف الحقيقة استعماله في المستعمل دون افراده
ولا يخفى ندرته اى ندرة هذا الاستعمال ويلزم منه ندرة الحقايق وكون كل الالفاظ مجازات دون
التاويل الا النادر لنا على المختار وهو ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل انه
يسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق لفظ الامر على انه مراد دون الفعل فلو كان كذلك
اى لفظ الامر مشتركا لفظيا او معنويا بينهما لم يسبق معين منهما الى الفهم بل يتبادر كل منهما على طريق
الاحتمال واستدل ايضا على المختار لو كان لفظ الامر حقيقة فيهما لزم الاشتراك فيخل بالفهم للتردد
بينهما فعورض بان المجاز ايضا مخل بالفهم لتجويز المجاز طلب كونه مرادا باللفظ وليس لنفي الحكم به
اى بالمجاز بالقرينة الظاهرة والا اى وان لم يظهر فبالحقيقة اى فيحكم العمل بالحقيقة وانها المراد فلا
اخلال والاوجه انه اى هذا الاستدلال لا يبطل التواطؤ اى الاشتراك المعنوي لانه غير مخل
بالفهم كساير المستعمل المتواطئ في الاشتراك بارادة الاعم من اللفظي والمعنوي وقد يقال اى النظم المذكور المجاز
على التواطؤ وعم اى تقدم المجاز عليه منتف بل لغة الاصل بلا موجب كلاف تقديم التواطؤ عليه وقد
صرح به اى بالاشتراك اللفظي دليله ان لفظ الامر يطلق لهما اى القول والفعل والاصل
في الاطلاق الحقيقة قلنا ابن النعم الاشتراك اللفظي من هذا الدليل لانه لا يستلزم اصالة الحقيقة
خصوص الاشتراك لانها على الحقيقة وهي اما بالاشتراك اللفظي فيتحقق او الاشتراك المعنوي المعنوي
اى الاشتراك المعنوي دليله انه يطلق لهما والاطلاق اما على الحقيقة وهي اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي
واما على المجاز وهو اى المعنوي خير من اللفظي والمجاز اجيب بعد صحة هذا على اطلاقه ارتفعا اى الاشتراك
اللفظي والمجاز لجريان مثله اى مثل هذا الاستدلال في كل معنيين للفظ واللازم منتف والحل ان
ذلك اى كون المعنوي خيرا عند التردد بينه وبينهما لا مع دليل احدهما كما ذكرنا من تبادر القول

[illegible]

١

المخصوص واستدل على المختار ايضا لو كان لفظ الامر حقيقة في الفعل لاشتق باعتباره اي الفعل فيقال
امر وآمر مثلا لكل من آكل اي كما اشتق الاكل وآكل من الاكل لما كان موضوعا للفعل وكان اي الاشتق
فلا اشكال بمعنى عدم الاشتقاق ليس بمجزوم به فضلا بتقدير وجود الاشتقاق في بطلان اللازم غير مسلم
والا اي وان لم يشتق وهو الظاهر فكالقارورة اي فلمانع من الاشتقاق كما امتنع ان يطلق
القارورة على غير الزجاج مما يصلح مقر المايعات مع ان القياس يقتضي صحة اطلاقها نظرا الى المناسبة
الاشتقاقية ههنا وانما قلنا ذلك لدليلنا على انه حقيقة في الفعل واعترض الشارح عليه بان المانع
من اطلاق القارورة على غير الظرف الزجاجي انتفاء الزجاج الذي الظاهر اشتراطه في اطلاقها
على ما هو مقر المايعات فما المانع من اطلاق آمر وامر على من تلبس بالامر وآكل ولا دليل غير محذوف
يفيد تعذر المانع في هذا ومن ادعاه فعليه البيان انتهى ولا يخفى عليك انه كلام على السند الاخص
لمنع الملازمة بين صحة الاشتقاق وتحققه اذ يكفي فيه ان يقال لم لا يجوز ان يكون عدم التحقق
لمانع كما ان القياس يقتضي صحة اطلاق القارورة المشتقة من القرار لما يقر المايع على الزجاج
وغيره ولم يتحقق لمانع وان كان مجرد عدم الاستعمال وكما ان يكون المانع قصد الاختصاص الى
غير ذلك وانتفاء الزجاج لا دخل له في المقصود اذ ليس هو معتبرا في مبدا الاشتقاق واستدل
ايضا للمختار بلزوم اتحاد الجمع اي جمع امر بمعنى القول المخصوص والفعل لو كان حقيقة فيهما وهو اي
اتحاد الجمع منتف لان الجمع في الفعل امور وفي القول اوامر قيل عليه ان كون اوامر جمع امر ممنوع لان
فعلا لا يجمع على فواعل بل هو جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة وهذا بحث لا يضر لان الاختلاف ثابت
على حاله لان كون حقيقة فيهما يستدعي وجود جمع واحد يستعمل فيهما وليس كذلك وبجواز اختلاف
جمع لفظ واحد باعتبار معنييه وللشارح ههنا ما يقضى منه العجب حيث فسر معنييه بالحقيقي والمجازي
ومثل بالايدي والاياد باعتبار الجارحة والنعمة والمقصود في الجواب تجويز الاختلاف
باعتبار المعنيين الحقيقيين فان الاختلاف باعتبار الحقيقة والمجاز هو مطلب المستدل مع ان هذا
الجواب رد عليه من قبل القايل بالاشتراك اللفظي واستدل ايضا للمختار بلزوم اتصاف من قام
به فعل بكونه اي من قام به ذلك الفعل مطاعا اذا لم يخالف او مخالفا اذا خولف كما في القول لان الامر بمعنى القول
اذا وصف بها واللازم منتف وبجوابه اي اللزوم المذكور انما يثبت لو كان الاتصاف بالكون
مطاعا او مخالفا لازما عاما للامر باعتبار كل ما يطلق عليه حقيقة لكنه ليس كذلك بل انما هو لازم
احد المفهومين وهو القول المخصوص لا غير واستدل للمختار ايضا بصحة نفيه اي الامر عن الفعل فيقال
الفعل ليس بامر وافراد الحقيقة لا يصح نفي الحقيقة عنها وهو اي هذا الدليل مصادرة على المطلوب
اذ صحة نفي ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة عن الفعل فرع تسليم ان الفعل ليس احد معنييه وهذا عين
المتنازع فيه ومنشاء الغلط صحة نفي الامر بمعنى القول المخصوص عن الفعل وحد الامر النفسي هو نوع
تعلق من انواع تعلق الكلام النفسي بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وهذا الحد
لابن الحاجب فالاقتضاء جنس يشمل الامر والنهي والالتماس والدعاء وغير كف يخرج النهي وعلى
جهة الاستعلاء بمعنى طلب العلو وعد نفسه عاليا على المطلوب منه يخرج الالتماس لانه على سبيل
التساوي والدعاء لانه على سبيل التسفل وسيتحقق مبحث الحكم انه اي الامر النفسي بمعنى الايجاب
فيفسد طرده بالندب النفسي وهو ليس بايجاب فيجب زيادة حتما في التعريف لاخراجه وكون الامر

النفسي

النفسي الايجاب بناء على كون الامر حقيقة في الوجوب دون غيره واورد الكف ونحوه كاكفف
وذر واترك على عكسه فانها اوامر ولا يصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها ولا تكف
ولا تنته اي على طرده فانها نواهي ويصدق عليها الحد واجيب بان المحدود الامر النفسي فيلتزم ان معنى
لا تترك منه اي من الامر النفسي واكفف ونحوه والتبيع نهي فاطرد وانعكس واذا كان معنى الطلب فعل
كذا الحال ضربكان اي لا لا استقبال دخل في الامر النفسي لصدقه عليه وان كان خبرا صيغة لانه اقتضاء
فعل غير كف وانما منع دخوله في الصيغ لان المعتبر فيه القول المخصوص صيغة افعل ونحوه فلا يحتاج الى ان المراد
من الكف في التعريف الكف عن ماخذ الاشتقاق لان الاحتياج الى ادخال كفف فرع كونه داخلا
في المعرف والاليق بالاصول تعريف الصيغ لانه يبحث اي علم الاصول عن الادلة السمعية وهي الالفاظ
من حيث توصل العلم باحوالها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام وهو اي الامر
الصيغي اصطلاحا لاهل العربية صيغة المعلوم سواء كانت على سبيل الاستعلاء اولا ولغة هي اي صيغة
المعلوم مستعملة في الطلب الجازم او اسمها اي اسم تلك الصيغة كصه ونزال مع الاستعلاء وهذا الذي ذكر
انما هو في لفظ الامر اعتبار بخلاف فعل الامر كاضرب فانه لا يشترط فيه ما ذكر فيصدق مع العلو وعدمه
وعليه اي على عدم اشتراط العلو وهو كون الطالب اعلى رتبة من المطلوب منه في اطلاق لفظ الامر
لغة الاكثر اي اكثر الاصوليين واعتبرهما اي الاستعلاء والعلو الاشعري وبه قال اكثر الشافعية واعتبر
المعتزلة العلو اي اشترطوه الا ابا الحسين منهم ووافقهم ابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني
من الشافعية فلا امر عندهم اي المعتزلة الا الصيغة لانكارهم الكلام النفسي ورجح نفي الاشعري العلو لذمهم
اي العقلاء الادنى بامر الاعلى اذ لو كان العلو شرطا لما تحقق الامر من الادنى فلا ذم ورجح ايضا نفيهم
نفي الاستعلاء بقوله تعالى عن فرعون مخاطبا لقومه فماذا تامرون فانه اطلق على قولهم المقتضي له
فعلا غير كف وهم لم يكن لهم استعلاء عليه بل كانوا يعبدونه ومنهم من جعله اي ماذا تامرون بمعنى
لنفي العلو وهو ظاهر والحق اعتبار الاستعلاء كما ذهب اليه الآمدي وابن الحاجب وصحح ابي الحسين
ونفي اشتراط العلو لذمهم الادنى بامر الاعلى وقد مر انتفاء الآية اي ماذا تامرون وقوله اي عمرو بن
العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم لما خرج هذا من العراق
على معاوية مرة بعد مرة هذا اسلكه فيها واشار عليه عمرو بقتله فخالفه واطلقه لحلمه او حصين بن
المنذر يخاطب يزيد بن المهلب امير خراسان والعراق الا انه تمام علي هذا فاصبحت مسلوب
الامارة نادما مجاز عن تشيرون واشارت للقطع بان في التضرع والتساوي لا يسمى امرا وفي الكشاف
تامرون من المؤامرة وهي المشاورة او من الامر الذي هو ضد النهي جعل العبيد امرين لربهم مامورا
لما استولى عليه من فرط الدهش والحيرة وقال القاضي وامام الحرمين والغزالي القول المقتضي بنفسه
طاعة المامور بفعل المامور به فالقول جنس والمقتضي احتراز عما عدا الامر من اقسام الكلام وبنفسه
لقطع وهم حمل الامر على العبارة فانها لا تقتضي بنفسها بل بمعناها والطاعة احتراز عن الدعاء والرغبة
من غير جزم في طلب الطاعة وكذا ذكره الشارح وفيه ما فيه ويلزم هذا الحد الدور بلزوم اخذ
ذكر الطاعة والمامور والمامور به لان الطاعة موافقة الامر والمامور مشتق من الامر فيتوقف معرفة
كل منهما على الامر ورده اي الدور على ما في شرح العضدي بانا اذا علمنا الامر من حيث هو كلام

علنا المخاطب وهو المامور وما يتضمنه وهو المامور به وفعله اي المامور به وهو الطاعة ولا يتوقف
العلم بشيء من هذه الاشياء على معرفة حقيقة الامر المطلوبة بالتعريف فان اراد بقوله اذا علمنا الامر
من حيث هو كلام المعنى اي الحاصل من الطلب اي القول وهو المعنى المقتضي لم يلزمه غير الاولين وهما المخاطب وما يتضمنه
الكلام ونسبته ان لزم الى الله تعالى القول اللفظي لكونه موضوعا للافادة ولما لزم في النفسي فغير ظاهر
اللهم الا ان يقال لما كان بين النفسي واللفظي شدة ارتباط ربما ينتقل الذهن منه الى ما هو لازم على انه
كلام على السند الاخص ثم لم يعد القول حقيقة لفظ المامور اي المعنى الذي وضع بازائه وتصديقه في
التعريف من مجرد فهم المخاطب المدلول عليه بالقول ولا حقيقة المامور به من حيث هو كذلك اي مامور به
اي لا يفهم ذات المامور ملحوظا بوصف المامورية من فهم المخاطب لا ذات المامور به بوصف
كونه مامورا به من معرفة ان الكلام معنى يتضمنه كل ظاهر واما فعله اي وما افادته لفعل مضمونه وكونه
اي كون فعله طاعة فابعد من كل الاولين او اراد الحاصل من الجنس بقيوده اي بقيود الجنس المذكور
في التعريف فعين الحقيقة اي فهذا المراد عين حقيقة الامر ويعود الدور ويمكن ان يجاب عنه بان حاصل الدفع
منع كون معرفة كل منهما موقوفا على معرفة حقيقة الامر لجواز ان يتصور كل منهما على وجه يميزه
عن غيره من غير ان يوخذ في ذلك التصور حقيقة الامر التي صارت مطلوبة من التعريف لكن يرد
عليه ان سنده لا يصلح للسندية ويبطل طرده بامر تكبر بفعل كذا فانه خبر وليس بامر مع صدق الحد
عليه هذا بناء على ان المعرف الصيغ لا النفسي كما هو الظ من اللفظ الموافق للغرض الاصولي
فزيادة قيد بنفسه في التعريف لدفع الوهم المذكور على ما فعله الشارح غير حسن وقيل هو الخبر عن
استحقاق الثواب في فعله اي في هذا الحد جعل المباين للمحدود وهو الخبر جنسا له وهو باطل لما بينهما
من التساوي اللهم الا ان يراد به ما يستلزم الاخبار عنه ضمنا فتامل وقال المعتزلة اي جمهورهم
قول القائل لمن دونه افعل اي ما وضع لطلب الفعل من الفاعل وابطل طرده اي هذا التعريف بالتهديد وغيره
مما لم يرد به الطلب من هذه الصيغة نحو اعملوا ما شئتم فاذا حللتم فاصطادوا والاباحة لصدق
الحد عليه مع انه ليس بامر مدفوع بظهور ان المراد قول القائل افعل حال كونه مرادا به ما يتبادر
منه عند الاطلاق وهو الطلب وابطال طرده بالحاكي لامر غيره لمن دونه والمبلغ للامر من دونه
مدفوع ايضا بانه اي قول كل منهما ليس قول القائل اي الذي هو الحاكي والمبلغ فاللام للعهد عرفا وبان
للتمثيل بشعر غيره لغيره ليس ما تمثل به قوله وليس القرآن قوله اي النبي صلى الله عليه وسلم وان كان مبلغه فلا يبطل
الطرد نعم العلو غير معتبر على الصحيح عندنا وقال طائفة منهم الامر هو الصيغة المعلومة مجردة عن
القرائن الصارفة عن الامر وهو اي هذا الحد تعريف للشيء بنفسه ولو اسقطه اي لفظ مجردة عن الصارف عن الامر صح
التعريف لفهم التجرد عن الصارف عن المبادر لانه يفهم اشتراط التجرد عن الصارف عما هو المتبادر من الصيغة المعلومة
وهو الطلب فيما يتبادر اليه الذهن لا حاجة الى التصريح به والشارح جعل ضمير اسقطه للفظ عن الامر
وذكر بعد قول المص عن المبادر قوله الذي هو الطلب من الاطلاق الصارف وهو الظاهر
وقال طائفة من معتزلة البصرة الصيغة بارادة وجود اللفظ ودلالتها على الامر والامتثال
في الشرح العضدي قال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر
وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى

عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام
والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال والى بعضه
اشار بقوله ويحترز بالاخير اي الامتثال عنها اي الصيغة صادرة من نائم ومبلغ وما سوى الوجوب
من التهديد الخ وفيه اعتراض على ما في الشرح المذكور حيث لم يتعرض بان الاخير مغن عن الاحتراز
عن غيره مما قبله وان ما قبله اي الاخير تنصيص على الذاتي وتصريح باجزاء حقيقته واورد على الحد
المذكور انه ان اريد بالامر المحدود اللفظ اي الامر الصيغي افسد اي الحد ارادة دلالتها اي الصيغة
على الامر لان اللفظ غير مدلول عليه وان اريد بالامر المحدود المعنى النفسي افسده اي الحد جنسه فاعلا فسد لان
المعنى ليس بصيغة واجيب بانه اي المراد بالمحدود اللفظ وبما في الحد المعنى الذي هو الطلب لا ستعمال المشترك
الذي هو لفظ الامر في معنييه الصيغة المعلومة والطلب بالقرينة العقلية فان قلت المذكور في صدر
التعريف لفظ الصيغة وفي اثناء التعريف لفظ الامر وليس هذا من باب استعمال المشترك في معنييه
قلت معلوم ان صاحب التعريف قال الامر الصيغة الخ غاية الامر انه لم يذكره المص هنا اعتمادا على
ما سبق وقال قوم آخرون من المعتزلة الامر ارادة الفعل واورد انه غير جامع لثبوت الامر ولا
ارادة كما في امر عبده بحضرة من توعده اي السيد بالاهلاك مثلا بناء على ضربه اي ضرب الامر عبده
لاعتذار المتوعد عن ضربه بمخالفته اي بمخالفة العبد اياه في امره في حضرته ولم يرد منه الفعل بل عدمه
ليثبت عذره فيتخلص من وعيده وكذلك لزم تعريفه اي الامر بالطلب النفسي مثله اي مثل الايراد المذكور
اي كما يرد على تعريف الامر بارادة الفعل انه غير جامع الخ كذلك يرد على تعريفه بانه طلب النفس الفعل
لثبوت الامر ولا طلب كما في المثال المذكور بعينه اذ لا يطلب العاقل هلاك نفسه كما لا يريده ودفعه على ما
في الشرح العضدي بتجويزه اي طلب العاقل الهلاك لغرض اذا علم وقوعه اي الهلاك انما يصح في اللفظي
اما النفسي فكالارادة اي فالطلب النفسي كالارادة النفسية لا يطلبه اي هلاكه بعقله كما لا يريده عدم ما ذكر
على ما ذكره الآمدي واستحسنه ابن الحاجب لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات اي الزم الخ بمجرده اي الامر لانها
اي الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده اي المقدور فوجودها اي الارادة فرع وجود
مقدور مخصص والتالي باطل لان ايمان الكفار المعلوم عدمه عند الله لا شك انه مامور به فيلزم
ان يكون مرادا وهو يستلزم وجوده مع انه محال لا يلزمهم اي المعتزلة جزما قيل لانها اي الارادة
عندهم اي المعتزلة بالنسبة الى العباد ميل يتبع اعتقاد النفع او دفع الضرر في الفعل وبالنسبة اليه
سبحانه العلم بما في الفعل من المصلحة وهذا التحقيق مذهبهم في الارادة مسئلة صيغة الامر خاص
اي حقيقة على الخصوص في الوجوب فقط عند الجمهور وصححه ابن الحاجب والبيضاوي وقال الامام الرازي انه الحق
وذكر الآمدي وامام الحرمين انه مذهب الشافعي وقيل هو الذي املاه الاشعري على اصحابه وقال
ابو هاشم في جماعة من الفقهاء منهم الشافعي في قول وعامة المعتزلة حقيقة في الندب فقط وتوقف الاشعري
والقاضي في انه موضوع لايهما اي الوجوب والندب وقيل توقفا فيه بمعنى لا ندري مفهومه اصلا قال المحقق التفتازاني
وهو الموافق لكلام الآمدي وقيل مشترك لفظا بينهما اي الوجوب والندب وهو منقول عن الشافعي وقيل
مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة وقيل موضوع للمشترك بين الاولين اي الوجوب والندب وهو الطلب
اي ترجيح الفعل على الترك وهو منقول عن ابي منصور الماتريدي وغيره الى مشايخ سمرقند وقيل موضوع لما
اي للقدر المشترك بين الثلثة من الاذن وهو رفع الحرج عن الفعل بيانه للموصول قبله وهو مذهب المرتضى

من الشبهة وقال السبعة مشترك بين الثلاثة اى الوجوب والندب والاباحة والتهديد وقيل غير ذلك لنا
على الحقية وهو انه حقيقة في الوجوب انه تكرر استدلال السلف اى بصيغة الامر مجردة عن القراين
على الوجوب استدلالا شايعا بلا نكير فاوجب العلم العادي باتفاقهم على انه كالقول اى كاجماعهم على القول
بمعنى انه علم بكم مع شيوع الاستدلال المذكور بذلك اجماعهم على ذلك كما يدل نقله كثيرهم بذلك قولا
واعترض بانه اى باستدلالهم على الوجوب انما كان باوامر محتفة بقراين الوجوب بمعنى ان ارادة الوجوب بتلك الاوامر
لم يكن بطريق الحقيقة بل بالمجاز بقراين تدل على خصوص الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها اى من صيغ الامر
على الندب قلنا تلك الصيغ اريد بها الندب بقراين صارفة عن الحقيقة وهو الوجوب معينة
للندب علم ذلك استقراء او الواقع منهما اى من الصيغ المنسوب اليها الوجوب والصيغ المنسوب اليها الندب
في الكتاب والسنة والعرف يعني علمنا بالتتبع ان فهم الوجوب لا يحتاج الى القرينة لتبادره الى الذهن
بخلاف فهم الندب فانه يحتاج قالوا في الرد على المختار ما يعني هذا الدليل ظن في الاصول الا ان الاجماع
المذكور سكوتي والمطلوب به العلم اعلى حجية ظنية ومثله لا يفيد الا ظنيا ولا قطع مع الاحتمال اى احتمال
كون فهم الوجوب بقراين فالظن لا يكفي لان المطلوب فيها العلم قلنا سلم انه ظن يكفي في الاصول والا
تعذر العمل بالظواهر لانها لا تفيد الا الظن والتعليل اى لحصول العلم العادي باتفاقهم على انها الوجوب
بسبب تكرر الاستدلال وعدم النكير وحصول العلم بسبب الدليل يدل على كون مفاده العلم لا الظن
وقطعنا بتبادر الوجوب منه اى الاوامر المجردة عن القراين الصارفة عنه فاوجب القطع بتبادره القطع
اى الوجوب منه اللغة وايضا قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعني قلت لك في ضمن خطابي للملائكة
اسجدوا لادم المجرد عن القراين صيغة للفظ اسجد وادل على ان مدلول الامر المجرد عن القراين الصارفة
الوجوب والا لما لزمه اللوم المستعقب للطرد لامكان حمله على الندب الذي لا حرج في تركه والقول بان
الوجوب لعله فهم من قرينة حالية او مقالية لم يحكها القرآن او من خصوصية تلك اللغة التي وقع الامر بها
احتمال غير قادح في الظاهر وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون يدل على ذلك لانه تعالى ذمهم
على مخالفة اركعوا المجرد ولولا ان حقيقته الوجوب لما ترتب عليها الذم واما الاستدلال على
الوجوب كما ذكره ابن الحاجب وغيره بما اشتهر على السنة العلماء وهو تارك الامر عاص ماخوذ من قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم حكاية عن خطاب موسى لهرون عليهما السلام افعصيت
امري بترك مقتضاه وهو اى العاصي مطلقا متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
فيمنع كونه اى العاصي تارك الامر المجرد عن القراين المفيدة للوجوب بل العاصي تارك ما هو معروف
من الاوامر بقرينة الوجوب واضافة امري عهدية يشير بها الى امر كذا فاذا استدل لعصيان تارك الامر المجرد
بافعصيت امري اى اخلفني تعني بقول موسى اشارة الى قوله تعالى وقال موسى لاخيه هرون
اخلفني في قومي منعنا تجرده اى تجرد هذا الامر عن القرينة المفيدة للوجوب فان في السياق
ما يفيد ذلك فاما الاستدلال بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى يعرضون عنه
بترك مقتضاه ان تصيبهم فتنة اى محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم لانه رتب على تركه
مقتضى امره احد العذابين فصحيح لان عموم اى عموم امره باضافة الجنس المقتضي كون لفظ امر
ما يفيد الوجوب بخاصة يوجبه للمجردة بمعنى ان لفظ امره عام لكونه اضافة جنسه فهو بمنزلة قوله
الامر بالدوام الاستغراقية فلزم ترتب الوعيد على مخالفة كل فرد فرد من افراد ما وضع له لفظ

لا سبيل اليه كما لا يخفى على المتتبع لمسايل الاصول لكن نمنع اى كون المفاد بالدليل المذكور الظن لا العلم صح

امر من الصيغ المعلومة كاسجدوا واركعوا الى غير ذلك وهذا العموم يقتضي كون لفظ امر موضوعا لما يفيد
الوجوب فقط والا لم يترتب الوعيد على مخالفة كل فرد من بجايز على تقدير عدم لزوم موضوعية
كل صيغة منها للوجوب وقوع مخالفة لمقتضى صيغة مجردة عن القرينة المعينة للوجوب
فالعموم المذكور موجب لكون الصيغة المجردة عن القراين للوجوب فيصح العموم لكون جميع افراده
موضوعا للوجوب والله اعلم والاستدلال للوجوب ايضا بان الاشتراك خلاف الاصل لاخلاله بالفهم
فيكون الامر لاحد الاربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد حقيقة في الباقي مجازا ولم
يذكر غير الاربعة للاتفاق على كونه مجازا فيما سواها والاباحة والتهديد بعيد للقطع بفهم ترجيح الوجود
يعني انا نقطع بانه يفهم من صيغة الامر ان الآمر طالب لوجود الفعل بمعنى انه راجح عنده عن تركه اعم
من ان يكون مجوزا للترك او لا وهذا الفهم لا يحتاج الى قرينة لتبادره الى الذهن وانتفاء الند
اى كونه حقيقة في الندب ايضا ثابت للفرق بين قولنا اسقني وندبتك الى ان تسقيني ولو كان
لم يكن بينهما فرق ضعيف لمنعهم اى انا ذهبنا الفرق بينهما ولو سلم الفرق فيكون ندبتك نصا
في الندب واسقني ليس بنص فيه بل يحتمل الوجوب والندب وايضا لا ينتهض اى لا يقوم الدليل المذكور
حجة بنا على احتمال الاشتراك المعنوي اذ نفي الاشتراك اللفظي لا يوجب تخصيص الحقيقة باحدها
اى الاربعة المذكورة واذا لم يوجب تخصيصها باحدها يبطل بقية الدليل ايضا لانها فرع الايجاب ذلك
ولو اراد المستدل بالاشتراك مطلق الاشتراك اى ما يطلق عليه لفظ الاشتراك ليشمل اللفظي
والمعنوي منعنا كون الاشتراك المعنوي خلاف الاصل ولو قال المستدل المعنوي بالنسبة الى معنى
اخص منه خلاف الاصل اذ الافهام باللفظ والاصل فيه الخصوص لافادة المقصود من غير زحام فيكون
الامر موضوعا للوجوب المشترك بين افراده حتى لا دخل في الافهام من كونه لا يعم الوجوب والندب
الى غير ذلك لقلة المزاحم الحبه جواب لو يعني كان كلاما متجها موجها مثل المعنوي الاعم بالنسبة
الى الاخص يعني له كالمعنوي المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب بالنسبة الى المعنوي الذي هو الوجوب
فانه اى المشترك بينهما معنوي بالنسبة الى الوجوب اذ هو اى الوجوب نوع من الطلب فدار معنى الامر بين خصوص
الجنس وخصوص النوع وخصوص النوع اولى لما فيه من تقليل الاشتراك واحتج النادب بما في الصحيحين عنه
عليه الصلوة والسلام واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فان رد الامر الى مشيئتنا علامة ان المراد
بالامر ما يفيد الندب قلنا افادته رد الامر الى مشيئتنا ممنوع بل هو رد الى استطاعتنا وهو دليل
الوجوب لان الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا فيه وفي المندوب المستطاع ايضا ساقط لا حرج فيه
واستدل القائل بالطلب وهو الذي يقول حقيقة الطلب الاعم من الوجوب والندب بانه ثبت رجحان
جانب الوجود اى وجود الفعل على تركه في قصد الآمر وهو المعنى المشترك بين الوجوب والندب مطلقا
ولا مختص له باحدهما بعينه ليتعين كونه مطلوبا له دون الآخر فوجب كونه اى الوجود المطلوب
حالا اما عن الضمير او عن الخبر وما آلهما واحد واذا ثبت مرادا وجب كونه حقيقة فيه دفعا للاشتراك
على تقدير كونه موضوعا لكل منهما والمجاز على تقدير وضعه لاحدهما فقط ولا يخفى عليك ان اول الكلام
يدل على ان وجوب كونه المطلوب مطلق الثبوت رجحان الوجود مع عدم المختص وآخره يدل على انه
لدفع لزوم الاشتراك اللفظي والمجاز فبينهما تدافع وقد اشرنا الى جوابه وتوضيحه ان قوله دفعا الخ
تعليل للنفي يفهم ضمنا وذلك لان ثبوت رجحان الوجود لا يجوز ان يكون سبب وضع الامر المطلق

الطلب كذلك يجوز ان يكون بسبب استعماله في كل من نوعي الطلب على سبيل الاشتراك او الحقيقة
والمجاز ورجحان الوجود لازم على الوجهين فكانه قال وجب كونه حقيقة الطلب المطلق لا غيره
دفعا لما قد يقال هو لا حدهما وهو الوجوب بخصوصه اي المخصص والثابت باعتبار الخبر وهو
ادلتنا على الوجوب مع انه اي جعله للطلب اثبات اللغة بلازم الماهية وهو الرجحان المذكور
وهو غير جائز لجواز كون اللازم اعم فيكون ماهية المسمى اخص من الطلب المشترك بين الوجوب والندب
الاشتراك بين الاربعة والاشتراك بين الاثنين والاشتراك بين الثلاثة استدل عليه بانه
ثبت الاطلاق على الاربعة وعلى الاثنين وعلى الثلثة والاصل الحقيقة قلنا المجاز خير من الاشتراك
وتعيين المعنى الحقيقي وهو الوجوب ثابت بما تقدم من ادلتنا قال الواقف كونها اي الصيغة للوجوب
او غيره بالتعيين لا يستقل العقل فيه ونقل غيره وهو اي الدليل على التعيين منتف اذ الآحاد اي اخبار الآحاد
على كونها للمعين لا تفيد العلم وهو المطلوب في هذه المسئلة ولو تواتر الاخبار لم يختلف فيه اي في التعيين
لكن الاختلاف فيه ثابت فلا تواتر والعقل الصرف بمعزل عن اثبات هذا المطلب قلنا لا نم انه لم
يتواتر اذ تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء واهل اللسان بتواتر انها اي الصيغة
له اي الوجوب فقوله تواترا اولا مبتدا وقوله تواتر ثانيا خبره والحمل على المسامحة ولو سلم انه لم يتواتر
كفى الظن المستفاد من تتبع موارد استعمال هذه الصيغة القائل بالاذن كالقائل بالطلب فانه
يقول مثل قوله ثبت الاذن بالضرورة اللغوية ولم يوجد مخصص لواحد الثلاثة من الوجوب والندب
والاباحة فوجب جعله للمشترك بينها وهو الاذن بالعقل وين بمثل جوابه مسئلة
ليست مبدانة لغوية بل شرعية مستطردة اكثر المتفقين على الوجوب لصيغة الامر على ما ذكره
ابن الحاجب وغيره ومنهم الشافعي والماتريدي على قول متفقون على انها اي صيغة الامر بعد الحظر
اي المنع في لسان الشرع للاباحة علم هذا باستقراء استعمالاته اي الشرع لها فوجب الحمل اي حملها عليه اي على المعنى
الاباحة عند التجرد عن الموجب لغيره لوجوب الحمل على الغالب لان الظاهر كون هذا الفرد ملحق
بالغالب ما لم يعلم به بدليل انه اي هذا الامر اي صيغته ليس منه اي الغالب نحو فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وان كان بعد الحظر للعلم بوجوب قتل المشرك الا المانع
وظهر من استقراء الاباحة اي الاستقراء المذكور ضعف قولهم اي القائلين بالوجوب بعد الحظر كالقاضي
ابي الطيب الطبري وابي اسحق الشيرازي والامام الرازي والبغدادي وفخر الاسلام وعامة المتأخرين
من الحنفية لو كان الامر للاباحة بعد الحظر امتنع التصريح بالوجوب بعد الحظر ولا يمتنع اذ لا يلزم من
ايجاب الشيء بعد التحريم محال ووجه الضعف انا ما ادعينا المنافاة بين الايجاب اللاحق والتحريم السابق
بل الاستقراء دعانا الى ذلك ولا مخلص من كونه للاباحة الا المنع صحة الاستقراء ان تم منع صحته
وهو محل نظر وما قيل امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد تحريمهما عليهما في الحيض والنفاس
بخلافه اي يفيد الوجوب بعد الحظر لا الاباحة غلط لانه اي امرهما بهما مطلق عن الترتيب على سبق
الحظر والكلام المتنازع فيه من ان الامر بعد الحظر للاباحة انما هو في الامر المتصل بالنهي اخبارا
كما روى عنه صلى الله عليه وسلم قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
فزوروها فانها تذكر الآخرة رواه الترمذي وقال حسن صحيح وفي الامر المعلق بزوال سببه
اي سبب الحظر نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الصيد كان حلالا على الاطلاق

ثم حرم بسبب الاحرام ثم علق الاذن فيه بالحل المستلزم زوال السبب المذكور ويدفع هذا التغليط
بوروده اي الامر الذي نحن فيه الصلوة كذلك اي تعلق بزوال سبب الحظر ففي الحديث
المتفق عليه فاذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي الا ان الحيضة لم تذكر هي بعد ادبرت
اكتفاء بضميرها المستتر فيه لتقدم ذكرها في قوله فاذا اقبلت الحيضة دل على انه اي الامر بعد الحظر
لما اعترض اي طرأ الحظر عليه فان اعترض على الاباحة فان كان ذلك المحظور مباحا قبل الحظر
ثم اتصل الامر كاصطادوا فان الصيد مباحا قبل الاحرام فصار محظورا به فامر بعد التحلل فلها جواب
ان اي فالامر حينئذ للاباحة او اعترض على الوجوب كاغسلي عنك الدم وصلي فله اي فالامر للوجوب لان الصلوة
كانت واجبة ثم حرمت بالحيض فليحفظ ذلك اي التفصيل المذكور وفي الشرح العضدي هو غير بعيد واختاره
المص اقرب الى التحقيق وقولهم اي القائلين بانه للوجوب بعد الحظر الاباحة فيها اي في هذه الاشياء من
الاصطياد ونحوه لان هو العلم بانها اي المذكورات شرعت لنا اي لمصلحتنا انتفاعنا بها فلا تصير
واجبة علينا بالامر فانه ينقلب علينا حينئذ لتعين الواجب واحتمال الفوت الموجب للعقوبة وهذا لا يليق
بشان ما شرع للانتفاع بالنسبة الى هذه الامة لا لدفع استقراءاتها اي صيغ الامر لها اي للاباحة
فانه اي هذا الاستقراء موجب للحمل على الاباحة فيما لا قرينة معه تدل على الحمل على الوجوب وموجب
للحمل ثانيا على ما اخترنا على ما اعترض عليه من الاباحة والوجوب هذا تمام المسئلة على ما في النسخة اعتمادنا
عليها وفي نسخة الشارح زيادة وهي ونحو انما يلزم من قدم المجاز المشهور للاباحة اي ابي حنيفة الا ان تمام
الوجه عليه فيها انتهى وفسر من قدم بابي يوسف ومحمد ومن وافقهما وفسر الوجه بوجه هذه المسئلة
وفسر ضمير بابي حنيفة ولم يبين المراد بهذا الكلام ولا يخفى عليك ان حمل الامر بعد الحظر على الاباحة
لا يلزم ان يكون بطريق التجوز لجواز كونه في لسان الشرع في خصوص هذا المحل حقيقة على انه لو سلم
ليس من باب تقديم المجاز المشهور بل من باب الحمل على المجاز بالقرينة وكانه واشد على غير المعين في هذا
المحل وكان قد كتب عليه الشرح قبل التغير ولم يغيره ورايت ان الصواب تركه مسئلة
لا شك في تبادر كون الصيغة اي صيغة الامر في الاباحة والندب مجازا بتقدير انها خاصة في الوجوب
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة
لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص
مجاز فيهما وعند البعض حقيقة واليه اشار بقوله وحكى فخر الاسلام على التقدير المذكور وهو
تقدير كونها خاصا في الوجوب خلافا في انها مجاز فيهما او حقيقة فيهما ولعل ذكر التبادر
في كلام المص ليكون اشارة الى احتمال كونها حقيقة فيهما ماليا وبل الآتي وجعله كان القول بكونها
حقيقة فيهما محتاجا الى التاويل فقيل اراد فخر الاسلام او الذي حكى عنه محل الخلاف لفظ امر
يعني ا م ر وبعد اي نسبة الى البعد كونه مراده بنظم الاباحة اي بسبب نظم الاباحة مع الندب
في سلك واحد ولا مناسبة بين لفظ امر والاباحة واليه اشار بقوله والموفق بين الاصوليين
كون الخلاف في الندب فقط وصورة الخلاف انه هل يصدق انه اي المندوب مامور به حقيقة ام لا
وسيذكر في فصل المحكوم به وقيل اي اراد الامر الصيغة كافعل لا لفظ الامر والمراد ان مراد القائل
بالحقيقة فيهما انها اي الصيغة حقيقة خاصة للوجوب عند التجرد عن القرينة الصارفة عنها والندب
والاباحة معها اي القرينة المفيدة انها لهما كان المستثنى منه حقيقة في الكل بدون الاستثناء

وفي الباقي مع الاستثناء او دفع هذا السؤال في التلويح باستلزامه رفع المجاز بالكلية لكون اللفظ حقيقة
في المعنى المجازي عند القرينة المفيدة انه المراد وبانه يجب الحقيقة القاصرة باستعماله اي اللفظ في المعنى
الوضعي بلا قرينة ولا يستعمل صيغة الامر فيهما بلا قرينة وقيل بل القسمة للفظ باعتبار استعماله
في المعنى ثلاثية وهي انه ان استعمل في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عين ما وضع له
فحقيقة والا فحقيقة قاصرة الى هذا اشار بقوله باثبات الحقيقة القاصرة وهي ما اي اللفظ المستعمل
في الجزء اي جزء ما وضع له لوجوب استعمال المجاز في غير المعنى الوضعي والجزء ليس غيرا ولا عينا هذا
قال صدر الشريعة الجزء عند فخر الاسلام ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام واذا تقرر
ذلك فنقول والامر بالنسبة الى كثير على انهما اي الندب والاباحة مجازان اي الندب والاباحة جزءا الوجوب
الوجوب بالمنافاة اي الوجوب فصلهما اي فصل الندب والاباحة وما ينافي فصله الماهية لا يكون جزءا لها
وانما جنسهما اي جنس الوجوب والندب والاباحة وقدر مشترك بينها هو الاذن في الفعل ثم امتاز الوجوب
بفصل هو امتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه مساويا والقائل بان صيغة الامر
فيهما حقيقة يقول الامر في الاباحة انما يدل على المشترك الاذن في الفعل … بان المشترك وهو اي المشترك
الجزء من الوجوب حقيقة قاصرة اي فيكون فيهما حقيقة قاصرة وثبوت ما زاد عليه … للوجوب من جواز
الترك مرجوحا ومساويا وهو اي ما به المباينة فصلهما اي الندب والاباحة انما يدل عليه بالقرينة لا
بلفظ الامر اي صيغته وفي التلويح للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا
وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك وههنا اي هذا الكلام على ان الاباحة
رفع الحرج عن الطرفين الفعل والترك وكذا الندب رفع الحرج عن الطرفين مع ترجيح الفعل والوجوب لرفع الحرج
عن احدهما اي احد الطرفين وهو الفعل لانا لو فرضنا … على ما فصل في التلويح لا يتاتى …
ومن ظن جزئيتهما اي الاباحة والندب للوجوب فبنى الحقيقة اي كونه حقيقة قاصرة عليه اي على كونهما
جزءا غلط لترك الفصل المذكور في جعلهما جزءا من الوجوب وفصلهما المنافي للوجوب اذ لو لم يترك لما حكم
بالجزئية وقد عرفت ان ما حكاه فخر الاسلام من القول بكون صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب
لما كان محتاجا الى البيان وبل تصدى لتوجيهه صدر الشريعة وثبت العلم كما سمعت وجعل صيغة الامر
في الاباحة والندب حقيقة قاصرة لكون مدلول الصيغة هناك انما هو جنس حقيقتهما وهو الاذن
المذكور … بانه على التلويح وقال هذا البحث دقيق ما مسه الافاضل وقرره المحقق التفتازاني وبالغ
في مساعدته حتى قال فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد بهما منه ولا ضرورة
في حمل كلامهم على ان المراد انه استعمل في جنسهما عدولا عن الظاهر وما ذكرتم ان الامر لا يدل على جواز
الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يكون ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل … طلبه مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بالجامع اشتراكهما في
جواز الفعل قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث انه مدلول على ذاتيات الانسان فاستعمال صيغة الامر في الندب والاباحة
من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن وثبتت خصوصية كونه مع جواز الترك بالقرينة
كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة انتهى وتعقب العلم صدر الشريعة بقوله
ولا يخفى ان الدلالة على الجزء وعدمها اي عدم الدلالة على الجزء لا دخل لها في كون اللفظ مجازا او عدمه

اي عدم كونه مجازا بان يكون حقيقة قاصرة او غير قاصرة بل مدار كونه مجازا وحقيقة استعمال اللفظ فيه
اي في المعنى وارادته اي المعنى به اي باللفظ فان كان المعنى المستعمل فيه ما وضع له او جزءه كان حقيقة على الاصطلاح
المذكور وان كان غيرهما كان مجازا وكم بين الدلالة والاستعمال الا ترى ان اللفظ المستعمل في ما وضع له
يدل على الجزء واللازم وليس مستعملا في شيء منهما ولا شك انه اي الامر مستعمل في الاباحة والندب بالفرض اي
على ما هو المفروض فان المتنازع فيه انما هو الامر المستعمل فيهما مع تسليم كونه موضوعا للوجوب هل هو حقيقة
فيهما او مجاز وصدر الشريعة بصدد توجيه كونه حقيقة فيهما فقوله ان الامر يدل على جزء معنى الاباحة وهو
جواز الفعل لا يغنيه لان ذلك الجزء مدلول له وليس مستعملا فيه حتى يكون حقيقة قاصرة على انه لو سلم
كونه حقيقة قاصرة في الجزء لا يلزم منه كونه حقيقة في الاباحة والنزاع فيهما فيكون الامر مجازا فيهما
وان لم يدل الامر الا على جزئه اي جزء كل من الاباحة والندب لاطلاق الكل على بعض بيان
لجزئه … ان الامر يدل على الطلب … على جواز الترك وغيره من التفصيلين المميز لهما ثم
اشار الى ما اجاب به المحقق التفتازاني عنه بقوله وكون استعماله اي الامر فيهما اي الندب والاباحة من
حيث هما الندب والاباحة من افراد الجامع بينهما وبين الوجوب وهو اي الجامع الاذن في الفعل كاستعمال
الاسد في الرجل الشجاع من حيث هو اي الرجل الشجاع من افراده اي من افراد الشجاع المطلق
كما يقرر من ان المستعار له في استعماله انما هو شخص من افراد الشجاع المطلق وخصوصية كونه رجلا
يفهم من القرائن كما سيجيء ومن … ضمير افراده بالاسد ولا معنى له ويعلم انه اي المستعمل فيه انسان
بالقرينة لا يصرف عنه خبر المبتدأ اعني قوله وكون استعماله الخ والضمير المرفوع للكون المذكور والمجرور
للاستعمال في الاباحة والندب الى كون الاستعمال في جزء مفهومه اي مفهوم الامر وهو جواز الفعل
اذ فرق بين ان يكون المستعمل فيه فردا من افراد مفهوم وبين ان يكون عين ذلك المفهوم ولا يصرف الضمير
كون دلالته على مجرد الجزء بحيث لا يتعدى الى ما هو فرد له عن استعماله في الاباحة والندب الى استعماله
في جزء مفهومه بل هو اي الجزء المذكور لمجرد تسويغ الاستعمال في تمامه اي تمام المعنى المجازي المستعمل فيه لانه العلاقة
بينه وبين الموضوع له ولا ينافي دلالة اللفظ بمعونة القرينة على غير ذلك الجزء ايضا وهذا اشارة
الى ما في التلويح من منع كون الامر بحيث لا يدل الا على الطلب وهو اي الاستعمال في تمام المعنى المجازي
مناط المجازية دون الدلالة على تمام المعنى المجازي كما ان مناط الحقيقية الاستعمال في تمام المعنى
الحقيقي دون الدلالة على تمامه لثبوتها اي الدلالة على المعنى الوضعي اي تمام ما وضع له اللفظ مع
مجازيته اي مجازية اللفظ وكونه مستعملا في غير ما وضع له وكيف لا يدل عليه وهو الواسطة في الانتقال
الى المعنى المجازي كما قررناه والقرينة انما هي للدلالة على ان اللفظ لم يرد به المعنى الوضعي لا للدلالة
على الوضعي او جزئه والمراد كحيوان في قولنا يكتب حيوان انسان استعمالا لاسم الاعم في الاخص بقرينة
يكتب اشارة الى ما في التلويح من قوله فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا
هو للاباحة اذ المراد انه استعمل في جواز الفعل قلنا المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز
الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رايت حيوانا
ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير انتهى وتقدم
في اوائل الكلام في الامر انه اي استعمال الاعم في الاخص حقيقة لان الخصوصية ليست مما استعمل فيه اللفظ
بل هي مدلول عليها بالقرينة ولكنه انه اذا كان الامر مستعملا على هذا المنوال في الاباحة والندب كان هذا

الاشتباه حقيقة قاصرة فيهما فغاية ما يتوجه عليه انه خلاف ما هو الواقع بحسب الظاهر وهو ان استعماله
فيهما انما هو باعتبار خصوصيتهما لا باعتبار كونهما فردين كواز الفعل والخصوصية توخذ من
القرينة وصدر الشريعة انما قصد نوع تاويل الكلام ذلك القايل لان كحمله مذهبا لنفسه كيف
وقد صرح بخلافه وارتكاب خلاف الظاهر لئلا يلزم الكلام فاسدا مخصصا ليس ببدع من الامر
فالاولى ان يحمل تغليط المص فيما سبق على من نظن جزئية الاباحة والندب من الوجوب من غير ذلك
التاويل بين كون الامر حقيقة قاصرة عليه وقوله لا يكفر الى هنا على زيادة تحقيق على الكلام
المحقق التفتازاني مسئلة الصيغة اى المادة لم يقل ابتداء المادة لان المذكور في كلام القوم
بلفظ الصيغة فاراد تغييرها باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة اى ليست
لطلب الفعل مع قيد هو ايقاعه مرة واحدة ولا تكرار اى وليست له مع كونه يوقع مكررا ولا تحتمله اى التكرار
ايضا بان يراد بها لعدم دلالتها عليه وفيه انه ان اريد عدم دلالتها بموجب اصل الوضع فمسلم
لكن الخصم لا يدعيه ولا حاجة الى ذكره بعد ما وضعت له وان اريد عدمها بمعاونة القرينة فممنوع
وهو المختار عند الحنفية والامدي وابن الحاجب وامام الحرمين والبيضاوي وقال السبكي واراه راى اكثر
اصحابنا وقال كثير منهم انها للمرة وعزاه ابو اسحق الاسفرايني الى اكثر الحنفية وقال انه مقتضى كلام
الشافعي وانه الصحيح الاشبه بمذاهب العلماء وقيل للتكرار ابدا اى مدة العمر مع الامكان كما ذكره
ابو اسحق الشيرازي وغيره ليخرج ازمنة ضروريات الانسان وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين
منهم ابو اسحق الاسفرايني وقيل الامر المعلق على شرط او صفة للتكرار لا المطلق وهو معزو الى بعض
الحنفية والشافعية وقيل الامر المطلق للمرة يحتمله اى التكرار وهو معزو الى الشافعي وقيل بالوقف
اما على ان معناه لا ندري اوضع للمرة او للتكرار او للمطلق او على ان معناه لا ندري مراده اى مراد
المتكلم به للاشتراك بينهما وهو قول القاضي ابي بكر في جماعة واختاره امام الحرمين لنا على المختار وهو
الاول الحاقا بما مر على ان صيغة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب
من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل اى المصدر فلزم ان مجموع
الهيئة والمادة ان تم مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والبراءة اى الخروج عن عهدة الامر يحصل
بمرة اى بفعل المامور به مرة واحدة لوجوده اى لتحقق ما هو المطلوب بادخاله في الوجود فاندفع
دليل المرة وهو ان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها وذلك لان حصوله بها لاستلزامها لا باعتبارها
جزءا من مدلول الامر لان هذا حاصل على تقدير الاطلاق لانه لا يوجد المامور به بدون المرة
والزيادة عليها غير مطلوبة واستدل للمختار ايضا مدلولها اى الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة
والتكرار خارجان عن حقيقته فيجب ان يحصل الامتثال به في ايهما وجد ولا يتقيد باحدهما
ودفع كما في الشرح العضدي بانه مصادرة لان النزاع اى بالامر المتنازع فيه بين القوم فان منهم من يقول
هي الحقيقة المقيدة بالمرة ومنهم من يقول المقيدة بالتكرار وبانهما صفتاه اى واستدل ايضا
بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقلة والكثرة ولا دلالة للموصوف بالصفات المتقابلة
على الصفة المعينة منها ودفع هذا ايضا على ما في الشرح المذكور بانه انما يقتضي ما ذكر انتفاء دلالة
المادة اى خصوص على ذلك اى المرة والتكرار والكلام في الصيغة هل هي تدل على شيء منها ام لا واحتمال
الصيغة لهما لا يمنع ظهور احدهما والمدعى الدلالة ظاهرا لا نصا قالوا اى المكررون تكرر الصوم

في النهي فعم في الازمان فوجب التكرار ايضا في الامر لانهما اى الامر والنهي طلب قلنا هذا قياس في اللغة لانه في
دلالة لفظ وقد يعدم بطلانه واجيب ايضا بالفرق بينهما بان النهي لترك اى الفعل وتحققه اى الترك
به في كل الاوقات ممكن لا يتعارضها ان النهي يتحقق في بعض الاوقات كذلك الترك يتحقق في بعضها لان المصالح
غالبا في استغراقه دائما وذلك لا يحصل في تركه في بعض الاوقات والامر لاثباته اى الفعل ويتحقق
الفعل بمرة ويأتي في هذا ايضا انه محل النزاع لان كونه لمجرد اثباته اى مع تحققه بمرة عين النزاع اذ
المخالف يقول بل لاثباته دائما واما الفرق بينهما كما في المختصر وغيره بان التكرار مانع من فعل غير المامور
به لانه يستغرق وقته ومن شان البشر انه يشغله شان عن شان اخر عادة فيتعطل ما سواه من المامور
به والمصالح بخلاف النهي فان دوام الترك لا يشغله عن شيء من الافعال مدفوع بان الكلام في مدلوله
اى لفظ الامر في انه هل يدل على التكرار ام لا وليس مدلوله ملزوم الارادة للتكرار اى ارادة المتكلم
التكرار بل يلزم لو كان التكرار مدلولا للفظ فيجوز ان يكون اللفظ دالا على التكرار لكن المتكلم لا يتعلق
ارادته فيجب انتفاؤها اى ارادة التكرار على تقدير كونه مدلولا للمانع منها وهو ما ذكر من لزوم
التعطيل فالدليل المذكور يدل على عدم الارادة لا الدلالة قالوا اى المكررون ايضا الامر نهي عن
اضداده وهي كل ما لا يجتمع مع المامور به ومنه تركه وهو اى النهي دايمي اى يمتنع من المنهي عنه دايما
فيتكرر الامر في المامور به اذ لو لم يتكرر ويكتفي بايقاعه مرة واحدة في وقت واحد لم يمنع من
اضداده في ساير الاوقات قلنا تكرر النهي المضمون فرع تكرر الامر المتضمن فاثبات
تكرره اى تكرر الامر المتضمن به اى بتكرر النهي المضمون دور لتوقف كل من التكررين على الاخر وليس
هذا الجواب بشيء لانا نقول اذا كان تكرر النهي المضمون فرعه اى فرع تكرر الامر المتضمن وتحققنا ثبوته
اى ثبوت تكرر الفرع يستدل للغاية اى بتكرره على ان الامر كذلك اى يتكرر ايضا من قبيل البرهان
الاني وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر بل يلزم للفرعية اى لفرعية تكرر النهي لتكرر الامر اذ لو
الامر دايما كان نهيا عن اضداده دايما او كان الامر في الضد وقت معين بنفيه اى فوقت المعين
المعين نهي الضد لا في ساير الاوقات او كان الامر مطلقا ففي وقت الفعل نهي الضد المعلق
اى القايل بان الامر المعلق على شرط او صفة يدل على التكرار قال تكرر المامور به في نحو
وان كنتم جنبا فاطهروا فيتكرر وجوب التطهير بتكرر الجنابة فان الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها اى المامور به
بتكررها اتفاقا لضرورة تكرر المعلول بتكرر علته لا يثبت عند ذلك التكرر بالصيغة ولا يأبه الى الايتى
علة كاذا دخل الشهر فاعتق فخلاف اى ففيه خلاف في كونه للتكرار والحق انه لا اى نفي التكرار
فيه فان قلت فكيف نفاه اى تكرر الحكم بتكرر الوصف الذي هو علة الحنفية في السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فلم يقطعوا في المرة الثالثة يد السارق اليسرى اذا كان قد قطع في الاولى يده اليمنى
وفي الثانية رجله اليسرى مع ان السرقة علة القطع وجلدوا في الزنى بكرا ابدا اى كلما زنى لكون
الزنى علة للجلد فالجواب انه يجاب اما بانه لا تخصيص العلة فلم يعلق القطع عندهم بعلة من السرقة
وكونها لا ان عدم قطع يده في الثالثة اجماعا نقض لكونها لتخلف الحكم عنها فوجب عدم الاشتباه اى عدم
اعتبار علة السرقة للقطع فيبقى موجبه اى النص القطع مرة مع السرقة بخلاف الجلد في الزنى فانه علق
بعلة هي الزنى فتكرر بتكرره والوجه العام اى على القول بجواز تخصيص العلة وبعدم جوازه انه اى النص
القطع ما دل اذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة فان منطوقه قطع ايدي كل من السارق والسارقة

الطلاق للجمع على ما فوق الواحد وهو غير معمول بها اجماعا بل هو البيض عنه اى عن قطع اليدين الى واحدة هى اليمنى بالسنة فانه صلى الله عليه وسلم اتى بسارق فقطع يمينه فانه يدل على تعين اليمين للقطع والا لقطع عادته طلب الايسر للامة وقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما والقراءة الشاذة حجة على الصحيح والاجماع ولا عبرة بما نقل عن شذوذ من الاكتفاء بقطع الاصابع لان بها البطش فظهر بهذه الادلة ان المراد من النص انقسام الآحاد اى بكل سارق اقطعوا يده اليمنى بموجب حمل المطلق وهو ايديهما عليه اى على المقيد وهو اليمنى لما ذكرنا فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع لفوت محل الحكم وهو اليمنى في الثانية متعلق بمتعذر وذلك لقطعها في الاولى بخلاف الجلد لعدم فوت محله وهو البدن بالجلد السابق وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة فقد روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا الى غير ذلك وبالاجماع وقال الواقف لو ثبت كونه للمرة او للتكرار فاما بالآحاد وهي لا تفيد الظن والمسئلة علمية او بالتواتر وهو يمنع الخلاف والعقل الصرف لا مدخل له فيه فيلزم الوقف ويعزم منه في مسئلة صيغة الامر خاص في الوجوب للواقف في انها له او لغيره وجوابه وسوال الاقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم عن الحج بقوله العامنا هذا ام للابد يعني او جوب الحج المدلول عليه بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت في حقنا مخصوص بهذا العام بمعنى انه اذا اتينا به في هذه السنة لا يجب علينا في ساير السنين ام يجب علينا كل سنة وفي التلويح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم اورده فخر الاسلام دليلا لاحتمال التكرار فقال لو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه وهو اى السوال المذكور كونه دليلا للوقف بالمعنى الثاني وهو انه لا يدرى مراد المتكلم بانه المرة او التكرار اظهر من كونه دليلا لاحتمال التكرار لانه اذا كان يحتمل التكرار يلزم ان يكون ظاهرا في المرة فيلزم كون السوال في غير محله لان موجب العمل بالظاهر وترك السوال بخلاف ما اذا كان مراد المتكلم خفيا فانه حينئذ يكون السوال في محل الحاجة وايراده دليلا لايجاب التكرار بعيد لان السايل بل يرفع الحرج على تقدير كون الامر للتكرار فانه اذا علم من الخارج ان الامر للتكرار حرج عظيم فاشكل عليه فسال وانما يتجه هذا التوجيه السوال على تقدير كون الامر للتكرار فانه اذا علم من الخارج ان الامر للتكرار لم يكن للسوال وجه فيعتذر بهذا لا انه يصح كونه دليلا لوجوب التكرار او احتماله اى او كونه دليلا لاحتمال التكرار لجواز ان يكون منشأ السوال عدم درايته لمراد المتكلم كما ذكر فلا يتعين كون السوال للعلم برفع الحرج مع علمه بكون الامر للتكرار ثم الجواب للجمهور عن الاستدلال بالسوال المذكور ان العلم بتكرر الحكم المتعلق بسبب متكرر ثابت فلما ذكره اى سوال السايل المذكور للاشكال انه اى سبب الحج الوقت فيتكرر وجوب الحج بتكرره او ان سببه البيت فلا يتكرر لعدم تكرره قال الشارح وفي اكثر الكتب السايل هو سراقة فقال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد وبني بعض الحنفية كفخر الاسلام وصدر الشريعة على التكرار وعدمه واحتماله حكم طلقي نفسك او طلقها بملكك المامور ان يطلق اكثر من الواحدة جملة ومتفرقة بلا نية على الاول اي على ان الامر للتكرار فان لفظ طلق اذا كان موضوعا

لطلب التطليق مكررا كان التوكيل باكثر من الواحدة فيملكه من غير التفات الى نية الموكل لان الشرع يحكم بالظاهر وبها اى ويملك اكثر من الواحدة بالنية على الثانية اى احتمال التكرار ومطابق لنية من ثنتين وثلث فان لم يكن له نية او نوى واحدة فواحدة لا غير ولا على الثاني اى عدم احتماله التكرار وعند اى عند قولهم اى الحنفية يملك واحدة سواء نواها او ثنتين او لم ينو شيئا والثلث بالنية لا الثنتين وان نواهما ولا يخفى ان المتفرع في المذكورات بزعمهم تعدد الافراد للطلاق وعدم تعددها وليس تعددها التكرار للفعل ولا ملزومه اى التكرار للتعدد اذ يتحقق التعدد بحسب الافراد والفعل واحد اى ايقاع التطليق دفعة واحدة ثنتين تارة وثلثا اخرى فان فيه تعدد الطلاق مع عدم تكرر فعل التطليق فهو اى تعدد الافراد ولازم التكرار اعم منه لتحققه بدون التكرار ايض فلا يلزم من ثبوته اى تعدد ثبوته اى التكرار لان وجود الاعم لا يستلزم وجود الاخص ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه اى التعدد لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ففي اى الصور المذكورة باعتبار العدد وعدمه ونظايرها غير مبنية على المبني المذكور لتحققها بدون الخلاف في كون الامر للتكرار او لا بل هي مسئلة مبتداة هي ان صيغة الامر لا يحتمل التعدد المحض بان لا يكون هناك جهة وحدة لا افرادية ولا جنسية فهو ما يتعلق بالتعدد فلا يصح ارادته اى التعدد المحض من صيغته كالطلاق اى كما لا يصح ارادة الطلاق من اسقني خلافا للشافعي فانه ذهب الى انها تحتمله وانما قلنا لا يحتمله لانها مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة حتى كانه قال قايل طلق اوقع طلاقا وهو اى المصدر النكرة فرد من حيث انه لا تركيب فيه من جهة معناه وسياق الكلام فيه فيجب مراعاة فردية معناه فلا يحتمل ضد معناه وهو التعدد المحض والعدد فيه تركيب من الافراد وصح ارادة الثنتين في الامة والثلث في الحرة للوحدة الجنسية لان الثنتين كل جنس طلاق الامة وتمامه كما ان الثلث كذلك في الحرة فكل منهما فرد واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيقع بالنية بخلاف الثنتين في الحرة فانه لا جهة لوحدته فيها لا حقيقة ولا حكما فامتنع كونه محتمل اللفظ فلا يثبت بالنية ولا يصار الى الفرد الحقيقي موجب والفرد الاعتباري محتمل لا غير وان نوى لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وبعد انه لا يلزم اتحاد مدلول الصيغة وتعدده اى تعدد مدلولها بل قد يكون واحدا وقد يكون متعددا فقد يبعد نفي الاحتمال اى احتمال التعدد لثبوت الفرق لغة بين اسماء اجناس المعاني وبعض اسماء اجناس الاعيان اذ لا يقال لجمعين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالاعيان المتماثلة الاجزاء كالماء والعسل فاذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمل اى الطلاق هذا العدد لكنهم اى الحنفية استمروا على ما سمعت من عدم الاحتمال في الكل اى كل اسماء الاجناس المعاني والاعيان حتى قالوا تفريعا على ذلك فلو حلف لا يشرب الماء انصرف حلفه الى الاقل مما يصدق عليه مجرده قطرة عند الاطلاق ولو نوى مياه الدنيا صحت فيشرب ما شاء منها ولا يحنث لصدق انه لم يشرب الماء قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا لا يصح ذلك منه لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة وحكما مسئلة الفور للامر وهو امتثال المامور به عقيبه ضروري للقائل بالتكرار لانه يلزم استغراق الاوقات بالفعل المامور به على ما مر ولا غيره اى غير القائل بالتكرار فاما اى فيقول الامر للكلام منه انه اما مقيد بوقت يفوت الاداء اى اداؤه بفوته اى بفوت ذلك الوقت وما يتصل في المحكوم عليه اولا اى او غير مقيد بوقت كذا وان كان واقعا في وقت لا محالة كالامر بالكفارات والقضاء للصوم والصلوة فالثاني اى غير المقيد بما ذكر لمجرد الطلب فيجوز التاخير على وجه لا يفوت

المامور به على كما يكون البدار به وهو الصحيح عند الحنفية وعزي الى الشافعي واصحابه واختاره
الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وقال ابن برهان لم ينقل عن الشافعي وابي حنيفة نص
وانما فروعهما تدل على ذلك وقيل يوجب الفور والامتثال به اول اوقات الامكان للفعل المامور به وعزي الى الكرخي
والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية وقال القاضي الامر يوجب اما اياه اى الفور او العزم على الاتيان به في ثاني
الحال وتوقف امام الحرمين في انه لغة للفور ام لا فيجوز التراخي تفريع على الشق الثاني ولا يحتمل وجوبه اى التراخي
فيمتثل المامور بكل من الفور والتراخي لعدم رجحان احدهما عنده على الآخر مع التوقف في اثمه
بالتراخي لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخي وقيل بالوقف في الامتثال اى المامور اذا بادر
يأثم اذا ان آخر لاحتمال وجوب التراخي لنا على المختار وهو انه لمجرد الطلب انه لا تزيد دلالته على مجرد
الطلب بفور او تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة بالوجه السابق وهو ان هيئة الامر لا دلالة لها
الا على مجرد الطلب فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وكونه اى الامر دالا على احدهما اى
الفور او التراخي خارج مدلوله نعم بالقرينة كاسقني فانه يدل على الفور لان طلب السقي عادة انما يكون عند
الحاجة اليه عاجلا وافعل بعد يوم يدل على التراخي بقوله بعد يوم قالوا اى القائلون بالفور كل مخبر بكلام خبري
كزيد قائم ومنشئ كبعت وطالق يقصد الحاضر عند الاطلاق وعن القرائن حتى يكون موجدا للبيع والطلاق
بما ذكر فكذا الآمر والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من اقسام الكلام وبينه وبين سائر الانشاآت
التي تقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء قلنا ما ذكرت قياس في اللغة اذ قست الامر في افادة
الفور على الخبر والانشاآت التي مع المذكور وهو مع اتحاد الحكم غير جائز سيما مع اختلاف الحكم فانه
اى الحكم في الاصل وهو الخبر والانشآت تعين الزمان الحاضر للظرفية ويمتنع في الامر غير الاستقبال في ايقاع
المطلوب لان اى مصدر لا يطلب وانما الحاضر الطلب القائم بالامر وليس الكلام فيه اى في الطلب بل في الطلب
فان كان الزمان المطلوب فيه ايجاد المامور به او زمان يليه اى يلي زمان الطلب متصلا به
اى موجب الفور المطلوب فيه ما بعده المامور من الوقت لا على انه اى التراخي مدلول الى
اى ما بعد زمان يلي الطلب فوجب التراخي او كان المطلوب فيه مطلقا غير متعين من قبل الامر اول حيز
المامور من الوقت لا على انه اى التراخي مدلول الصيغة قالوا ثانيا النهي يفيد الفور فكذا
الامر والجامع كونهما طلبا قلنا قياس في اللغة وايضا الفور في النهي ضروري لان المطلوب الترك مستمرا على ما هو
بخلاف الامر والتحقيق ان تحقيق المطلوب به اى بالنهي وهو الامتثال انما يحصل بالفور فالفور
يثبت لضرورة الامتثال لا انه اى النهي يفيده اى الفور وقولنا ضروري فيه اى في امتثاله قالوا ثالثا
الامر نهي عن الاضداد وهو اى النهي للفور فيلزم فعل المامور به على الفور ليتحقق امتثال النهي
عنها اى عن اضداد المامور به وتقدم نحوه من قوله الامر نهي عن اضداده وهو دائم فيتكرر المامور به
وهو التحقيق فيه منه انه اذا كان الامر دائما كان نهيا عن اضداده دائما او في وقت معين
ففيه نهي الضد لا في سائر الاوقات ومطلق فمن وقت الفعل نهي الضد ويقال ههنا ان كان
الامر فوريا كان النهي كذلك لا قالوا رابعا ذم الله تعالى ابليس على عدم الفور بقوله ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فدل على انه للفور والا لما استحق
اللوم لانه لم يضق عليه وقته قلنا هذا الامر مقيد وفي نسخة ذلك مقيد بوقته اى وقت
نفخ الروح فيه بعد تسويته بقوله صفة وقت اى ابليس الامتثال معا وزاعنه بقوله فاذا سويته

ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين اذ التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه
ونفخي فيه الروح اذ العامل في اذا فقعوا قالوا خامسا لو جاز التاخير للمامور به لوجب انتهاؤه
الى وقت معين او الى آخر ازمنة الامكان والاول اى وجوب التاخير الى وقت معين
منتف لان الكلام في غير المؤقت شرعا ولا دليل عليه من الخارج وكبر السن والمرض الشديد لا يفيد
اذ كم من شاب يموت فجاءة وشيخ ومريض يعيش مدة والثاني اى وجوب التاخير الى آخر ازمنة
الامكان تكليف ما لا يطاق لكونه غير معين عند المكلف فالتكليف بايقاع الفعل في وقت مجهول
تكليف بما لا يطاق اجيب بالنقض الاجمالي بجواز التصريح بالطلاقة بان يقول الشارع افعل
ولك التاخير فانه جائز اجماعا وما ذكرتم من الدليل جار فيه وبالنقض التفصيلي بانه انما يلزم تكليف
ما لا يطاق بايجاب التاخير اليه اى الى آخر ازمنة الامكان اما جوازه اى التاخير الى وقت
تعينه المكلف فلا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لتمكنه من الامتثال في اى وقت شاء ايقاع
الفعل فيه قالوا سادسا وجبت المسارعة اى الى المامور به لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
اى الى سببها لان نفسها ليست فعل العبد ومن سببها فعل المامور به وانما تتحقق المسارعة بالفور
وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والكلام في المسابقة مثله في المسارعة الجواب جائز كون كل منهما تاكيدا
لايجابه اى الفور بان يكون اصل مفادها بالصيغة كما قالوا وجاز ان يكون تاسيسا بناء على ان
الصيغة غير متعرضة لايجابه ويكون الايجاب مفادا لهما قلنا فلا يفيد شيء منهما انه اى الفور موجبها
اى الصيغة كما هو مطلبهم لعدم انتهاض الاستدلال مع احتمال خلاف المتم وكيف والتاسيس مقدم
على التاكيد فانقلبت دليلهم لان حمل الآيتين على التاسيس الذي هو الاصل يستلزم عدم افادة الصيغة
الفور والارشاد بقوله اذا كان دليلهم ح نفيه اى نفي كون الصيغة دالة على الفور قال القاضي ثبت
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدها اجزأه ولو اخل بها عصى في الفعل والعزم متعلق بثبت
ومعنى ثبوت حكمها فيهما انه كما يجب هنا كل الاتيان باحدها كذلك يجب ههنا الاتيان باحدهما وهو اى حكمها
فيهما العصيان بتركهما اى الفعل والعزم فورا وعدمه اى عدم العصيان باتيانه باحدهما فكان
الفعل على الفور او العزم عليه في ثاني الحال فورا مقتضاه اى الامر واورد عليه عدم تأثيم من اتى
بالعزم ولم يأت بالفعل اصلا وهو خلاف الاجماع واجيب بان مراده التخيير بينهما ما لم يتضيق الوقت
فانه اذا ضاق تعين الفعل والجواب الجزم بان الطاعة التي هو الامتثال انما هي بالفعل بخصوصه
فهو مقتضى الامر ووجوب العزم ليس مقتضاه اى الامر على التخيير بينه وبين الفعل بل هو اى العزم على
فعل ما ثبت وجوبه من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان لا اختصاص له بصيغة الامر قال الامام
الطلب محقق والشك في جواز التاخير فوجب الفور ليخرج عن العهدة بيقين اعترض على هذا بانه لا يلائم ما تقدم له
اى للامام من التوقف في كونه اى الامر للفور وايضا وجوب المبادرة ينافي قوله اى الامام اقطع
اى المكلف مهما اتى به اى بالمامور به فهو موقع لحكم الصيغة للمطلوب كذا ذكره المحقق التفتازاني فاجاب
المص بقوله وانت اذا وصلت قوله اى الامام للمطلوب مع ما قبله ما في قوله وهو وانما التوقف في انه
المكلف عند اول زمان الامكان هل يأثم بالتاخير مع انه ممتثل لاصل المطلوب قطعا وان احتمل عدم الامتثال
باعتبار وصفه وهو كونه على الفور نظرا الى احتمال كونه موجب الامر لم تقف عن الجزم بالمطابقة
بين كلاميه جواب اذا ومجموع الشرط والجزاء خبر انت ثم بين وجه التوفيق بقوله فان وجوب الفور حينئذ
مقال من الشك في جواز التاخير ليس للاحتياط لاحتمال الفور لا انه مقتضى الصيغة وان الشك

جواز التأخير انما حصل بالشك في الفور اي كون الامر مفيد الفور ثم كونه ممتثلا لحكم الصيغة ينافي
الاثم فان الصيغة دلت على ايقاع الفعل قطعا وقد اتى به ودلالتها على الفور غير معلوم ولا مظنون
والايذا ضد العبد بترك مثله فلم يكن حكم الصيغة الا ايقاع الفعل فلا وجه لاحتمال الاثم الا ان يراد بالاثم المذكور
في كلامه اثم ترك الاحتياط قال الشارح وبعد تسليم ان الفور احتياط يكون تركه موثما محل نظر انتهى وفي قوله
وبعد تسليم اشارة الى منع كون الاحتياط في الفور ولا وجه لمنعه الا باعتبار وجوب التاخير وقد
علمت انه قول لا يعتد به ثم لو قال الامام القضاء بالصيغة لا بالسبب الجديد لكن هكذا في نسخ الشارح وليس في النسخ التي
اعتماد عليها ثم لو قال الخ وذكر في توجيهه ما حاصله ارجاع ضمير لكن الى عدم المنافاة بين الامتثال
والتأثيم بالتاخير كذا جعله ممتثلا لحكم الصيغة من حيث القضاء وآثما بتركه الامتثال لحكم الصيغة من حيث
الاداء ثم رد هذا التوجيه اولا وثانيا والذي نظر انه كان هذه الزيادة ثم غيرها ولم يطلع الشارح
على التغيير وهو الصواب وأجيب على ما عند الامام بانه لا شك في جواز التاخير مع وجود دليلها
المتقدم انزاح الشك تنبيه قول المصنف الاثم للوجوب شرعية لان محمولها الوجوب وهو حكم
شرعي وقيل لغوية وهو ظاهر كلام الآمدي واتباعه والصحيح عند ابي اسحق الشيرازي اذ كرر اقوالهم
في الوجوب تقاس في اللغة واثبات اللغة بلوازم الماهية هو اي كونها لغوية الوجه اذ لا خلاف في ذلك
وان كان محمولها الوجوب فان الايجاب لغة الاثبات والالزام وايجابه تعالى ليس الا الزامه واثباته على
المخاطبين بطلبه الحكم فهو اي الوجوب الشرعي من افراد الوجوب اللغوي ولما كان هنا مظنة سؤال وهو انه
ينبغي ان يكون شرعية لانه ماخوذ في مفهوم الوجوب استحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف
بالشرع قال واستحقاق العقاب بالترك ليس جزء المفهوم للوجوب بل لازم مفارق خارج اي بدليل
خارج من مفهوم الوجوب عقلي او عادي لامر كل من له ولاية الالزام وهو اي الخارج المذكور حسن عقاب
مخالفه اي الذي خالف امر من له ولاية الالزام وتعريف الوجوب بانه طلب الفعل ينتهض تركه سببا للعقاب
كما هو المذكور في كلام القوم يجوز الايجاب تعالى او ايجاب من له ولاية لا لازم بقرينة منفصلة في صدق
ايجابه تعالى فردا اخص مطلق اي الوجوب اللغوي لقديره فيصدق على ايجابه ويكون منصوبا
بنزع الخافض ويجوز ان يكون يصدق بمعنى يتحقق وقوله فردا حال من ايجابه وظهر ان استحقاق
العقاب بالترك ليس لازم التركي مطلقا بل هو لازم لصنف منه اي من الوجوب لتحقق الامر ممن لا
ولاية له مفيدا للايجاب متحقق هو اي الوجوب ولا استحقاق للعقاب بتركه لانه بلا ولاية
للآمر عليه مسئلة الامر لشخص بالامر لغيره بالشيء ليس امرا به اي بذلك الشيء لذلك المامور
بالواسطة اي وان لم يكن كذلك بان يكون المامور بالواسطة مامورا للآمر الاول بذلك
الشيء كان مر عبدك كذا تعديا على صاحب العبد بالتصرف في عبده بغير اذنه وناقض
امرك السيد بالامر لعبده قولك للعبد لا تبعه لورود الامر والنهي على فعل واحد ونقل الشارح
عن السبكي منع لزوم التعدي بان التعدي امر عبد الغير بغير امر سيده وهنا امره بامر سيده فان
امره للعبد متوقف على امر سيده انتهى وليس بشيء لان النزاع في ان مجرد قوله مر عبدك الخ هل
امر للعبد ببيع الثوب ام لا اي ان السيد اذا امر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عند ذلك
امر للعبد من قبل القائل مر عبدك بجعل السيد سفيرا او وكيلا ام لا فافهم واما الكلام في المناقضة
فلا فائدة بقوله ولا يخفى منع بطلان التالي اذ لا يراد بالمنافاة فقط هنا الا منعه اي المامور من البيع
بعد طلبه اي البيع منه اي المامور بالبيع وعدم اي منعه منه بعد طلبه منه نسخ لطلبه على ما هو المختار

هذا وقيل الامر بالامر بالشيء امر به قالوا اي القايلون بانه امر به فهم ذلك اي ما ذكر من انه امر به من امر الله
تعالى رسوله بان يامرنا فانه يفهم منه ان الله تعالى امرنا بما يامر به الرسول ومن امر الملك وزيره
بان يامر فلانا بكذا فانه يفهم منه ان الامر هو الملك اجيب بانه اي فهم ذلك فيهما من قرينة انه
اي المامور اولا رسول ومبلغ عن الله والملك لا من لفظ الامر المتعلق به اي بالمامور الاول
ومحل النزاع انما هو هذا اما لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول آمر والثاني مبلغ بلا نزاع
كذا نقل عن السبكي وابن الحاجب واختار المحقق التفتازاني التسوية بينهما مسئلة
اذا تعاقب امران غير متعاطفين [illegible] بمتماثلين اي بفعلين من نوع واحد كصل ركعتين صل
ركعتين في قابل للتكرار ظرف للمتماثلين اي يكون تماثلهما في متعلق قابل للتكرار احترز عن نحو ما اشار
اليه بقوله بخلاف صم اليوم صم اليوم فانه لا يتصور التكرار في صوم اليوم المعين ولا صارف
عنه اي عن التكرار حال عن التكرار من تعريف للمامور به بعد ذكره منكرا كصل الركعتين بعد صل
ركعتين او من عادة كاسقني ماء اسقني ماء فانه اي الحكم ما ذكر وهو كون الثاني موكدا للاول في مثلها
اتفاق اما في الاول فلما ذكروا اما في الثانية فلان الاصل ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت
عين الاولى واما في الثالثة فلان دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا وسيظهر فايدة القيود
قيل بالوقف في كونه تاسيسا وتاكيدا وهو لابي بكر الصيرفي وابي الحسين البصري وقيل تاكيد
وهو لبعض الشافعية والجبائي وقيل تاسيس وهو للاكثرين لانه اي التاسيس افيد ووضع
الكلام للافادة ولانه الاصل والاول وهو انه افيد ووضع الكلام للافادة يغني عن هذا
اي لانه الاصل والكل اي وكل منهما لايقاوم الاكثرية للتكرير في التاكيد بالنسبة الى التاسيس
فالحمل على الاعم الاغلب ومعارض بالبراءة الاصلية اي التاسيس معارض بما في التاكيد من الموافقة
للاصل وهو براءة ذمة المكلف من تعلق التكليف بها مرة ثانية بعد منع الاصالة اي ان الاصل
في الكلام الافادة في التكرار انما ذلك في غير التكرار لشهادة الكثرة فيترجح التاكيد اذ منع
كون التاسيس اكثر في محل النزاع وهو تعاقب امرين متماثلين في قابل التكرار لا صارف
عنه سقط ما قيل اي ما قاله الواقف تعارض الترجيح في التاسيس والتاكيد فالوقف لثبوت الرجحان
التاكيد عليه لما عرفت وفي العطف كصل ركعتين وصل ركعتين يعمل بهما اي الامرين لان
التاكيد بالعطف لم يعهد او يقل وقيل تكون الثاني غير الاول والاول هو الوجه الا ان يترجح
التاكيد في العطف بمرجح فيه اي فيعمل بالتاكيد او يوجد التعادل بين المرجحات من الجانبين
فمقتض خارج اي فالعمل بمقتض خارج عن المتعادلين ان وجد والا فالوقف وقيل يترجح التاسيس
لما فيه من الاحتياط واجيب بان الاحتياط قد يكون في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة
في المرة الثانية هذا في الامرين المتماثلين فان كانا مختلفين عمل بهما اتفاقا ثم هذا كله في المتعاقبين
فان تراخى احدهما عن الآخر عمل بهما سواء تماثلا او اختلفا بعطف او بغير عطف
مسئلة اختلف القايلون بالنفسي اي بالامر النفسي وهو الذي حد فيما سبق باقتضاء
فعل غير كف على جهة الاستعلاء وسيظهر فايدة تقييد الاختلاف بهم فاختار الامام
والغزالي وابن الحاجب ان الامر بالشيء فورا ليس نهيا عن ضده اي ضد ذلك الشيء ولا يقتضيه
اي لا يقتضي الامر بالشيء النهي عن ضده عقلا والمنسوب الى العامة اي عامة العلماء ... ابرهم

من الشافعية والحنفية والمحدثين اى الامر بالشىء نهى عن ضده اى ضد ذلك الشىء ان كان الضد واحدا فالامر بالايمان نهى عن الكفر امر بالايمان والا اى وان لم يكن واحدا فعن الكل اى فهو نهى عن كلها فالامر بالقيام نهى عن القعود والاضطجاع والسجود وغيرها وقيل نهى عن واحد غير معين من اضداده وهو بعيد جدا وان النهى عن الشىء امر بالضد المتحد فى الضدية فالنهى عن الكفر امر بالايمان والا بان كان له اضداد فقيل قال بعض الحنفية والمحدثين هو امر بالكل اى كل واحد من اضداده وقيل قال اى اذا كان كذلك اى الامر بالشىء نهى عن ضده والنهى عن الشىء امر بضده واقتصر قوم على ان يقال الامر بالشىء النهى عن ضده ويتضمن النهى عن الشىء الامر بضده ومنهم من اقتصر على الامر اى قال الامر بالشىء نهى عن ضده ويتضمن النهى عن الشىء وسكت عن النهى وهو معزو الى الكثيرين وتبعه عمم الامر انه نهى عن الضد فى الامر الايجابى فى الامر الذى هو للايجاب ولا فى الندب تحريم وكراهة فى الضد بناء على ترتيب اللعب ومنهم من خص امر الايجاب بكونه نهيا عن الضد دون امر الندب واتفق المعتزلة لنفيهم الكلام النفسى على نفى العينية فيهما اى على ان الامر بالشىء ليس نهيا عن ضده ولا بالعكس لعدم امكان ذلك فيهما لفظا ثم اختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين اى صيغتى الامر والنهى حكما فى الضد ابو هاشم واتباعه قالوا لا يوجب شيئا منهما حكما فيه بل الضد مسكوت عنه وابو الحسين وعبد الجبار قالوا الامر يوجب حرمته اى الضد وعبارة طائفة اخرى الامر يدل عليها اى حرمة ضده وعبارة طائفة اخرى الامر يقتضيها اى حرمة ضده ثم من قال يوجب اشار الى ثبوتها ضرورة تحقق حكم الامر كالنكاح اوجب الحل فى حق الزوج بصيغته والحرمة فى حق الغير لحكمه دون صيغته ومن قال يدل اشار الى انها ثبتت بطريق الدلالة كالنهى عن التأفيف يدل على حرمة الضرب ومن قال يقتضى اشار الى ثبوتها بالضرورة المنسوبة الى غير لفظ الامر كذا ذكره الشارح وفخر الاسلام والقاضى ابو زيد وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام واتباعهم من المتأخرين قالوا الامر يقتضى كراهة الضد ولو كان الامر ايجابا والنهى يقتضى كونه اى الضد سنة مؤكدة ولو كان النهى تحريما وجرى المحقق فى اصل العيون لا التراضى ذكره شمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب القواطع وغيرهم كذا ذكره الشارح وفى الضد الوجودى المستلزم للترك لا الترك ثم قالوا وليس النزاع فى لفظيهما اى الامر والنهى بان يقال للفظ النهى امر وبالعكس للقطع بان الامر موضوع لصيغة افعل ونحوه والنهى لصيغة لا تفعل ونحوه ولا المفهومين اى وليس النزاع فى ان مفهوم احدهما وهو الصيغة المخصوصة ليس مفهوم الآخر وهو الصيغة الاخرى للتغاير بين المفهومين بل النزاع فى ان طلب الفعل الذى هو الامر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى وقول فخر الاسلام ومن معه الامر بالشىء يقتضى كراهة ضده كما مر آنفا لا يستلزم كون المراد بالامر او النهى الامر او النهى اللفظى حتى يلزم ان يكون صيغة الامر صيغة للنهى وبالعكس انما اذا كان صيغة الامر ستلزم الكراهة مع قطع النظر عن ملاحظة الضرورة كانت الكراهة مدلولا التزاميا للصيغة بل هو اى قوله ومن معه كالتضمن فى قول الاخرين اى القائلين بالتضمن فى ان مآلهما واحدا وهو انه يستلزم الامر بالشىء النهى عن ضده ضرورة وكذلك النهى عن الشىء يستلزم كون ضد ذلك الشىء مامورا به ضرورة ولذا اقتصروا على كونه سنة مؤكدة اذ لا ضرورة فى اثبات الوجوب له لان حرمة الشىء تستلزم تركه وتركه لا يستلزم فعل ضده الوجودى لجواز الانتقال عنهما من الضدين لكنه علم من عادته صلى الله عليه وسلم انه كان يعمل بضد ما نهى عنه البتة فيكون سنة مؤكدة ومراده اى فخر الاسلام من الامر الذى يقتضى كراهة الضد حرام الضد

لتنصيصه

وحي اى بدهي وحيث لا بد من المعاني [illegible]

لتنصيصه اى فخر الاسلام على تحريم الضد المفوت اذا كان الامر للوجوب حيث قال التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصدا حتى لو قعد لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره انتهى وسيأتى له زيادة تفصيل وجه التعليل ان الاشتغال بالضد فى الامر الفورى مفوت له فضد كل امر فورى حرام لا مكروه وعلى هذا الذى تحرر مرادا لفخر الاسلام ينبغى تقييد الضد فيما اذا قيل الامر بالشىء نهى عن ضده بالمفوت ثم اطلاق الامر عن كونه اى الامر فوريا فيقال الامر بالشىء نهى عن ضده المفوت له والنهى عن الشىء امر بضده المفوت عدمه ولذا قال صدر الشريعة ان الضد ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم المقصود بالنهى يجب وان لم يفوت فى الامر يقتضى الكراهة وفى النهى كونه سنة مؤكدة وفايدة الخلاف فى كون الامر بالشىء نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المامور به فقط اذا قيل بانه ليس نهيا عن ضده لو به اى بترك المامور به وبفعل الضد حيث يعاقب امرا ونهيا اذا قيل بانه نهى عن ضده وعلى هذا القياس فى جانب النهى للنافين كون الامر نهيا عن ضده وبالعكس لو كانا اى النهى عن الضد والامر بالضد اياهما اى عين الامر بالشىء والنهى عن الشىء او لم يكونا عينهما بل كانا لازمين لهما لزم تعقل الضد فى الامر والنهى وتحقق الكف فى الامر والامر فى النهى لكنه اى لاستحالة الامر والنهى على ذلك التقدير ممن لم يتعقلهما اى الضد والكف فى الامر والضد والامر فى النهى والقطع بتحققهما اى الامر والنهى وعدم خطورهما اى الضد والكف فى الامر والضد والامر فى النهى حاصل اعترض على هذا الاستدلال بان ما لا يخطر بالبال انما هو الاضداد الجزئية وليس مراد القائل بكونه نهيا عن الضد والمراد بالضد فى كلامه الضد العام وهو ما لا يجامع المامور به الدائر فى الاضداد الجزئية كلها وتعقله اى الضد العام لازم للامر والنهى اذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه اى الفعل لانتفاء طلب الحاصل اى المعدوم حصوله وفيه ان هذا يقتضى عدم العلم بوجوده لا العلم بعدمه وهو اى العلم بعدمه ملزوم للعلم بالخاص اى بالضد الخاص وهو اى الضد الخاص اى للضد العام فلا بد من تعقل الضد العام فى الامر بالشىء وكذلك لا بد منه فى النهى عن الشىء لاشتراط طلب الترك بمن لم يعلم بوجود الفعل والعلم بوجوده ملزوم للعلم بالضد الخاص وهو ملزوم للعام ولما كان تقرير الاعتراض فى جانب النهى نظير تقريره فى جانب الامر سهل تيسر اكتفى بما فى جانب الامر وترك الآخر للمقايسة وفيه ان لزوم الضد الخاص فى الاول غير بعيد لان العالم بعدم الفعل يعلم عادة اشتغال المامور بضده بخلاف العالم بوجوده فانه ليس كذلك ولا يخفى ما فى هذا الاعتراض من عدم التوارد اولا لان شرط التوارد الذى هو مدار الاعتراض كون مورد الايجاب والسلب للمتخاصمين بحيث يكون قول كل منهما على طرف النقيض لقول الآخر والمستدل نفى خطور الضد وزعم ان مراده الاضداد الجزئية وليس كذلك بل الضد الخاص على الاطلاق فقول المعترض اولا ان ما لا يخطر الاضداد الجزئية موافقة معه فيها فلا يتحقق المناظرة بينهما ما عنيناه ثم يجاب عنه بان مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل من حيث انه اشتبه عليه مراد القائل بان الامر بالشىء نهى عن الضد فزعم ان مراده الاضداد الجزئية وليس كذلك بل الضد العام ولا يصح نفى خطور ضد العام لما ذكر فتنعقد المناظرة بينهما ويتحقق التوارد فمقصود المص انه اذا نظرنا الى اول كلام المعترض لم نجد التوارد واذا نظر الى آخر كلامه وجدنا انه نقض فلا فرق فى اول الكلام مع قطع النظر عن آخره ولا فى آخره وان انضم مع

اوله لوجود الشاقض واليه اشار بقوله وتناقضه نفسه ثانيا ثم بين عدم التوارد والتناقض
بقوله اذ فرضهم اي القائلين بان الامر بالشيء نهي عن ضده فان الاعتراض المذكور ح قولهم ان
ما لا يخطر في كلام الشارح عن الاضداد الجزئية فلا يخطر اي فقولهم لا يخطر تسليم لعدم خطوره
بالبال اصلا وقوله اي المعترض العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالخاص اي بالضد الخاص مناقض
ما لا يخطر الخ اي لا ضداد الجزئية لان الايجاب الجزئي نقيض السلب الكلي عند اتحاد النسبة ثم اشار
الى ما في الشرح العضدي وغيره في جواب هذا الاعتراض بقوله وحينئذ يمنع التوقف للامر بالفعل على العلم
بعدم التلبس بذلك الفعل حال الامر به لان المطلوب مستقبل فلا حاجة له اي الطالب الى الالتفات
الى ما في الحال اي حال الطلب من وجود الفعل وعدمه حتى انه يستقبل له المطلوب لا يقتضي عدم الحصول
الى ما ذكر كيف ولو علم وجوده في الحال لم يطلب منه القاء غاية الامر ان يطلب ابقاءه الا
ان يكون الفعل مما يتجدد ساعة فساعة اللهم الا ان يراد به عدم توقفه على الالتفات بخصوصه ولو سلم
توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكف عن الفعل المطلوب مشاهد محسوس فقد
يحقق ما توقف عليه الامر بالفعل من العلم بعدم التلبس به وكما يتم شهود الكف عن الفعل المامور به
العلم بالفعل ضد خاص لحصوله اي لحصول شهود الكف بالسكون عن الحركة اللازمة لمباشرة الفعل المامور به
ولو سلم لزوم تعقل الضد في الجملة فمجرد تعقل الضد ليس ملزوما للتعلق الطلبي بتركه الذي هو معنى النهي عن
الضد لجواز الاكتفاء في الامر بالشيء بمنع ترك الفعل المامور به فترك المامور به ضده ولو تعقل خصوص
منع عنه لكنه فرق بين المنع عن الترك وبين طلب الكف عن الترك توضيحه ان الامر بفعل غير مجوز تركه
قد يخطر بباله تركه من حيث انه ملحوظ بالتبع لا قصدا وبهذا الاعتبار يقال منع تركه
ولا يقال طلب الكف عن تركه لانه يحتاج الى توجه قصدي واليه اشار بقوله اما لما فيه لا نزاع في ان الامر
بالشيء نهي عن تركه اللام في لما فيه متعلق بجواز الاكتفاء كان قائلا يقول من اين لك الحكم
بجواز الاكتفاء بما ذكر من غير تعلق الطلب بتركه فيقول لولا جواز ذلك لم يتفق الكل على ان الامر
بالشيء الخ لان عدم جواز الاكتفاء يستلزم تعلق الطلب بالترك قصدا وهو ضد المامور به فيثبت
ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو عين المتنازع فيه فلزم تاويل قولهم لا نزاع الخ بان المراد منه المنع
عن ترك الفعل وهو كاف في الامر بالشيء واما لانه اي منع تركه طلب اخر غير طلب الفعل المامور به
لخطور الترك عادة فان من يطلب الفعل من غير تجويز تركه يخطر الترك بباله غالبا من حيث كونه مطلوب
الترك وطلب ترك تركه اي المامور به انما يكون امتثاله بفعله اي بان يفعل المامور به حال كون طلب
ترك الترك وذا انما يتم لا بتركه فان قوله افعل هذا ولا تتركه بمعنى افعله ولا تترك تركه وحاصل طلب
الفعل وطلب ترك تركه واحد فان قلت اما الثانية فعند بيان الاولى ما وجه تعليل جواز الاكتفاء به
مع انه اثبت ههنا طلبان قلت الثانية في معنى الاولى باعتبار اشتراكهما في عدم ملزومية الطلب
الاول للطلب الاخر كما هو مطلوب الخصم فتامل وكذا الضد المفوت اي مثل ترك الفعل الضد المفوت للفعل
مطلوب بطلب اخر لخطوره عادة وطلب ترك فعل المامور به فالاوجه ان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن تركه غير مقصود استلزاما بالمعنى الاعم فان اللازم بالمعنى الاعم هو ان يكفي تصور الملزوم واللازم
معا في الجزم باللزوم بخلاف اللازم بالمعنى الاخص فان العلم بالملزوم هناك يستلزم العلم باللازم
وكذا الامر بالشيء نهي عن الضد المفوت لخطوره كذلك اي اذا لوحظ معنى الامر بالشيء ولوحظ

معنى النهي عن ضده المفوت له حكم العقل باللزوم بينهما فانما التعذيب اي بالضد المفوت لتفويته
اي لتفويت المامور به لا من حيث تركه الامتثال لحكم اخر غير المامور به لا الضد اي خطور ضد
بخصوصه اذا كان للمامور به اضداد فليس لازما عادة للامر بالشيء للقطع بعدم خطور الاكل بين
تصور الصلوة عند الامر بها في العادة قال الشارح لم يكن الامر بالشيء اياه اي نهيا عن ضده فضده او مثله
او خلافه اي لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل اشار الشارح العضدي الى ان المثلان
فلان كل متغايرين اما ان يتساويا في صفات النفس اولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف
الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز
فان تساويا فمثلان كسوادين او بياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما اي يمتنع اجتماعهما في محل واحد
بالنظر الى ذاتهما اولا فان تنافيا بانفسهما كالسواد والبياض فضدان والا فخلافان كالسواد
والحلاوة انتهى واما بطلان اللازم فاشار اليه بقوله والاولان اي كونهما ضدين وكونهما مثلين
باطلان اي منتفيان والا اي وان لم يكن كذلك بان يكونا ضدين او مثلين امتنع اجتماعهما لاستحالة
اجتماع الضدين والمثلين واجتماع الامر بالشيء مع النهي عن ضده لا يقبل التشكيك اي لا شك فيه لانه ضروري
كما في الحركة والسكون وكذا الثالث اي كونهما خلافين باطل ايضا والا اي وان يكونا خلافين جاز كل
اي لجاز اجتماع كل من الامر بالشيء والنهي عن ضده مع ضد الاخر كالحلاوة والبياض اذ يجوز ان يجتمع
الحلاوة مع ضد البياض وهو السواد وبالعكس فيجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو اي ضد النهي
عن ضده الامر بضده وهو اي الامر بالشيء مع الامر بضد ذلك الشيء تكليف بالمحال لانه اي الامر بالشيء
حينئذ طلبه اي طلب ذلك الشيء في وقت طلب فيه عدمه اي عدم ذلك الشيء فعند طلبه الجمع بين الضدين
فتعينت العينية اجيب بمنع كون لازم كل خلافين ذلك اي جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لجواز
تلازمهما اي الخلافين على ما هو التحقيق من عدم اشتراط جواز الانفكاك في المتغايرين كالجوهر
مع العرض والعلة مع المعلول فلا يجامع احد الخلافين على تقدير تلازمهما الضد للاخر لان احد
المتلازمين اذا اجتمع مع ضد الاخر لزم اجتماعه مع الضدين جميعا وهو ظاهر واذن اي واذا
كان الامر على ما حققناه في الخلافين فالنهي الذي ادعى كون الامر اياه اذ كان طلب ترك ضد المامور به
اخترنا انهما اي اخترنا كونه والامر بالشيء خلافين من شقوق الترديد ولا يجب اجتماع اي اجتماع النهي
اللازم للامر مع ضد طلب المامور به على ما زعم الخصم كالصلوة مع اباحة الاكل اي كالامر بالصلوة والنهي
عن الاكل فانهما خلافان ولا يلزم من كونهما خلافين اجتماع الصلوة المامور بها اباحة الاكل التي
هي ضد النهي عن الاكل وبعد كون محل النزاع وبيان المراد من الضد المنهي عنه بحيث لا يشتبه لا يتجه
الترديد في المراد بالنهي عن الضد على ما في الشرح العضدي بينه اي بين ما ذكر ومن فعل احد فرديه الترديد
صفة فعل ضد ضده فعل يتحقق ترك ضده اي ضد المامور به وهو اي فعل ضد ضده عينه اي عين فعل
المامور به فحصله اي حاصل المجموع اعني الامر بالشيء نهي عن ضده طلب الفعل طلب عينه اي عين الفعل
فان ضد ضد المفوت هو عينه وانه اي الحاصل المذكور لعب اذ لا يقال ان الشيء ونفسه مثلان هذا
الكلام الا بطريق اللعب اللهو ثم اصلاح اي اصلاح الترديد على وجه لا يكون لعبا بان يراد ان
طلب الفعل له اسمان امر بالفعل ونهي عن ضده وهو اي محل النزاع حينئذ لغوي راجع الى التسمية الامر بالشيء
نهيا عن ضده هل هي ثابتة في اللغة ام لا وهم اي القائلين بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده هم الواضع.

وهو افتعوه اي ضده فعل السكون عين ترك الحركة فطلبه اي فعل السكون استعلاء وهو الامر طلب تركها
اي الحركة وهو اي طلب تركها النهي وهذا الدليل للاول بعم النفي اذ يقال ايهم بالقلب والجواب برجوع النزاع لفظيا
كما ذكره ابن الحاجب وغيره في الشرح العضدي رجع النزاع لفظيا في تسميته فعل المأمور به تركا لضده
وفي تسمية طلبه نهيا وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ممنوع بل هو اي النزاع في ان عين الطلب
القائم بالنفس بان يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده والتعدد بان يكونا متغايرين بالذات بناء على
ان الفعل المأمور به اعني الحاصل بالمصدر فان المطلوب ايقاعه من المكلف لا المصدر المبني للفاعل ولا المبني
للمفعول اذ هما النسبتان عقليتان لا وجود لهما بل الحاصل بالمصدر فانه اذا صدر عن الفاعل وتعلق بالمفعول
يثبت بالضرورة للفاعل وصف اعتباري وهو كونه بحيث صدر عنه ذلك الحدث وآخر للمفعول وهو
كونه بحيث وقع عليه ولا شيء منهما بموجود في الخارج وانما الموجود فيه نفس ذلك الحدث المستمر
بالحاصل بالمصدر وان اردت زيادة تحقيق له فعليك برسالة الفتها في تحقيقه وترك اضداده
اي المأمور به امر واحد في الوجود بمعنى يوجدان بوجود واحد اذ لا يلزم اتحاد الطلب المتعلق بالفعل
مع الطلب المتعلق بترك اضداده وعلى الثاني يلزم تغاير الطلبين بالذات لتغاير متعلقهما بالذات
بل الجواب بالنقض ودليل النافي من الوقع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد هذا في غير الحركة والسكون
واليه اشار بقوله ثم الاستدلال بما ذكره من قوله فعل السكون عين ترك الحركة انما يتم فيما احدهما اي المأمور به
والمنهي عنه ترك الآخر وفي نسخة عدم للآخر كالحركة والسكون لا في الاضداد الوجودية يعني اذا كان
للمأمور به ضد واحد مساو لنقيضه هو في المعنى ليس بوجودي لكونه مساويا لعدم المأمور به
فحينئذ طلبه ترك للمأمور به في الحقيقة واما اذا كان له اضداد ليس احدها على الوجه المذكور وهي حينئذ
وجودية فطلب ترك احدها لا يكون طلبا للمأمور به لتحقق تركه في ضمن ضد آخر له فليس ما احدهما ترك
الآخر محل النزاع عند الاكثر لاتفاقهم على ان الامر بالشيء فيه نهي عن ضده والا اي محل النزاع
عندنا لانه اعم من ذلك هكذا في نسخة الشارح وليس في النسخة التي اعتمدنا عليها عند الاكثر وهو الصواب
بان نفي كون ما ذكر تمام محل النزاع بل هو من جملة محله ولا وجه للنزاع فيه كما لا يخفى الا ان يتكلف
ويقال فرق بين طلب الشيء وطلب ترك نقيضه من حيث التعقل وان اتحدا مآلا وانت خبير بانه لا يترتب
على هذا النزاع ثمرة وللمعمم اي العامل في النهي انه امر بالضد كما ان الامر بالشيء نهي عن الضد دليلا
القاصر وهما لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه والسكون ترك الحركة الى آخره والجواب عنهما
تقدم آنفا من جواز تلازم الخلافين والقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وايضا يلزم في نهي
الشارع كون الكل من المعاصي المتضادة للمنهي عنه مأمورا به مخيرا فيكون النهي عن الزنا امرا باللواط ولو
التزموه لغة فقالوا سلمنا انه يلزم ذلك من حيث الوضع اللغوي غير انه اي المعاصي ممنوع عنه بنهي شرعي
او بدليل شرعي فهو قرينة دالة على انها ليست بمراد الشارع كالمخرج من العام من حيث ان العام
يتناوله لغة ويصح فيه ان في المخرج حكم اي العام بدليل شرعي الكنهم جواب لو ولا يخفى سماجة هذا الالتزام
وعلى اعتبار اي الالتزام المذكور فالمطلوب ضد لم يمنع الدليل واما الزام نفي المباح على المعمم بان يقال
ما من مباح والا هو ضد لحرام منهي عنه ولهذا ذهب الكعبي الى انه لا مباح الا هو ترك الحرام فيلزم كون
ذلك المباح مأمورا به وليس هناك منع بنهي شرعي حتى يكون كالمخرج من العام فغير لازم اذ كون المباح
تركا للحرام لا يستلزم كونه ضده اذ الضدان هما المتنافيان بانفسهما على ان تمام دليل على انه

كان قرينة لعدم ارادته على ما ذكر آنفا المضمن اي القائل بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده قال امر الايجاب
طلب فعل يذم بتركه فاستلزم النهي عنه اي عن تركه وهو ما يحصل الترك به وهو اي المحصل وهو الكف الضد للمأمور به
فيستلزم الامر المذكور النهي عن ضده ونقض هذا الدليل بانه لو تم لزم تصور الكف عن الكف عن المأمور به
لكل آمر اي بالامر المستدل ادعى استلزام الامر النهي عن تركه وتركه هو الكف عنه والنهي عن الشيء
هو طلب الكف عن ذلك الشيء فالنهي عن الكف عن المأمور به هو طلب الكف عن الكف عنه وتصور
الكف عن الكف لازم لطلب الكف عن الكف واللازم باطل للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف
عن الكف ولو سلم عدم لزوم تصور الكف عن الكف منع كون الذم بالترك جزء الوجوب اي جزء الامر الايجابي
او لازم مفهومه لزوما عقليا واستلزام الامر الايجابي النهي عن تركه فرع كون الذم بالترك جزءا
او لازما وان وقع الذم بالترك جزء التعريف الرسمي له بل هو اي الوجوب يعني الامر الايجابي الطلب الجازم
الذي لا يجوز طالبه ترك المطلوب به ثم يلزم تركه اي ترك مطلوبه ذلك اي الذم فاعل يلزم قدم
عليه مفعوله لهذا اذا صدر الامر من له الالزام ... الالزام واللزوم بحسب التحقق
في الخارج لا يستلزم اللزوم بحسب التعقل وهذا هو المطلوب ولو سلم كون الذم بالترك جزء الوجوب
فجاز كون الذم عند الترك لانه لم يفعل ما امر به لا لانه فعل الضد المستلزم للترك وكون الضد
منهيا عنه لا يتحقق الا بكون الذم لاجله ولا يخفى انه لا يتوجه الذم على العدم اي على عدم الفعل
من حيث هو عدم بل من حيث هو فعل المكلف يعني لو توجه انما يتوجه من حيث انه فعل المكلف
لكن هذه الحيثية غير موجودة فيه فلا يتوجه عليه والى هذا اشار بقوله وليس العدم فعلا بل فعله انما هو الترك
المنع للعدم الاصلي على الاصل وحاصله كف النفس عما يقطع العدم الاصلي من فعل ضده فتأمل
وما قيل لو سلم ان الامر بالشيء متضمن للنهي عن ضده فلا مباح اذ ترك المأمور به وضده يعم المباح
والمندوب وضد الامر يستلزم النهي عنهما والمنهي عنه لا يكون مباحا فغير لازم اذ لا يلزم الضد
المفوت للامر واليه اشار بقوله والا اي لو كان مستلزما نفي المباح بان يكون مراد المضمن من الضد
كل ما يتحقق فيه ترك المأمور به ولم يعد مما ينوته لا مشي للضمني المعمم التصريح بلا تفعل الضد المفوت
للمأمور به بعد الامر لان لازم الامر عنده على ذلك التقدير لا تفعل مطلق الضد فيلزم الكلام
ومفهوم متراخ ومن المعلوم عدم امتناع تصريحه بذلك والحل اي حل الشبهة انه ليس كل ضد بمعنى
ما يحصل به الترك مفوتا للمأمور به ولا كل معدود من المباحات ضدا كذلك اي مفوتا كخطوة في الصلوة
وابتلاع ريقه وفتح عينه وكثير من نظايرها فانها امور مغايرة بالذات للصلوة وبهذا الاعتبار
يطلق عليها الضد لكنها لا تفوت الصلوة وايضا لا يستلزم هذا الدليل محل النزاع وهو اي محل النزاع
الضد الجزئي للامر وهو فعل خاص وجودي مفوت للمأمور به عن الترك اي ترك المأمور به مطلقا
فان النزاع في كونه منهيا عنه غير انه لا يلزم به اثم آخر غير اثم عدم امتثال الامر وانما قلنا ان ما افاده
الدليل خارج عن محل النزاع لان متعلق النهي اللازم للامر بضرورة احد الامرين من الترك والضد
يعني النهي الذي يحكم العقل بلزومه للامر متعلقه احد الامرين لا على التعيين فلا مانع ان يقول لا نكون الكف
تحققه في ضمن الترك واليه اشار بقوله فمختار الاول فيكون النهي اللازم انما هو النهي عن ترك المأمور
لا النهي عن الضد وهو ليس من محل النزاع لما عرفت فان قلت فوا دعوى المضمن استلزام الامر للنهي
عن ترك المأمور به لا النهي عن الضد وما يحصل به الترك وهو الضد متحافيا وجه تسليم استلزام

احدهما لا على التعيين وعدم تسليم استلزامه لها جميعا قلت بالاتفاق قلنا ليس النهي اللازم للامر
متعددا اذ لا يلزم اثبات افراد كثيرة للنهي بعدد الاضداد الجزئية وباعتبار تركها لما هو مامور به متعلقا
للنهي بعنوان الكل لانه يتحقق في ضمن كل ضد فيصح كونه متعلقا للنهي وزاد المعممون في النهي اي القايلون
بان النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده كما ان الامر يقتضي النهي عنه انه اي النهي طلب ترك فعل وتركه اي الفعل
بفعل احد اضداده اي الفعل فوجب احد اضداده وهو الامر لان ما لا يحصل الواجب الا به
فهو واجب ومنع هذا بلزوم كون كل من المعاصي اي المضادة لما هو مامور به مخيرا او مباحا واجبا اي بلزوم ان لا
يوجد مباح اصلا لما مر من ان كل مباح ترك محرم وضده فان قلت غاية ما يلزم وجوب احد المباحات
المضادة لا كلها قلت وجوب احد الاشياء لا على التعيين يحصل بها هو الوجوب وادى كل
واحد منها على انه اباحه كما في خصال الكفارة وبمنع وجوب ما لا يتم الواجب والمحرم اي الاجتناب
عن المحرم الا به وفيهما اي في لزوم كون كل من المعاصي الخ وان لا مباح ما تقدم من انهم لو التزموا
الاول لنسبه الكفر ... عن ابو ... ثم ان الكعبي ... واما المنع لوجوب ما لا يتم الواجب او المحرم
الا به فلو لم يجب اي فلو لم ... ما لا يتم الواجب او المحرم الا به جاز تركه اي ترك ما لا يتم الا به
ويستلزم جواز تركه جواز ترك المشروط في الوجوب او جواز فعله اي المشروط في المحرم بلا شرط الذي
لا يتم الا به وسيأتي تمام في مسئلة ما لا يتم الواجب الا به فلا يمنع ذلك بل يمنع انه اي المطلوب
بالنهي لا يتم الا به اي بعقد احد اضداده بل يحصل المطلوب به بالكف عن الفعل المنهي عنه المجرد
عن فعل الضد والمخصص بالعينية واللزوم اي المقتصر على ان الامر بالشيء نهي عن ضده او يستلزمه
وليس النهي عن الشيء امرا بضده ولا يستلزمه فاما لان النهي طلب نفي اي فاما لان مذهبه ان
النهي طلب نفي الفعل وهو عدم محض كما هو مذهب ابي هاشم لا طلب الكف عن الفعل الذي هو ضده
فلا يكون امرا بالضد ولا يستلزمه اذ المطلوب حينئذ سوى النفي المحض مع منع ان ما لا يتم
الواجب الا به اي الا به فهو واجب وقد عرفت دفعه وان محل المنع انه لا يتم الا به واما لظن
ورود الالزام الفظيع وهو كون الزنا واجبا لكونه تركا للواط على تقدير كون النهي عن الشيء امرا
بضده او يستلزمه اي لظن ان امر الايجاب يستلزم النهي ... باستلزام ذم الترك اي بسبب
استلزام امر الايجاب الذم على تركه والنهي لا يستلزم الامر لانه طلب الكف عن الفعل والذم
انما يترتب على الفعل فلو يستلزم الامر بشيء لكان ذلك الشيء هو الكف لا يصلح متعلقا للامر
اذ الامر طلب فعل غير الكف وايراد ... لانه طلب كف عن فعل مع منع ان ما لا يتم الخ
وقد عرفت ... ومحل المنع ههنا كون ضد المنهي عنه مما لا يتم الانتهاء عنه الا به لحصول الانتهاء
بمجرد الكف عن المنهي عنه واما لظن ورود ابطال المباح كالكعبي على تقدير كون النهي عن الشيء
امرا بضده ان كل مباح ترك المنهي عنه فيلزم كونه مامورا به لان ترك الشيء ضده وقوله
كالكعبي اي كمذهبه على ما مر من قوله كل مباح ترك حرام ومخصص امر الايجاب بكونه نهيا عن ضده
او مستلزما ... دون امر الندب ذهب اليه لظن ورود الالزام على تقدير كون امر الندب
نهيا عن الضد وهو ان استلزام الذم للترك المستلزم للنهي انما هو في امر الوجوب ولزوم ابطال
المباح ... قلت ان مرجع ... فخر الاسلام وهو ان الامر يقتضي كراهة الضد ولو ايجابا والنهي كونه
سنة مؤكدة ولو تحريما الى قول العامة من ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان ذا ضد واحد او الاقوى الكل وان النهي

[illegible]

امر بالضد المتحد وفي المتعدد بواحد غير معين وكانه اراد برجوعه اليهم عدم المخالفة بينهم وانه علم بكل
سعيد الضد في المتنازع فيه بالمفوت وحمل كلامه على المفوت فعلى هذا ذكر الكراهة في جانب النهي
لا لوجوب الاقتضاء فسبيل قوله وقولهم ولا يخفى ان ما مثل به فخر الاسلام لكراهة الضد من امر
قيام الصلوة بيان للموصول مبينا لقوله لا يفوت اي لا يفوت امتثال الامر المذكور بالقعود فيها
اي في الصلوة اذ ليس القعود ضدا مفوتا للقيام لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان ومكره
عطف على قوله لا يفوت اتفاقا غير ان يعتز انما يجمع كراهته مع الامر بالقيام اتفاقا لان مقتضى
الامر لان مقتضى الامر النهي عن الضد المفوت والقعود بالنسبة الى القيام ليس كذلك لعدم الفوت
بل مبنى الكراهة امر اخر عن مقتضى الامر وهو التاخير عن وقته المسنون له والا لو كان القعود
مفوتا لحرمت وكان ذلك القعود حراما وكذا قول ابي يوسف بالصحة اي بصحة السجدة المامور بها
في الصلوة فيمن سجد اي في حق من سجد على مكان نجس في الصلوة واعاد السجدة على مكان طاهر
ليس من مقتضى الامر لانه اي سجوده على نجس تاخير السجدة المعتبرة وهي المستجمعة شرائط الصحة عن وقتها
لا تفويت لها وهو اي تاخيرها عن وقتها المسنون لها مكروه وفسدت الصلوة عندهما
ابي حنيفة ومحمد للتفويت لامر الطهارة بناء على ان الطهارة في الصلوة وصف مفروض الدوام اي
في جميع اجزاء الوقت الذي هو في الصلوة وقد فاتت في جزء منها فان قلت ابو يوسف لا يعتبر
ذلك الجزء من اجزاء الصلوة بل هو فاصل بين الاجزاء قلت بل هو من الاجزاء بدليل
ترتب الاحكام اللازمة على المصلي بالتحريم لها في ذلك الجزء من الوقت وذكر الشارح ان
حكاية الخلاف بينهم هكذا مذكورة في غير واحد من الكتب وذكر القدوري ان النجاسة اذا كانت
في موضع سجوده فروى محمد عن ابي حنيفة ان صلوته لا تجزئ الا ان يعيد السجود على موضع طاهر
وهو قول ابي يوسف ومحمد وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انما كره بعد اعادة وجه الاولى
ان السجود كالقيام في عدم الاعتداد به مع النجاسة ووجه الاخرى ان الواجب عنده ان يسجد على
طرف انفه وهو اقل من قدر الدرهم وهذا القدر لا يمنع جواز الصلوة واما عندهما فالسجود
على الجبهة واجب وهي اكثر من قدر الدرهم فيمنع جواز الصلوة ثم ذكر انه اذا سجد على موضع طاهر
ثم نقل قدمه الى موضع نجس ثم اعاده صحت صلوته الا ان يتطاول حتى يصير في حكم الفعل الذي اذا
زيد في الصلوة افسدها انتهى وفي آخر الكلام نظر يظهر بملاحظة فرض دوام الطهارة فتامل واما قوله
اي فخر الاسلام النهي فوجب في احد الاضداد السنية كنهي المحرم عن المخيط سن له الازار والرداء فلا يمكن
بعمومه عن وجه الالتزام قال الشارح قلت وفي هذا سهو فان لفظ فخر الاسلام واما النهي عن الشيء فهل
له حكم في ضده قال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي
ذلك انتهى ثم فسر ذلك بقوله اي كون الضد في معنى سنة مؤكدة اذا كان النهي للتحريم ووجهه بان
النهي لما ثبت بتضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يثبت الامر الثابت
في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة ثم قال وهذا التلازم غير لازم كما اشار اليه
المصنف ثم قال التحقيق وغيره لم يريدوا بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وانما ارادوا بها ما هو قريب من
الوجوب وقال يحتمل لانه لم يعلم هذا القول نصا عن السلف لكنه مقتضى القياس ثم ذكر ما يدل
على ان النهي عن لبس القميص والعمامة والبرانس والخفاف ذكر ان هذا النهي ذو ضد متحد

لانه لو اسقط ما بين لبس المخيط ولبس غيره فيلزم وجوب لبس الازار والرداء لاستنيته على ان السهو
ليس مما يمكن نفيه لما يدل عليه الحديث من الامر بلبسهما والطيب في غير طائل واذا تاملت في كلامه وجدته الى السهو اقرب
لان استيفاء الكل بسبب ان احد الاضداد ان كان مما لا بد منه في الاحتياط بالنهي يلزم كونه واجبا
والا فلا يدل على سنيته الخ وقد اليس مما يمكن نفيه عن موجبه لجواز تعدد دليل السنية فسبحان من جرى
الضعيف على القوي لعدم معرفته حقه واما النهي فالنفسي المقابل للامر النفسي طلب كف عن فعل
فخرج الامر لانه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فخرج الالتماس والدعاء وايراد كف نفسك عن كذا على
طرده لصدقه عليه ان كان مورده مادة النقض لفظه اي لفظ كف نفسك فالكلام في النفسي اي فهو
لا محذور في التعريف لعدم صدقه عليه لانه ليس بطلب كف بل ليس بطلب او كان مورده معنا الثنا
اي مدلول التعريف على حال كونه نهيا نفسيا من جملة افراد المعرف وكذا معنى اطلب الكف نهي نفسي اي
معناه النفسي وهو طلب المطابق لا لانه اخبار والنهي مضمون انشائي لوحده معنى اللفظين اي كف
نفسك واطلب الكف ولكن ان اراد معنى النهي اللفظي ومعنى كل واحد من المذكورين لدلالتها
على قيام طلب الكف بالقائل وهو اي ذلك المعنى هو النهي النفسي واللفظي وهو غرض الاصولي لانه
بحث عن الادلة اللفظية السمعية مبني تعريفه اي اللفظي ان لذلك الطلب المذكور صيغة تخصه اي لا تستعمل
في غيره حقيقة اذ لو لم يكن هذا الاختصاص لم تعقد والتعريف وفي ذلك اي في ان له صيغة تخصه
من الخلاف في الامر والصحيح في كليهما نعم وحاصله اي حاصل تعريف النهي اللفظي ذكر ما يعينها
اي يميز تلك الصيغة من غيرها من الصيغ فسميت المذكورات لذلك حدودا والاصح منها صيغة
لا تفعل كذا ونظائرها او اسم اي انه لا تفعل من اسماء الافعال كمه فانه بمعنى لا تفعل حتما حال من
لا تفعل بمعنى وجوبا وحقيقته كونه اطلب الكف من غير كونه الفعل وكذا استعلاء وعدم تفسيره
والخلاف في اشتراطه كالامر وانه المختار وهي اي هذه الصيغة خاص للتحريم لا للكراهة او الكراهة
دون التحريم او مشترك لفظي بين التحريم والكراهة او معنوي لوضعها للقدر المشترك بينهما وهو
طلب الكف استعلاء او متوقف فيها بمعنى لا ندري لايهما وضعت كالامر اي لصيغته اكتفى به
عن التفصيل المذكور لما مر في الامر قال الشارح ثم زيد الا وباقي المذاهب المذكوره ثم والمختار
انها حقيقة للتحريم لفهم المنع الحتم اي تحريم الفعل من الصيغة المجردة عن القرائن وهو امارة
الحقيقة ومجاز في غيره اي التحريم لعدم التبادر والحاجة الى القرينة ثم هذا الحد للنفسي منعكس
لعدم صدقه على الكراهة النفسية فلذا قال فهي فظ عكس حد النهي النفسي بزيادة حد حتم بعد قوله طلب
كف والمراد بالعكس ههنا المانعية والا اي وان لم نزد دخلت الكراهة النفسية فالنهي النفسي
نفس التحريم واذا قيل مقتضاه اي اذا قيل التحريم مقتضى النهي يراد بالنهي النهي اللفظي ونعني الحقيقة
التحريم بقطع الثبوت ونعتد بكراهة اي كراهة التحريم بظنيه اي بظني الثبوت ليس خلافا في ان النهي نفس التحريم
ولا تقيد في حقيقة النهي في نفس الامر فان الثابت في نفس الامر انما هو طلب الترك حتما لا غير وهذا الطلب
قد يستفاد بطريق قطعي فهو قطعي وقد يستفاد بطريق ظني فظني وكون تقدم الوجوب للنهي عنه قبل النهي
قرينة الاباحة اي كون النهي للاباحة حكى الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نفيه اي نفي كونه
قرينة لها اجماعا وتوقف الامام اي امام الحرمين في ذلك لا يتجه الا بالطعن في نقله اي في نقل الاستاذ
الاجماع ونقل الخلاف اي ونقل المتوقف الذي لعل مكان الاجماع الخلاف في كونه قرينة

قال الشارح وظاهر كلام الامام انه لم يقل الا تجتنبا فلا يقدح اذ بتقدير صحته اي الاجماع على ذلك
يلزم استقرائهم اي اهل الاجماع ذلك اي تتبعهم مواقع تحقق النهي بعد الوجوب استقراء معينا للنفي
كون تقدم الوجوب قرينة لكون النهي للاباحة بوجدانهم كونه للاباحة تارة وللتحريم او الكراهة
اخرى وموجبها اي موجب صيغة النهي الفور والتكرار اي الاستمرار خلافا لشذوذ ذهبوا الى ان
موجبها مطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة قال الشارح ونفي المحصول على ان المختار
وفي الحاصل انه الحق لانه قد يستعمل لكل منهما والمجاز والاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيكون للقدر
المشترك واجيبوا بان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على وجوب الترك مع اختلاف الاوقات
من غير تخصيص بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك مسئلة قال الاكثر
اذا تعلق النهي بالفعل بان طلب الكف عنه كان النهي لعينه اي لذات الفعل او جزئه بان يكون
منشأ النهي قبحا ذاتيا مطلقا اي حسيا كان ذلك الفعل كالزنا والشرب او شرعيا كالصلوة والصوم
ويقتضي النهي الفساد شرعا وهو اي الفساد شرعا البطلان وهو عدم سببيته لحكمه بان لا يترتب عليه ثمرته
المقصودة منه وقيل يقتضي الفساد لغة اي اقتضاء بحسب اللغة بمعنى ان من يعرف اللغة
اذا سمع النهي اللفظي يفهم ان متعلقه باطل لا يترتب عليه حكم وقيل يقتضي الفساد في العبادات فقط
وحينئذ لا يكون الا اقتضاء لغة بل شرعا وعليه ابو الحسين البصري والغزالي والرازي والمحققون كذلك
اي ذهبوا الى ان النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم على ما في التلويح يكون لعين الفعل
في الحسي وهو ما لا يتوقف معرفته على الشرع كالزنا والشرب اي يترتب الحكم فانه لا يتوقف
معرفة حقيقتهما على الشرع اذ يعرفهما من يعلم الشرع ومن لا يعلم في التلويح فهو الشرعي ما يتوقف حقيقته
على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والبيع تحقق من غير توقف على الشرع
واجيب بان المستغنى عن الشرع نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا يتوقف على
شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف حينئذ وصف كونه عبادة
او عقدا يتوقف فيجعل في الحسي ايضا وصف كون الزنا مثلا معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره
المص بما يكون لوجوده وتحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط اعتبرها الشرع بحيث لو انتفى بعضها
لم يحكم الشارع بذلك الفعل والحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس
بمال اصلا ويمكن ان يحمل عليه ما ذكره المص بان يراد بمعرفته معرفة على وجه يترتب عليه الحكم فيحرر تحقق
الصلوة على وجه يترتب عليها انها مجزية تتوقف على معرفة شرائطها الشرعية بخلاف الزنا فان العلم
بتحقق الحسي المترتب عليه الحكم لا يتوقف على الشرع الا بدليل اي اي النهي عنه لوصف ملازم او
منفك عنه مجاور له فيكون النهي حينئذ لغيره وهو ذلك المجاور كنهي قربان الحائض اي النهي
عن وطيها انما هو بمعنى الاذى وهو مجاور للوطي متصل به وليس بلازم له اذ قد ينفك عنه
كما في حالة الطهر اما الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فلغيره اي فالنهي عنه لغيره
من جهة كونه وصفا لازما للتحريم او كراهيه اي كراهية التحريم بحسب الطريق الموصلة اليه قطعا وظنا
لازوم المنهي تعليل للزوم ذلك الوصف التحريمي اي للزوم ذلك الوصف المترتب صار لازما للمنهي
كصوم يوم العيد فان الصوم الشرعي لا يعرف الا من قبل الشرع وقد نهي لمعنى اتصل بالوقت
الذي هو محل الاداء وصفا لازما وهو كونه يوم ضيافة الله تعالى العباد وفي الصوم اعراض عنها

فكان حراما لا الاجماع عليه لا انه مكروه تحريما لثبوته بخبر الآحاد او فلغيره من جهة كونه وصفا مجاورا
له يمكن الانفكاك عنه فالكراهة اى فالنهى عن الفعل المجاور كذا نفس الكراهة كما قال نفس التحريم ولو
كان طريق ثبوت النهى قطعيا كالبيع وقت النداء اى اذان الجمعة بعد زوال الشمس فان النهى عنه لوصف
مجاور ممكن الانفكاك مشار اليه بقوله لترك السعى اى للاخلال بالسعى الواجب لان البيع بان يكونا فى الطريق
اما الانفكاك فلان البيع يوجد بدون الاخلال بالسعى بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين اليها والاخلال
بالسعى يوجد بدون البيع بان يمكثا فى الطريق من غير بيع وما لم يكن البيع المنهى عنه لمعنى والممكن الانفكاك
منافيا لحكم الخطاب الاول اعنى وجوب السعى وكان مخلا به فى الجملة فنزل عن مرتبة الحرمة والبطلان الى الكراهة
فهم ضمنا انه اذا كان المنهى عنه منافيا لحكم الخطاب الاول كان باطلا صرح بما علم ضمنا فقال فان نافى اى المنهى عنه
الشرعى باعتبار ذاته حكم الاول فباطل اى فذلك المنهى عنه باطل ان فعل لا يترتب عليه ثمرة كنكاح المحارم
فانه ليس حكمه اى حكم هذا النكاح الا الحل المنافى لمقتضاه اى لمقتضى الخطاب الاول وهو التحريم المؤبد
فنكاحهن باطل ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه اذا كان باطلا كيف يسقط به الحد ويثبت به النسب
اجاب بقوله وعدم الحد وثبوت النسب لحكم الشبهة اى صورة العقد عليهن وعدم الحد قول ابى حنيفة
وسفين الثورى وزفر وثبوت النسب ووجوب العدة قول المشايخ تفريعا على هذا القول ومنهم من منع ثبوته
ووجوبها لان اقل ما يبتنى عليه كلاهما وجود الحل من وجه وهو منتف فى المحارم فلا اشكال ح واما
على قول ابى يوسف ومحمد والائمة الثلثة فلا اشكال ايضا اذا علم بالتحريم لانه يلزمهم الحد عليه وعدم
وجوب العدة وعدم ثبوت النسب ويجب مثله اى مثل هذا البطلان فى العبادات سواء كان
النهى عنها لوصف لازم اولا لعدم شبهتها لحكمها الذى شرعت له وهذا البحث المهم واجتهاده
ورتب عليه خلافا لهم فى بعض الفروع كصوم العيد فان النهى عنه لمعنى ملازم وهو الاعراض عن ضيافة الله
تعالى فكان لما ذكر والاجماع انعقد على حرمته اليه اشار بقوله لعدم الحل والثواب وما انتفى فيه صفة
الحل اجماعا ولم يترتب عليه الثواب الذى لم يشرع الا له فهو حقيق بان يحكم ببطلانه ثم فرع على عدم
حل الشروع فيه عدم لزوم القضاء بالافساد فقال فوجب عدم القضاء بالافساد لان وجوب
القضاء بالافساد يتفرع اى يتفرع حل الشروع فيه فان قيل فهذا يقتضى ان لا يصح نذره اذ لا نذر
فى معصية كما فى صحيح مسلم فالجواب ما اشار اليه بقوله وصحة نذره لانه اى نذره غير متعلقة
بفتح اللام وهو بنذره الصوم فى يوم العيد فى التلويح واى صح ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر
لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لو قالت
غدا وكان الغد يوم حيضها واما ضرب ابيه او شتمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر
به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع
ايجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين اثبتوا وانما ارتكبوا ذلك ليظهر اثره فى القضاء
تحصيلا للمصلحة وهو ان ينعقد النذر ويظهر الاثر فى القضاء لتعذر الاداء فيجب على هذا ان لا يبر
الناذر بصومه لكنهم يقولون يخرج عن نذره بصيامه مع العصيان لانه نذر ما هو ناقص واداه
كما التزمه ولما كان القضاء مبنيا على ان موجب النذر وجوب الاداء قال فان لزم فيهما اى
فى صحة هذا النذر وجوب الاداء للمنذور اولا بان يكون الخطاب المتعلق بموجب النذر ابتداء طلب فعل

عين المنذور فاذا لم يؤده حينئذ يجب خلفه من القضاء كما هو المتعارف فى القضاء ولا يكون المنظور
اولا ظهور الاثر فى القضاء بحيث لا يبر بصومه وجب نفيها اى صحة النذر لانه معصية وهو منهى عنه
وما ذكر من وجوب بطلان مثل صوم العيد ووجوب عدم القضاء بالافساد وما عرفته وعدم
صحة النذر بمجرد ظهور الاثر فى القضاء وعدم وجوب الاداء اولا وعدم البراءة بصومه انما هو
مقتضى رأى المص بموجب الدليل خلافا لهم اى للحنفية فى ذلك كله فانهم يقولون باضداد ذلك على ما
هو المذكور فى المطولات من كتبهم وفى الشرح تفصيل لها وما خالف ما ذكرنا من وجوب بطلان العبادات
التى تعلق بها نهى التحريم فلدليل يقتضى مخالفته ذلك كالصلوة النافلة فى الاوقات المكروهة على ظنهم
اى الحنفية فانهم حكموا بصحتها مع النهى المحرم او الموجب لكراهة التحريم ففى صحيح مسلم والسنن الاربع ثلث
ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلى فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس
بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تزول وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب وفى
قوله على ظنهم اشارة الى انه خلاف ما رضيه ثم اشار الى دفع منشأ ظنهم بقوله وكون مسماها
اى الصلوة لا يتحقق الا بالاركان فالنهى عن مسمى الصلوة فرع تحققه والا فان كان مما لا يتحقق
على ان تقدير الاتيان بصورته يلزم عدم الفائدة للنهى فثبت انه اذا اتى بصورة الصلوة فى
الاوقات المكروهة تحقق هناك حقيقة الصلوة باركانها والشروع فى النفل ملزم فعند الافساد
يجب القضاء فاشار الى دفع هذا بقوله لا يقتضى اى الكون المذكور وجوب القضاء عند الافساد
لانه اى وجوب القضاء عنده وجوب الاتمام قبل الافساد والثابت بالنهى المذكور نقيضه اى نقيض
وجوب الاتمام وهو حرمته بل حرمة الشروع فيه ولابد فى اتمام هذا البحث من التزام احد الامرين
منع اقتضاء النهى عن الصلوة فى الاوقات المذكورة تحقق اركانها عند الاتيان بصورتها على وجه
يحقق حقيقتها او منع كون الشروع فى النفل ملزما على الاطلاق بل اذا لم يكن منهيا عنها ويلزم كون
مسماها لا يتحقق الا بالاركان ان لا يفسد الصلوة بعد ركعة لانه قبل الركعة لا تحقق اركان الصلوة من القيام
والركوع والسجود وبعد ما تحقق الركعة فيتحقق ما يطلق عليه لفظ الصلوة تحقق ارتكاب المنهى الموجب
للافساد وهو اى الفساد بعد ركعة منتف عندهم ولو فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفاء فائدته اى
الشروع من الاداء والقضاء لما قلنا ولا مخلص مما اوردنا عليهم من بطلان الصلوة وعدم
وجوب القضاء الا بجعلها اى كراهة الصلوة النافلة فى الاوقات المكروهة تنزيهية وهو اى جعلها
تنزيهية منتف الا عند شذوذ من الناس لا يعتد بهم فلا مخلص والله اعلم اما البيع فحكمه الملك وثبوت
الملك مع الحرمة فيثبت البيع مع النهى مستعقبا له اى للملك حال كونه مطلوب التقابض دفعا للمعصية الا بدليل البطلان
استثناء من ثبوت البيع مع النهى وذلك كعدم قابلية المحل وهو اى كون ثبوت الملك مطلوب التقابض
فساد المعاملة عندهم اى الحنفية فيه مسامحة فان فسادها سبب لطلب التقابض لا عينه وانما قيد بالمعاملة
فان العبادة فسادها وبطلانها سواء وانما الفرق بين الفساد والبطلان فى المعاملات بخلاف بيع المضامين
جمع مضمون من ضمن الشئ بمعنى تضمنه وهو ما تضمنه صلب الفحل من الولد فسموا بيعه الولد الذى يحصل
من الفحل فانه باطل لقيام الدليل على ثبوت البطلان فيه مع النهى عنه وقد صح انه صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع المضامين فحيث بين سبب البطلان بقوله لعدم المحل اى محلية الشرعية للبيع لان الماء قبل ان يخلق منه
الحيوان ليس بمال والمحل شرط لصحة البيع فكان باطلا بالضرورة اما الاول اى ثبوت حكم البيع وهو الملك

مع الحرمة فلعدم النافي له كما في هو الاصل وجود المقتضي له وهو الوضع الشرعي لان الشرع وضع الايجاب
والقبول لاثبات الملك غير انه نهى عنه اذا كان بصفة كذا وهذا القدر لا يوجب تخلف مقتضى
ذلك الوضع للقطع بان القائل لا تفعل اي لا تفعل ما جعلته سببا لكذا على هذا الوجه فان فعلت
ذلك على هذا الوجه ثبت حكمه وعاقبتك بعدم امتثالك النهي لم يناقض نفسه في الحكم بان التصرف الواقع على
هذا الوجه منهي عنه ومع ذلك مقتض سببا لكذا وقد يقال ان ما ذكرتم انما يتم اذا جعل الشارع سببا للحكم
مطلقا سواء وقع على الوجه المنهي عنه او على الوجه الذي يرتضيه والظاهر انه لم يجعله سببا الا عند
وقوعه على الوجه الذي يرتضيه اللهم الا ان يحقق في خصوصيات المواد ما يدل على جعله سببا على
الاطلاق فتامل وقولهم اي الشافعية النهي عن البيع ظاهر في عدم ثبوته اي الملك في البيع الواقع على
الوجه المنهي عنه شرعا اي ثبوتا شرعيا او في الشرع ممنوع فان اثر النهي ليس الا في التحريم وقد ذكر
انه لا ينافي ثبوت حكمه ولا يخفى ان المنع انما يصح اذا كان مقصودهم بهذا اثبات المطلوب اعني
بطلان البيع واما اذا قصدوا به تقوية منع وجود المقتضي وهو الوضع الشرعي وعدم تسليم جعله سببا
على الاطلاق بقرينة النهي فلا يتجه المنع صحت الملك الشرعي في بيع الربا اي في بيع مشتمل على اشتراط
زيادة بلا عوض حقيقة او شبهة والشرط اي وفي البيع المشروط بشرط مخالف لما يقتضيه العقد حال
كونه مطلوب الفسخ رفعا للمعصية ولزمه اي بيع الربا والشرط الصحة وهو ان يرجع الى الصحة ولا يبقى مطلوب الفسخ
باسقاط الزيادة في بيع الربا واسقاط الشرط المفسد في البيع المشروط به لانه اي كل واحد منهما
المنعقد للبيع والعاقد اي لزوم التفاسخ فلرفع المعصية ويصرح بثبوت الاعتبار بين استعقاب الحكم وطلب
الفسخ طلاق الحائض المدخول بها في الحيض ثبت حكمه وهو وقوع الطلاق وامر الزوج المطلق
في الحيض بالرجعة دفعا للمعصية بالقدر الممكن في الصحيح عن ابن عمر انه طلق امراته وهي حائض فذكر
ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فتغيظ فيه صلى الله عليه وسلم ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر
ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها فتلك العدة كما امر الله وانما قال
بالقدر الممكن لان دفع الطلاق الواقع حال الحيض بالكلية غير ممكن لانه لا ينقض بعد الطلاق
اجماعا لكنه لما كان منشأ النهي اطالة العدة وبالرجوع يرتفع ذلك جعلت الرجعة رفعا للاجتماع
ارتفاع محذوره بخلاف ما لا يمكن دفعه كحل مذبوح ملك الغير صفة مذبوح لعدم افادة اضافة
ملك الا الغير المتوقف في ذلك لانه لا قدرة للعبد على رفع المعصية اللازمة من ذبحه مملوك الغير بغير
اذنه باعادته ملك الغير دبه الروح وعنه صلى الله عليه وسلم انه زار قوما من الانصار في دارهم فقدموا
له شاة فصنعوا له منها طعاما فاخذ من اللحم شيئا فلاكه فمضغه ساعة لا يسيغه فقال الا ان
سول اطعموها الاسرى دل على انهم ملكوها بالاهلاك ولزمهم الضمان غير انه ملك خبيث لمكان المعصية
اطرحه ثبوته ومثل ذلك لا يليق بغير الاسرى قالوا اي الذاهبون الى انه يدل على البطلان
مطلقا لم يزل العلماء في الاعصار يستدلون به اي بالنهي على الفساد اي البطلان من غير انكار عليهم فهو اجماع
منهم على انه يدل على البطلان قلنا ما ذكرتم من الاستدلال انما هو في العبادات على الاطلاق لان المقصود
منها الثواب ولا ثواب مع النهي ويستدل على البطلان بالنهي مع وجود النهي للبطلان في غيرها اي
العبادات من المعاملات يعني لا يثبت في المعاملات البطلان بمجرد النهي لعدم انحصار فائدتها
في الثواب حتى يلزم من عدم الثواب البطلان لوجود فائدة اخرى غير الثواب غير منافية للنهي والا

اي وان لم يوجد المقتضي في غير العبادات فعلم بمجرد التحريم اي فالاجماع على انه يدل على مجرد التحريم
او فانما يستدلون به على مجرد تحريم المنهي عنه ولو صرح بعضهم بالبطلان اي بانه يدل على البطلان
فكقولكم اي ايها الشافعية فيه يرد عليه ما يرد عليكم فلا يصلح لان يحتج به علينا وبه اي بهذا الدليل استدل
لغة اي انه يدل على البطلان لغة ومنع بان فهم اي البطلان منه انما يكون شرعا لان البطلان عبارة
عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل على هذا لغة قطعا قالوا اي الذاهبون الى انه يدل على البطلان
لغة الامر يقتضي الصحة لنفسه وهو النهي يقتضي ضدها اي ضد الصحة وهو الفساد والبطلان
اجيب بمنع اقتضائه اي الامر الصحة لغة ولو سلم اقتضاء الامر الصحة فمجوز اي والاحكام المتقابلة
لجواز اشتراكها في لازم واحد ولا يخفى بعده هنا اذ كون الامر مقتضيا للصحة انما هو باعتبار
كون المامور به مطلوبا بالامر والظاهر كون المطلوب غير مسلوب الحكم وهذا الاعتبار لا يتصور
فيما هو مطلوب الكف بل الظاهر كونه مسلوب الحكم فتامل ولو سلم ان الاحكام المتقابلة متعاكسة
فاللازم عدم الاقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها اي الصحة والاول اعم والاعم لا يستلزم الاخص
ودليل تفصيلهم اي الحنفية فيما يكون النهي عنه لقبح لعينه وغيره اي فيما يكون النهي عنه لقبح لغيره في القبيح
ان يكون قبحه لعينه ما لم يصرف عنه صارف وليس اي ولان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في
المنهي عنه لا في غيره فلا يترك الاصل من غير ضرورة وهذا ظاهر واما في الشرع وقدم تفسير القبيح
لغيره والاشارة بقوله فلو كان النهي عنه لعينه اي لقبحه الذاتي امتنع المسمى شرعا لامتناع وجود
القبيح شرعا والنهي دل على وجوده اذ لا ينهى عن المعدوم فحرم نفس الصوم في الايام المنهية والبيع
وقت النداء لكنهما ثابتان شرعا فكان الشرعي مشروعا باصله لا وصفه بالضرورة وقيل لو كان
القبيح في المنهي عنه الشرعي لعينه امتنع النهي لامتناع المنهي عنه حينئذ لكن النهي واقع فكذا المنهي عنه ودفع
بان امتناعه اي المنهي عنه شرعا لا يمنع تصوره اي امكان وجود المنهي عنه حسا وجواز تصوره حسا
مصحح النهي وهو اي هذا الدفع بناء على ان الاسم الشرعي موضوع للصورة سواء كانت مع صورة حقيقية
الشرعية ما اعتبر الشارع من الاركان والشرائط او لا وهم اي الحنفية يمنعونه اي يمنعون كونه للصورة مطلقا
بل هو عندهم لها بقيد الاعتبار يعني مسمى الاسماء الشرعية ليس مجرد صورها بل هي مع اعتبار الشارع اياها
بان يكون مستجمعا للاركان والشرائط قالوا اي القائلون بانه للصورة مطلقا النهي عن صلوة الحائض و
النهي عن صوم العيد ولزوم كون مثل الطهارة من شروط الصلوة جزء مفهوم المشروط الذي هو الصلوة لما
ذكر من ان الاسم الشرعي موضوع للصورة بقيد الاعتبار واندراج الشروط في الاعتبار والاندراج
في المستلزم يستلزم كون المندرج جزءا منه ولزوم بطلان صلوة فاسدة للشافعي كونها صلوة وكونها
فاسدة لان الاعتبار المذكور يخرج الفاسد من مسمى لفظ الصلوة يوجبه خبر المبتدأ اي يوجب ما ذكر
ان الاسم بازاء الهيئة مطلقا الجواب انه انما وجب النهي عن الصلوة والصوم وقولهم صلوة فاسدة
مجاز التركيبه اي تركيب لا تصل للحائض ولا تصم يوم العيد الى غير ذلك ولا يستلزم صحة التركيب الحقيقة
اي كون الاسم حقيقة في الصورة فقط فالاسم فيهما مجاز شرعي في الجزء الذي هو الصورة للقطع بصدق
لم يصم للممسك عن الاكل والشرب والجماع حمية مع وجود الصورة والنفي علامة المجاز وللزوم
اتحاد مسماها اي الاسماء الشرعية لغة وشرعا في بعضها اي في بعض تلك الاسماء وهو ما اذا كان
المعنى اللغوي عين صورة المسمى الشرعي وهو اي اللازم المذكور منتف لان تمام الوضع ما وجد شرط لا يلزم

باعتبار الشرط جزءا منه فاشتغل لزوم حرمته الشرط من المشروط ولا يخفى ان آل كلامهم اي الحنفية
على هذا الجواب الا ان صح النهي جزء المفهوم اي استعمال لفظ الصلوة والصوم في جزء مفهومها
وهو اي جزء المفهوم مجرد الهيئة فقد سلموا قول الخصم لموافقتهم له على ان لا يصح النهي الوجود الحسي
للمنهي وان اختلفوا في ان الاسم حقيقة شرعية للصورة فقط او بعد الاسباب غير ان ضعف الدليل
المعين لا يبطل المدلول لجواز ثبوته بغيره ويكفيهم اي الحنفية ما ذكرناه لهم من انه لو كان لعينه
لامتنع المستحق لامتناع مشروعيته مع كونه منهيا لعينه تنبيه لما قالت الحنفية بحسن
بعض الافعال وقبحها بالنظر الى نفسها وغيرها كان تعلق النهي الشرعي باعتبار القبح منه وقاية اي بالقبح
مزدوجة محكمة ان ... لان الحكيم لا ينهى عن الشيء الا القبح فالقبح اذا يوصف بهذا الوجه لا يكون
مدلول الصيغة فانقسم متعلقه اي النهي الى حسن فقبح لنفسه لا بد لقيد بل عليه لغيره ولا جهة محسنة
لذلك الحسن القبيح لنفسه فلا تعتاد ح جهة القبح لان النهي وجهتها تستلزم مشروعيتها والموجود
انه ليس له جهة حسن اصلا وما ليس فيه جهة حسن لا يصلح للمشروعية ولا يكون سبب نعمة
بكل مشروع لا بد ان يكون سبب نعمة كالعبث اي اللعب بخلوه عن الفائدة والكفر لما فيه
من الكفران المنافي لشكر المنعم الواجب عقلا وقبح ما لا فائدة فيه وكفران المنعم مركوز
في العقل بحيث لا يقصر عن ان النهي فيه بخلاف الكذب المتعين طريقا لعصمة نبي فان فيه جهة
محسنة او قبحه لعينه لم يرجح عليه ما عز نام الجهات فكذلك اي لا يعقل جهة النهي ولا يكون سبب نعمة ويماثل
غير قبيح لعينه شرعا كالزنا للتضييع فانه فعل حسي نهي عنه بجهة فيه لم يرجح عليها غيرها وهي
تضييع النسل لان الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطء على محل مملوك فلم يبحه الله تعالى في ملة
من الملل فلم يثبت حرمة المصاهرة به لانها نعمة لانها تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالآباء وتمد
بثبت حسبه عن الزنا عند الحنفية فتعلق به خطاب الوضع من حيث جعله سببا لها فلزم
مشروعيته من هذا الوجه واجيب بانها لم تثبت حسبه عن الزنا من حيث ذاته بل من حيث انه
سبب للماء الذي هو سبب البعضية اي الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكرامة ومنها حرمة المحارم
الى آخر ما ذكروا في محله وفيه والى اشار بقوله وثبوت حرمة المصاهرة عنده اي الزنا
بامر آخر لا بالزنا كثبوت ملك الغاصب عنده زوال الاسم وتقرر الضمان فيما لحيث ملكه شبهة
جواب هذا الاشكال كجواب اشكال آخر وهو ان الغصب تعد على الغير فله جهة قبح لم يرجح عليها
بغيرها وقد جعلوه مشروعا بعد النهي حيث جعلوه سببا لملك المغصوب اذا تصرف فيه
الغاصب تصرفا به تغير بحيث زال الاسم وكان ذلك المغصوب مما يصلح للتملك احترازا عن نحو
المدبر والملك نعمة وذلك انه لم يثبت لعين الغصب بل بامر آخر وهو ان لا يلزم اجتماع
البدلين في ملك المغصوب منه ان قلنا ببقاء ملكه في عين المغصوب عند تقرر الضمان
وقيمته دينا في ذمة الغاصب كذا في المبسوط ولكن هذا غلط لان الملك عنده ثابت
من وقت الغصب ولهذا ينفذ بيع الغاصب ويسلم الكسب له انتهى وقد يقال يثبت من وقت الغصب
بطريق الاستناد وهو لا ينافي ثبوته عند زوال الاسم واشار المص الى رد ما ذكر من ان
سبب الملك غير الغصب امر آخر بقوله والمختار ان الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا
جبرا للفائت رعاية للعدل ومعنى لا انه سبب الملك امر آخر غير الغصب بل انما هو الغصب

لكن

لكن عند الفوات فالفوات شرط والسبب هو الغصب وطريق سببيته انه مقصود اولا سببيته
للضمان جبرا فاستدعى كونه سبب الضمان تقدم الملك اي ملك المغصوب للغاصب لانه مع بقائه في
ملك المغصوب منه لا يمكن اثبات الضمان في ذمة الغاصب لما ذكر فكان الغصب سببا له اي الملك غير مقصود
سببا بالذات بل بواسطة سببيته اي الغصب لمستدعيه اي الملك وهو الضمان وهذا قولهم اي حاصل قول الحنفية
في الفقه هو اي الغصب لعرضية اي في معرض ان يصير سببا لملك المغصوب لانه مستعد للافضاء
الى الملك غير انه متوقف على لحوق الفوات التي هي شرط الضمان لا يقال لا اثر للعلة البعيدة في الحكم فيجب
نفي سببيته اي الغصب لانه سبب بعيد له فالحق الاول اي كون السبب للملك امرا آخر
وهو الضمان لا نفس الغصب لانا نقول ليس الحق الاول لان نفي سببيته الصادق بنفيها المطلق
المتحقق في ضمن انتفاء سببيته مقصوده واليه اشار بقوله وسببيته اي الغصب للملك حقيقة تقيد
كونه اي الملك غير مقصود منه اي الغصب بل ثبوته لضرورة اقتضاء الضمان وكون الحق هو الاول انما
يتأتى بالسلب الكلي للسببية مطلقا كيف ولولاه اي سببية الغصب للملك الغاصب للمغصوب لم يصح
اي لم ينفذ مع الكسب للمغصوب قبل الضمان لانتفاء ما عداه وجواز ... من شروط النفوذ فاذا لم
يكن لعدم نفوذ عتقه قيل لا لان المستند ثابت من وجه دون وجه فيكون ناقصا والناقص يكفي
لنفوذ البيع لا العتق كالمكاتب يبيع ولا يعتق ولو يسلم له الكسب السابق اي كسب العبد المغصوب
قبل الضمان واستشكل ايضا بعدم ملك الغاصب زوائد المنفصل كالولد فاشار اليه بقوله
وعدم ملكه زوائده المنفصلة لانه اي ملك المغصوب ملك ضروري لما ذكر انه ثبت شرطا
لوجوب الضمان وما ثبت ضرورة يقتصر على قدر الضرورة والمنفصل من الزوائد ليس تبعا للمغصوب
بخلاف الزيادة المتصلة كالسمن والجمال والكسب فان كلا منهما تبع محض اما المتصل فظاهر واما الكسب فلانه
بدل المنفعة والحكم يثبت في التبع بثبوته في الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره
وبخلاف المدبر انما كرر قوله بخلاف مع ان المدبر مثل ما قبله في مخالفة حكم المنفصل لانه يستشكل به اذا
ثبت الملك في المدبر للغاصب وان ادى الضمان لكن تحقيقه فيه معنى فقد اشار اليه بقوله فانه اي الغاصب
انما ملك كسبه اي المدبر ان كان له كسب بناء على اي المدبر خرج عن ملك المولى لتحقق شرط الضمان بتعذر
الامكان تقابل الملك الكسب الخروج عن المولى على سبيل التنازع اذ الضمان ينافي اجتماع البدلين
وعدم حصول ملكه للغاصب واستشكل ايضا على الاصل المذكور بملك الكافر مال المسلم اذا احرزه
بدار الحرب فان الاستيلاء فعل حسي منهي عنه لذاته ولا يكون مشروعا بعد النهي وقد ملكه الحنفية
حيث جعلوه بعد النهي سببا للملك واشار الى الجواب عنه بقوله واما الكافر اي الكافر مال المسلم بالاحراز
بدار الحرب فاما لعدم النهي اي في اعتبار الشرع سببية احرازه واستيلائه للملك لانه لم يتوجه
اليه خطاب الشرع بناء على عدم خطابهم بالفروع على ما ذهب اليه بعض الحنفية واذا انتفى هذا انتفى دليل فليس
كون احرازهم سببا للملك في الباب المبحوث عنه في هذا المقام واما لانه يدل على ذلك بان الاستيلاء
عند ثبوت الاباحة اي اباحة ذلك المال له بانتهاء ملك العصمة اي بسبب انتهاء حكم الموجب لرجوع
المال الى الاباحة الاصلية بزوال العصمة متعلق بالانتهاء فان حكم المسلم الملازم للعصمة المؤثمة
للاحراز بدار الاسلام وزوال اللازم يستلزم زوال الملزوم وزوال العصمة بالاحراز بدارهم
اي بسبب احراز الكافر مال المسلم بدار الحرب انما كان احرازهم له بها مزيلا للعصمة لانقطاع الولاية

اي ولاية التبليغ والالزام فكان الاستيلاء هم على هذا المال وعلى الصيد سواء واذا انتهى سقط النهي
فلم يكن الاستيلاء محظورا فصلح ان يكون سببا للملك ثم تخلص هذا ان ما هو محظور وهو ابتداء
الاستيلاء بدار الاسلام ليس سبب الملك وما هو سبب الملك وهو حال البقاء والاستيلاء بدار الكفر
ليس بمحظور خلاف المتقي والاشارة بقوله والاستيلاء ممتد فبقاؤه كابتدائه فصار بعد الاحراز
بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء بدار الحرب فيصلح سببا للملك فان قيل سفر المعصية كقطع
الطريق او الاباق فعل حسي منهي عنه لذاته فكان مقتضى هذا ان لا يجعل سببا للرخصة التي هي نعمة وقد
جعلتموه سببا فالجواب منع كونه منهيا عنه لذاته كما قال والترخص بسفر المعصية للعلم بان النهي فيه
اي سفر المعصية لغيره اي لمجاورات السفر مجاورا للسفر من القصد للمعصية وهذا القصد ليس بلازم
لذاته اذ قد لا تفعل المعصية بل تتبدل بقصد الطاعة ويدرك الابق الاذن بالسفر من مولاه فيخرج
عن العصيان فلا يؤثر هذا المجاور في كونه سببا للرخصة من حيث هو سير مديد لانه من هذه الحيثية
مباح وكذا وطي الحائض حرام كونه منهيا عنه للاذى لقوله تعالى قل هو اذى وهو مجاور
في المحل قابل للانفكاك فيستعقب الاحصان وتحليل المطلق ثلثا وصار كما اذا احرم باليمين
ثم عطف على قوله الى حسي قوله والى شرعي فالقطع بان ذات القبح فيه لغيره اي غير المنهي عنه
والا لم يشرع قطعا ولا ينتقض المنهي عنه الشرعي سببا للنعم اذا رتب الشارع عليه حكما
يوجب كونه اي المنهي عنه لعينه اي المنهي عنه ايضا كنكاح المحارم فانه فعل شرعي قبيح لانه طريق
القطيعة للرحم المامور بصلتها لما فيه من الامتهان بالاستفراش وغيره فحين اخرج عن المحلية
للنكاح صار نكاحها اي نكاح المحارم عبثا فقبح لعينه فبطل فقوله اذا رتب الخ بمنزلة الاستثناء من
كون النهي في الشرعي لغيره وقوله ايضا اي في هذه الصورة بالمحترز المذكور ثم الاخراج عن المحلية
للنكاح ليس واقعا على وجه الالا لاخراج اي الا على وجه اللزوم لما مهدناه من ان الشارع
لم يجعل له اي للنكاح محلا الا لحل فنافي حكم مقتضى النهي وهو التحريم المؤبد فكان المنهي عنه باطلا
وكذا الصلوة بلا طهارة باطلة لمثله اي لانتفاء اهلية العبد لها بلا طهارة شرعا فصار
فعلها بدون الطهارة عبثا فقبح لعينه وكان يجب مثله اي بطلان الصلوة في الاوقات المكروهة
لكن النص المتقدم اوجب خلافه اشارة الى ما سبق من قوله وما خالف فلدليل كالصلوة
في الاوقات المكروهة على ظهر ان الحنفية فانهم حكموا بصحتها مع النهي المحرم او الموجب لكراهة التحريم
التي هي بمنزلة المذكور فيما سبق وذلك لان مقتضى النهي التحريم المنافي للجواز وروي عن ابي حنيفة
بطلانها كما اخترناه وهو قول زفر والدراية تقوي هذه الرواية فلكن التعويل عليها فانه لم يترتب
الشارع على المنهي عنه حكما لوجب كون النهي عن المنهي عنه لعينه ظهر انه لم يعتبره جهة توجب قبحا في عينه
كالبيع الفاسد وفي وقت النداء للجمعة علق بعدم فينعقد سببا الحكم كالملك فظهر ان الاحكام
في المنهيات الشرعيات من حيث الانتهاض سببا وعدمه ليس متفرعا على ان النهي عن الشرعي
يدل على الصحة للمنهي عنه كما هو معروف الى الحنفية والا لما اختلفت في انها منها سببا بل على ان النهي
ان اخرجها عن المحلية لما ذكر لم ينهض سببا والا انتهضت وقولهم اي الحنفية النهي في
الشرعيات يدل على مشروعيته اي الفعل المنهي عنه باصله لا بوصفه انما يفيد صحة الاصل اي اصل الفعل
ولا كلفة فيه اي في كون الاصل صحيحا صحة الاصل بوصف بلازم اي الاصل اي لا ينافي دال على صحة الاصل

والوصف الملازم لا يفارق الاصل في الوجود فلا يفارقه في الصحة ايضا كوان يكون الشي بالنظر
الى نفسه صحيحا وبالنظر الى وصفه فاسدا وان كان ذلك الوصف لازما لذاته الفصل الثاني مبحث
في المفرد باعتبار استعماله هو اي المفرد باعتبار استعماله ينقسم الى حقيقة ومجاز فالحقيقة فعيلة بمعنى فاعل
من حق اذا ثبت او مفعول من حققت الشي بالتخفيف احقه بالضم اذا اثبته فالمعنى الكلمة الثابتة او
المثبتة في مكانها الاصلي والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة ولذا نيث عند السكاكي اما
اذا كان بمعنى فاعل فظاهر لانه يذكر ويونث حين اجري على موصوفه اولا واما اذا كان بمعنى مفعول
فالتانيث لاعتبار موصوف مؤنث لها اي الكلمة عن مجراه هي عليه وفيه تكلف مستغنى عنه وهي
اصطلاحا اللفظ المستعمل فيما وضع له او ما صدق ما وضع له عليه فالمستعمل فيه حينئذ فرد من افراد الموضوع
له في عرف به اي بذلك العرف ذلك الاستعمال اي بذلك الاستعمال على ذلك العرف والظرف
متعلق بالوضع فخرج بالمستعمل المهمل والموضوع قبل الاستعمال وبقوله فيما وضع له المجاز والغلط
كما سياتي وتنقسم الحقيقة بحسب ذلك العرف او الوضع الى لغوية بان يكون الواضع اهل اللغة وشرعية
بان يكون الشارع كالصلاة في حقيقة لغوية في الدعاء شرعية في الاركان المخصوصة وعرفية عامة بان يكون
اهل العرف العام كالدابة في ذوات الاربع او الحافر وخاصة بان يكون اهل العرف الخاص كالرفع
للحركة ذكر في المخصوصين فان اهل العربية وضعوه لهما والقلب لجعل المعلول علة وعكسه فان الاصوليين
وضعوه له ويدخل في الحقيقة اللفظ المنقول وهو ما وضع لمعنى باعتبار مناسبة لما كان اللفظ
موضوعا له اولا وسياتي تفصيله والمرتجل وهو المستعمل في وضع لا لسبق بآخر والعام المستعمل في الاخص
كرجل في زيد نقل عن المص انه قال لان الموضوع للعام حقيقة في كل فرد من افراده كانسان في زيد
لا يعرف القوم خلافه غير هذا الى ان حدث التفصيل بين ان يراد به خصوص الشخص كجعل خصوص عوارضه
المشخصة مرادا مع المعنى الاعم فيكون مجازا او لا فيكون حقيقة وكان هذه الارادة قلما تخطر
عند الاطلاق حتى ترك الاقدمون ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لزيد يا انسان
يا من يصدق عليه هذا اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك انتهى وزيادة اولا بعد قوله فيما وضع
له ذكره الآمدي وغيره تخل بعكسه اي التعريف لصدق الحقيقة في نفس الامر على المشترك المستعمل
في المعنى المتاخر وضعه له وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه وابن في اللفظ دلالة على انه
اي القيد الذي زيد باعتبار وضع المجاز اي انما اتى به بسبب اعتبار الوضع في المجاز لما ذكروا
من ان اللفظ موضوع بازاء المعنى المجازي وضعا نوعيا لكنه وضع ثانوي لانه يقدم
وضع عليه فذكر اولا ليخرج المجاز كذا ذكره بعض الافاضل وكانه اراد به ان لا يكون من شان الكلمة
فلا يشكل بالمعنى الثاني للمشترك لان الثانوية ليست لازمة لحقيقته وان تحققت فيه عن ان هذا
انما ويدل مما لا يدل عليه اللفظ كما ذكره المص على انه لو فرض وضع المجاز حالا اولية وضع المجاز كاستعماله
اي كما يجوز اولية استعمال المجاز بالنسبة الى استعمال الحقيقة بان يوضع اللفظ ويستعمل فيما يناسب
وبين ما وضع له علاقة قبل ان يستعمل فيما وضع له لذلك يجوز اولية وضع المجاز قبل وضعه لمعناه بان
وضعت هذا اللفظ لا تستعمله فيما بينه وبين ما سا وضعه له مناسبة معتبرة كذا نقل عن المص في
توجيه هذا المحل بلا تاويل اي وزيادة السكاكي بلا تاويل بعد ذكر الوضع تحترز عن الاستعارة
لعدة الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له لكن بالتاويل في الوضع وهو ان استعمال المعنى الموضوع له لغيره

بطريق الادعاء مبالغة ثم يطلق عليه اللفظ فيكون مستعملا فيما وضع له تأويلا وهذه الزيادة وقعت
بلا حاجة اليها في صحة الحد او حقيقة الوضع كما تشعر الادعائي كما يستفيد قريبا وقد يعتذر عنه بان ذلك
اراد رفع الوهم لمكان الاختلاف في الاستعارة هل هو مجاز لغوي او حقيقة لغوية والمجاز في الاصل مفعل
اما مصدر بمعنى اسم الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي سميت به الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لانها
من التعدي من معناها الاول او اسم مكان سميت به لكونها محل التعدي بمعنى الاصلي او من جعلت كذا مجاز
الى حاجتي اي طريقا لها على ان معنى جاز المكان سلكه فان المجاز باعتبار معناه الاصلي طريق
الى معناه المستعمل فيه ما استعمل لغيره اي لفظ استعمل لغيره اي وضع له ولما صدق عليه لمناسبة بينه وبين
ذلك الغير اعتبرها اهل العربية نوعها اي نوع تلك المناسبة وسبب اعتبار النوع انه وجد في كلام
العرب استعمال الكلمة في غير معناها من افراد ذلك النوع من المناسبة وينقسم المجاز الى لغوي
وشرعي وعرفي عام وخاص كالحقيقة لان الاستعمال في غير ما وضع له اما لمناسبة لما وضع له لغة او شرعا
او عرفا خاصا او عاما ويدخل الاعلام فيهما اي في الحقيقة والمجاز فالحاق في الحقيقة وهو ظاهر والمنقول
ان لم يكن معناه الثاني من افراد المعنى الاول فهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول
ومجاز في الاول حقيقة في الثاني من جهة الوضع الثاني وان كان معناه الثاني من افراد معناه الاول
وان كان اطلاقه عليه باعتبار انه من افراده الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول
كذا ذكره الشارح وهو غير صحيح ولا كون ان الاعلام على تقدير دخولها في الحقيقة والمجاز كغيرها
اذ المنقولات اختصت ولم يعرف به ذلك الاستعمال حقيقة وان استعملت في غير ذلك فمجاز
سواء كانت مرتجلة او منقولة الى فرد من افراد المعنى الاول او الى غيره فاذا كان مدار الاستعمال
على الوضع الثاني واريد بالعلم المنقول ما وضع له اولا او فردا ما وضع له اولا من حيث انه فرد له فمجاز
وان كان مدار على الوضع الاول واريد به ما وضع له ثانيا من حيث انه وضع له ثانيا فمجاز ايضا وان كان
ورد لما وضع له اولا فالمدار على الاستعمال فيما وضع له في عرف التخاطب وجودا وعدما في الحقيقة
والمجاز فيه العلم وغيره ولزم على من اخرجها اي الاعلام منهما كالآمدي والرازي بقيد الجنس الملفوظ
في تعريفها بغير العلم قال الشارح واقتفى البيضاوي ... انها لا يوصف بالمجاز بالذات لانها لم تنقل
لعلاقة ... ويخرج عنهما اي الحقيقة والمجاز الغلط كخذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب بيدك
اما عن الحقيقة فظاهر واما عن المجاز فلانه لم يستعمل في غير الوضع لعلاقة بل الاستعمال عبارة عن
ذكر اللفظ وارادة المعنى به ولم يتحقق فانه وان كان المعنى يتعلق به ارادة المتكلم لكن من حيث
انه جرى الفرس على لسانه غلطا فقد غفل الذهن عن خصوصية هذا اللفظ فلم يرد به من اللفظ المجاز
... ولكن قصده وما هو صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه والتعريف للاول
فلا ينتقض بخروج المجاز بالنقصان والزيادة كقوله واسأل القرية وليس كمثله كذا ذكره الرازي
وقال الجمهور ومجاز الحذف حقيقة مستعمل فيما وضع له لانه اي مجاز الحذف انما هو المذكور المستعمل
في معناه كلفظ القرية المراد به المكان الذي وضع بازائه وانما سمي مجازا باعتبار تغير اعرابه وهو الجر
الى النصب لان التقدير واسأل اهل القرية ولو اريد به اي بالمذكور وهو القرية في هذا المثال المحذوف
بذكر المحل وارادة الحال كان المذكور هو المجاز المحدود ويشمله التعريف المذكور ومجاز الزيادة قيل
في تعريفه هو المستعمل الكاف في كمثله لان المعنى ليس مثله من غير زيادة فيه ومقتضاه اي مقتضى هذا القول

انه لا حقيقة ولا مجاز لان الاستعمال في المعنى ما هو في كل منهما ولما لم يتصور مجاز الزيادة عن التاكيد قيل
لا زايد في كلام العرب فالمراد بنفي الزيادة نفي كونه لغوا لا فايدة له اصلا في المعنى واثبات عدم
استعماله في معنى حقيقة او مجازا فلا تدافع بينهما ثم اشار الى ما هو التحقيق عنده بقوله والحق انه اي مجاز
الزيادة حقيقة لوضعه لمعنى التاكيد واستعماله فيه كما وضع لغيره من التشبيه وغيره واستعمل فيه لا مجاز
لعدم العلاقة التي هي شرط في المجاز بين معناه المشهور وبين التاكيد فكل ما استعمل زايدا مشترك
بين التاكيد وغيره وزايد باصطلاح النحويين عطف على حقيقة والمراد من الزيادة عدم
افادته غير التاكيد لا عدم افادته مطلقا فانه ينافي بلاغة الكلام واعلم ان الوضع يكون لقاعدة
ليست اللام صلة للوضع لان القاعدة ليست ما وضع له بل هي لام الغرض فان المقصود من هذا النوع
من الوضع تحصيل قاعدة كلية يعلم منها وضع الفاظ كثيرة بازاء معان كثيرة كقوله وضعت كل
اسم فاعل بازاء ذات ثبت لها مبدا الاشتقاق بمعنى الحدث وقوله كلية صفة كاشفة لانه
لا يكون القاعدة الا كلية جزئيات موضوعها اي موضوع تلك القاعدة وهو في المثال المذكور كل اسم فاعل
الفاظ مخصوصة كضارب وناصر وكل واحد منها موضوع لمعنى مخصوص ولمعنى خاص معطوف على
قوله لقاعدة اي لغرض من القسم الثاني من الوضع افادة معنى خاص وضع اللفظ بازائه بخلاف الاول
فان الغرض منه افادة معان كثيرة بالفاظ كثيرة وهو اي الوضع لمعنى خاص الوضع الشخصي والاول
اي الوضع لقاعدة الخ الوضع النوعي لكون كل من الموضوع والموضوع له فيه مفهوما كليا
يندرج تحته افراد كثيرة بخلاف الاول وينقسم النوعي الى ما اي الوضع نوعي يدل جزئيات موضوعه متعلقة
قد عرفت ان الوضع النوعي متعلق القاعدة الكلية وان لها موضوعا لانها قضية كلية وان لموضوعها
جزئيات اي افراد هي الفاظ مخصوصة فان كان جزئيات موضوع متعلقة والا بنفسه فهو القسم المشار اليه
بقوله وهو اي ما يدل الخ وضع قواعد التركيب اي قواعد متعلقة بالتراكيب كقوله وضعت الهيئة
التركيبية للنسبة الاسنادية وهذه للنسبة الاضافية الى غير ذلك والتصاريف اي قواعد متعلقة
بالتصاريف في التعريف كتعيين مبدا الاشتقاق الى امثلة مختلفة كالفعل واسم الفاعل والمفعول
وغيرها و الى ما يدل جزئيات موضوعه متعلقة بالقرينة وهو اي ما يدل بالقرينة وضع المجاز كقول الواضع
كل مفرد بين مسماه وبين غيره من المعاني المناسبة له امر مشترك يصح علاقة فذات نسبة
الى كل منه المسمى وذلك الغير اعتبرته صفة مشترك ثم فسر اعتباره لذلك المشترك بقوله اي استعمله
اي المفرد في الغير باعتباره اي استعماله في ذلك الغير باعتبار ذلك المشترك الموجب للمناسبة
بينهما فلكل من الناس ان يستعمل ذلك المفرد في ذلك الغير باعتبار المشترك بينهما مع قرينة صارفة
عن المسمى معينة لذلك الغير ولفظ الوضع حقيقة عرفية في كل من الاولين الشخصي والنوعي الدال
جزئيات موضوع متعلقة بنفسه لتبادر كل منهما الى الفهم من اطلاق لفظ الوضع لوصيف الشخصي
بالاولية بالنسبة الى الثالث فلا ينافي ثانويته في التقسيم الاول مجاز في الثالث النوعي الدال
جزئيات موضوعه متعلقة بالقرينة اذ لا يفهم من اطلاق الوضع بدون تقييد اي الوضع الذي كان
يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق ما اورد على حد الحقيقة وقال به المحقق التفتازاني ان اريد
بالوضع الوضع الشخصي خرج من الحقيقة كثير من الحقائق كالمثنى والمصغر ونحوهما ... الحقيقة
للمادة لان ما وضعه بالنوع لا بالشخص وان اريد به مطلق الوضع اعم من الشخصي والنوعي

وعلى المجاز في تعريف الحقيقة لانه موضوع بالنوع وحاصل الدفع اختيار الشق الثالث والمعنى
العرفي للذي يعم الاولين اي تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فظهر اقتضاء المجاز وضعين
وضعا للفظ لمسماه الذي يستعمل فيه حقيقة ووضعا لمعنى نوع العلاقة اي المعنى بينه وبين المسمى نوع
من العلاقة المعتبرة عند ارباب العربية والعلاقة بكسر العين ما ينتقل الذهن بواسطته عن المعنى
الحقيقي الى المجازي كذا قيل وفي القاموس العلاقة بكسر الحب اللازم للقلب او بالفتح في المحبة ونحوها
وبالكسر في السوط ونحوه وهي اي العلاقة بالاستقراء خمس مشابهة صورية بين محل الحقيقة والمجاز
كالانسان للمنقوش اي كمشابهة الانسان للصورة المنقوشة في الجدار وغيره او مشابهة بينهما
في معنى مشهور اي صفة غير الشكل ظاهرة الثبوت لمحل الحقيقة لها به مزيد اختصاص وشهرة لينتقل الذهن
عند اطلاق اللفظ من المعنى الحقيقي الى تلك الصفة في الجملة فيفهم المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له
كالشجاع للاسد فانها صفة مشهورة له بخلاف البخر فانه غير مشهور به فلا يصح اطلاق الاسد على
الرجل الابخر للاشتراك في البخر وخص هذا النوع من المجاز بالاستعارة اي باسم الاستعارة في عرف
اهل علم البيان وان كان كل مجاز فيه استعارة للفظ من محله الاصلي بحسب اللغة فهي اللفظ المستعمل
فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة وكثيرا ما يطلق على اطلاق المشبه به في المشبه وما عدا
هذا النوع يسمى مجازا مرسلا والكون عليه اي كون المعنى المجازي سابقا اي في زمان سابق متلبسا
بالحقيقي اي بالمعنى الحقيقي بناء على اعتبار الحكم وان لم يكن كذلك بناء على اعتبار حال التكلم كآتوا
اليتامى اموالهم فانهم موصوفون باليتم حال الخطاب بهذا الكلام لكنهم ليسوا الموصوفين
به حال تعلق الايتاء بهم بل هم بالغون راشدون عند ذلك والمعتبر في استعمال اللفظ حال الحكم
لانه لم يذكر الا ليثبت الحكم بمعناه فالمعنى المجازي لليتامى نظرا الى اعتبار الحكم البلغ وهم قد كانوا
متلبسين بالمعنى الحقيقي وهو اليتم قبل زمان الحكم بالايتاء ويمكن ان يكون قوله بعاجز الكون
وقوله بالحقيقي حالا وعلى اعتبار الحكم صلة لسابقا والاول اي كون المعنى المجازي آيلا
الى المعنى الحقيقي بعده اي بعد اعتبار الحكم وان كان اي وان كان تحقق المعنى الحقيقي حال التكلم
بالجملة المشتملة على هذا المجاز كقتلت قتيلا وانما لم يكن هذا حقيقة لان المراد قتلت حيا يصير قتيلا
بعد القتل فكان مجازا باعتبار اوله بعد القتل الى المعنى الحقيقي ثم ظاهر هذا الكلام انه لا بد
من الصيرورة اليه فلا يكفي بمجرد توهمها وبه جزم كثيرون وقال بعضهم يكفي توهمها واليه اشار بقوله
ولو في مجاز الاول توهما اي الاول اليه وان لم يكن اي وان لم يتحقق الاول اليه كعصرت خمرا
فاريقت الدار وكونه اي المعنى الذي يؤول اليه ثابتا له اي للمعنى المجازي ثبوتا بالقوة حاصله
الاستعداد اي كون المعنى المجازي مستعدا لحصول المعنى الحقيقي له فيساوي هذا الكون المعبر بالاستعداد
الاول على سبيل التوهم على قول من يكتفي به اذ لا يلزم من مجرد الاستعداد الحصول والمناقشة
بان توهم انتفاء الشيء بالشيء لا يستلزم استعداده في نفس الامر لا يلائم هذا المقام وعلى
اعتبار عدم الحصول لا يساوي الاستعداد الاول بل الاستعداد اعم فهو اي اعتبار تحقق
الصيرورة اليه في الاول اولى وجعل المكتفي فيه بالتوهم مجاز الاستعداد لانه من العلاقات
والاصل فيها عدم الاتحاد ويعرف المثال اي عصرت خمرا فاريقت في الكل بالاستعداد للاول
لوجود التوهم دون التحقق وللمجاورة ومنه هذه العلاقة الخامسة ومنها اي من المجاورة

١٤٣

جزءا باشتماله اي كون الشيء وهو الكل الذي يعتبر عرفا باشتماله ذلك الجزء فلا يعتبر عرفا
لان اشتمال المركب على الشيء وغيره باشتماله ذلك الشيء ضروري فلا بد لاعتبار اشتماله على بعض
الاجزاء اشتهر ذلك الشيء كما اذا سمي ظفر زيد مثلا لا يقال اسمي زيد عرفا كالرقبة فانها من بين
وهي تتغير باشتمالها فيجوز ذكرها وارادة الذات كما في قوله تعالى فتحرير رقبة لا الظفر اي ليس الظفر
بالنسبة الى الذات كذلك لما ذكر فلا يصح اطلاقه عليها بخلاف استعمال الكل في الجزء فانه يصح مطلقا
ولا يشترط فيه ان يكون الجزء بهذه المثابة ومنه اي من اطلاق اسم الكل على الجزء العام المراد به اي ذكر العام
لارادة فرد منه كقوله تعالى الذين قال لهم الناس بناء على ان المراد بالناس نعيم بن مسعود الاشجعي
كما ذكره ابن عبد البر عن طائفة من المفسرين وابن سعد في الطبقات وجزم به السهيلي وما قيل انه من الكلي
والجزئي لا من باب الكل والجزء مدفوع بما ذكر في اول مباحث العام ومنه عكسه اي اطلاق فرد من العام
على العام نحو علمت نفس فان المراد كل نفس والذهنية اي ومن المجاورة المجاورة الذهنية كما يعبر على الاطلاق
كالمشفر بكسر الميم وهو شفة البعير على الشفة مطلقا ولاجتماع الاعتبارين التسمية والمجاورة الذهنية من حيث
الاطلاق والتقييد صح اطلاق المشفر على شفة الانسان استعارة اذا قصد تشبيهها بمشفر الابل
في الغلظ كما صح ان يكون مجازا مرسلا من اطلاق المقيد على المطلق وقلبه اي اطلاق المطلق على المقيد والمراد
ان يراد خصوص الشخص كزيد باسم المطلق كرجل وهو اي العكس بان هذا مجاز لبعض المتاخرين
مستحدث والغلط فيه جاء من ظن ان المراد به وقوع الاستعمال فيما وضع له وهو غير في نفس المعنى الكلي
لا في افراده فاستعماله في فرد المسمى من حيث الخصوصية الشخصية استعمال فيما وضع له مع زيادة امر
آخر وهو التشخص والمركب مما وضع له وغيره مغاير لما وضع له فيكون مجازا وعليهم ان انا حال كونه صادرا
من متكلم خاص ونحو هذا حال كونه مستعملا لمعين مجاز خبران لان كلا منهما موضوع لمعنى كلي في استعماله في
معين من حيث انه جزئي استعمال في غير ما وضع له وهذا على راي المتقدمين واما على راي المتاخرين فهو
موضوع لكل واحد من خصوصيات المفهوم الكلي فالوضع عام لكون آلة ملاحظة الاشخاص مفهوما عاما
والموضوع له خاص على ما حقق في موضعه وكثير معطوف على محل اسم ان لتقدم الخبر وذلك كسائر المضمرات
والموصولات والاتفاق اي اتفاق المتقدمين والمتاخرين على نفيه اي على نفي كون استعمال المذكورات في الخصوص
مجازا اما في المبهمات على راي المتاخرين فظاهر واما على راي غيرهم فلما سنشير اليه بقوله فانما اي استعمال المطلق
في فرد منه حقيقة كما ذكرناه اول البحث ومن المجاورة كونهما اي الحقيقي والمجازي عرضين في محل واحد
كالحيوة للعلم اي المستعمل في العلم لهذه العلاقة او كونهما عرضين في محلين متشابهين ككلام السلطان
المستعمل لكلام وزيره فان محل الكلامين وان لم يكونا متحدين لكنهما متشابهان في نفاذ الحكم وغيره
او كونهما جسمين فيهما اي في محلين متشابهين كالراوية وهي في الاصل اسم للبعير الذي يحمل المزادة
للمزادة اي المزود الذي يكون فيه الزاد اي الطعام للسفر كذا ذكره المحقق التفتازاني
والمزادة ظرف الماء يستقى على الدابة التي تسمى راوية قال ابو عبيد لا تكون المزادة الا من جلدين تقام
بجلد ثالث بينهما لتتسع وجمعها المزاد والمزايد واما الظرف الذي يكون فيه الزاد فهو المزود وجمعه
المزاود وكونهما اي الحقيقي والمجازي متلازمين ذهنا بالاطلاع كالسبب للمسبب كرعينا الغيث
اي النبات الذي سببه الغيث وعكسه اي اطلاق اسم المسبب على السبب وشرطه اي شرط هذا عند الحنفية الاختصاص
اي اختصاص المسبب بالسبب كاطلاق الموت على المرض المهلك والنبت على الغيث والاختصاص

ومنه في الاصل ما تعلق الشيء بغيره واما عمومها لعموم تعلق الخصم بخصمه والمحب بمحبوبه صح

بحسب الاغلب فلا يرد ان الموت قد يقع بدون المرض والنبت قد ينبت بدون الغيث والملزوم
على اللازم كنطقت الحال اي دلت فان النطق ملزوم للدلالة وقلبه كشد الازار لاعتزال النساء كقوله
قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار او متلازمين خارجا كالغائط
على الفضلات لان الغائط وهو المكان المنخفض مما يقصد عادة لازالتها وهو اي اطلاق الغائط عليها
المحل اي اطلاق المحل على الحال وقلبه اي اطلاق الحال على المحل كقوله واما الذين ابيضت وجوههم
ففي رحمة الله اي الجنة التي تحل فيها الرحمة وادرج في التجاور في الذهن احد المتقابلين على الآخر فان بينهما
مجاورة في الخيال حتى ان الذهن ينتقل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض ومنع الادراج المذكور
بامتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما تقابل التضايف ومجاورة في الوجود ذهنا وخارجا
وانما هو اي اطلاق احد المتقابلين على الآخر من قبيل الاستعارة بتنزيل التضاد منزلة التناسب لتمليح
اي اتيان بما فيه ملاحة وظرافة او تهكم اي تحقير واستهزاء او تفاؤل كالشجاع على الجبان فانه ان كان الغرض
منه مجرد الملاحة لا التحقير فتمليح والا فتهكم والبصير على الاعمى وهو صالح للكل والفرق بينها بحسب المقام
او متلازمين لفظا يعني انه اذا ذكر الموضوع له معبرا عنه باسمه ذكر المعنى المجازي معبرا عنه باسم الموضوع
له غالبا على سبيل المشاكلة فيكون بين اللفظين تلازم والتغاير بينهما اعتبار ما بحسب المستعمل فيه كقوله
تعالى وجزاء سيئة سيئة اطلق السيئة على الجزاء مع انه حسن لوقوعه في صحبتها وقد يقال انما سمي
جزاؤها سيئة لانه يسوء من نزل به فعلى هذا ليس مما نحن فيه وما ذكر من كون الزيادة والنقصان
من العلاقة منه حف لما مر انه حقيقة والمجاز اي اطلاق لفظ المجاز في تعلقهما اي الزيادة والنقصان
مجاز لعدم استعماله في غير ما وضع له والعلاقة المشابهة في التعدي من اصله الى غير اصله وكحصرها اي العلاقة
في الاقسام المذكورة بينهما صورة او معنى لان لكل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما والعلاقة
اتصال وهو اما بين الصورتين او المعنيين زاد في الاقسام في الصور اي قال بعد قوله تعالى
لانه فليس من الاكثار بشرط في الاتصال فانه قد يقع بهذا لزوم اطلاق بعض الاعضاء على بعض فان
الاتصال بينهما ... باعتبار الصورة الاجتماعية حتى يقال للمجموع شخص واحد
ولم يحصوا علاقة التغليب قال المحقق التفتازاني واما ان مجازية التغليب والعلاقة فيه وانه من
اي انواعه فلم ار احدا حام حوله ولعلها اي العلاقة في العمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما المشابهة في السيرة
فيما يتعلق بخلافة النبوة وخصوص المغلب اي تعيين كون المغلب اسم عمر مع ان العلاقة المذكورة لا تعين
احد الاسمين بخصوصه للتغليب والعلاقة فيه وانه في اي انواعها للخفة فان لفظ عمر اخف من لفظ
ابي بكر بعكس التشبيه فان شان التشبيه ان يعبر باسم ما هو اعلى في وجه الشبه عما هو ادنى فيه والعلاقة
في القمرين الاجتماع والخصوص اي وخصوص المغلب هو تخصيص لفظ القمر وان كان لفظ الشمس
اخف للتذكير فان القمر مذكر والشمس مؤنث منكوس اي معكوس بالنظر الى التشبيه فان الشمس هي المنبع
وفي الخافقين فلا تغليب فيه بناء على انه اي الخافق موضوع للضدين وقد تعقب كونه لهما قال
ابن السكيت الخافقان افق المشرق والمغرب لان الليل والنهار يخفقان فيهما اي يضطربان وهو معنى
ما قيل ... المحيطان بجانبي الارض جميعا وقال الاصمعي هما طرفا السماء والارض
او اما من جعل الخافق حقيقة في المغرب من خفقت النجوم اذا غابت او في المشرق لانه تخفق
منه الكواكب اي تطلع فقد غلب احدهما على الآخر تنبيه يقال اي يطلق الحقيقة والمجاز على غير المفرد بالاشتراك

١٢٥

الوضعي فعلى الاسناد اي فيقال عليه عند قوم كصاحب التلخيص وعلى الكلام على اصطلاح الاكثر منهم
الشيخ عبد القاهر والسكاكي وهو اي اطلاقهما على الكلام اقرب من اطلاقهما على الاسناد ويأتي وجهه
فالحقيقة الجملة التي اسند فيها الفعل او معناه من المصدر واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل
والظرف الى ما اي شيء هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشيء كالفاعل فيما بني له والمفعول فيما بني له
ومعنى كونه له ان يكون معناه قائما به ووصفا له وحقه ان يسند اليه سواء كان باختياره كضرب او لا كمات
عند المتكلم متعلق بله اي في اعتقاده وزاد على هذا قيد في الظاهر ليدخل فيه ما يفهم من ظاهر كلامه ان
اعتقاده انه له وليس في نفس الامر اعتقاده كذلك كما دخل بقوله عند المتكلم ما ليس له في نفس الامر لكنه له عند
المتكلم وعند المصنف لا حاجة الى زيادة هذا القيد ولذا قال ولا حاجة الى في الظاهر لان المراد على الجمهور
حقيقة في نفسها يعني المذكور في التعريف بدون قيد في الظاهر كاف في تصوير ماهية الحقيقة من حيث هي
وانما الحاجة الى القيد المذكور في الحكم بان الاسناد الذي دل عليه كلام المتكلم هل هو معتقد المتكلم
حتى يتحقق هناك فرد من الحقيقة واليه اشار بقوله ثم الحكم بوجودها اي الحقيقة بدليله اي الوجود
شيء او غير ذلك اي غير الحقيقة في نفسها ويلزم من هذا انه اذا ظهر لنا من ظاهر حال المتكلم
ان الفعل لهذا الفاعل في اعتقاده وليس كذلك في نفس الامر لم يتحقق هناك فرد الحقيقة في نفس الامر
وان كان في ظننا انه تحقق ويلتزمه المصنف لكنه ليس بشيء وهو ان يؤيد الشان مع ان ظاهر كلام الشيخ عبد القاهر
والسكاكي انه حقيقة لا بد منه في التعريف وذهب صاحب التلخيص الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز
والمجاز الجملة التي اسند فيها الفعل او معناه الى غيره اي غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة الملابسة
بين الفعل او معناه وبين غير ما هو له يعني ينزل غير ما هو له في موضع ما هو له لكونهما مشتركين في معنى
هو الملابسة يعني كما ان الفعل او معناه ملابس لما هو له كذلك ملابس لذلك الغير او الاسناد كذلك معطوف
على قوله الجملة الخ اي الحقيقة اما يفسر بالجملة المذكورة واما تفسر باسناد الفعل او معناه الى ما هو له
عند المتكلم وعلى هذا القياس تعريف المجاز والاحسن فيهما اي في تعريف الحقيقة والمجاز ان يقال مركب نسب
فيه امر الى ما هو له عند المتكلم او الى غير ما هو له عنده لمشابهة الملابسة ليدخل المركب الاضافي نحو
انبات الربيع فانه لا يدخل في تعريفهم لعدم الاسناد فيه ومن شقاق بينهما ومكر الليل والنهار وذلك
لشمول النسبة التامة وغيرها ثم خلاف الاسناد وانما قال الاحسن لجواز حمل الاسناد على المعنى الاعم
وان كان خلاف الظاهر وايضا لا مشاحة في الاصطلاح وزاد السكاكي في تعريف المجاز قوله بضرب
من التاويل لئلا ينتقض بما اذا قصد المتكلم صدور الكذب عنه فيسند الى غير ما هو له عنده
من غير ملاحظة الملابسة المذكورة فانه ليس بمجاز والمصنف اخرجه بقوله لمشابهة الملابسة
والحق انه غير داخل في الحقيقة ايضا فيتحقق واسطة بينهما ويسميان اي هذه الحقيقة وهذا المجاز
عقليين لان الحاكم بانه ثابت في محله او مجاوز عنه انما هو العقل لا الوضع كما في اللغويين
وجه الاقربية اي اقربية اطلاق الحقيقة والمجاز على الكلام من اطلاقهما على الاسناد استواء
اي الوصف بهما للفظ يعني قد استقر في الاذهان انهما من اوصاف اللفظ والمركب باعتبار
هيئته النوعية موضوع للتركيبي اي للمعنى التركيبي وضعا نوعيا لان الموضوع والموضوع له
ملحوظان في هذا الوضع بعنوان كلي يدرك افراده يعني ان المركب المذكور كلي وكل مركب خاص فرد من
افراده وكذلك المعنى التركيبي والمقصود وضع كل مركب خاص بازاء معنى تركيبي خاص وتفصيل

من الاوضاع غير ممكن فجعلوا الة ملاحظة الخصوصيات عنوان المركب الكلي والة ملاحظة المعاني
التركيبية عنوانا اخر مثلا توضعوا افراد ذلك لا فراد هذا دفعة واحدة فصار هذا على المعنى
التركيبي بنفسه بلا قرينة وفي نسخ الشارح تدل افراده بلا قرينة من الدلالة وهو الاوفق بما سبق
فالجار متعلق بالدلالة فهي اي تلك المركبات المستعملة فيما وضعت لها بلا قرينة حقايق فان استعمل
المركب فيها اي في معنى غير ما وضع له حال كونه متلبسا بها اي بالقرينة فمجاز اي فذلك المركب مجاز
ويسمى الاولان اي الحقيقة والمجاز في المفرد لغويين لعمها اللغة في العرف بان يراد بها معنى عام يتحقق
في عرف ارباب العربية وغيرهم او المعنى ان التعميم انما هو في العرف وتوصف النسبة بهما اي بالحقيقة
والمجاز فيقال نسبة حقيقة ونسبة مجازية وتنسب النسبة اليهما فيقال نسبة حقيقة ونسبة مجازية لنسبتها
اي لاجل نسبة النسبة الى الحقيقة والمجاز لا يظهر وجه وضع الظاهر موضع المضمر الا ان يقال ان المراد
بهما ههنا غير ما اريد بهما اولا اي الثابت في محله والمجاز عنه فيكون نسبة النسبة اليهما من قبيل اللفظ
الى العام واستبعاده قال الشارح اي المجاز العقلي والاولى اي وصف النسبة بهما باتحاد جهة الاسناد
كما ذكره ابن الحاجب من انه ليس للاسناد جهتان جهة الحقيقة وجهة المجاز كالاسد والمجاز لا يتحقق الا عند
اختلاف الجهتين وفي الشرح العضدي فان قلت فقد قال عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي
بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور هو الله قلنا هذا بعيد لان جهة الاسناد
فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرتني رؤيتك ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة
لا تختلف باختلاف المسند اليه عند الاستعمال غيرها وقال المحقق التفتازاني في حاشيته عليه في منع كون احتمال
الصور من قبيل المجاز الا باعتبار المفردات في هذا نحو مثل شابت لمة الليل لان اللمة مجاز عن
سواد اخر الليل والشيب البياض فيه بخلاف قامت الحرب على ساق فانه تمثيل لحال الحرب بحال
من يقوم على ساقه لا يقعد ولا مجاز في شيء من مفرداته وبالجملة المركبات موضوعة بازاء معانيها
التركيبية وضعا نوعيا بحيث تدل عليها بلا قرينة فان استعملت فيها فحقائق والا فمجازات وهذا غير
الاسناد المجازي الذي يقول به عبد القاهر ومن تبعه من المحققين فانه ليس في شيء من استعمال اللفظ
في غير ما وضع له بل معناه ان الفعل بحكم العقل اذا اسند الى ما هو له في اسناده الى غيره ما هو له مجاز عقلي
واتحاد جهة الاسناد بحسب الوضع واللغة لا ينافي ذلك وانما ينافيه اتحاد جهته بحسب العقل وليس كذلك
فان اسناد الفعل الى ما هو متصف به محلا له في المبني للفاعل ومتعلقا له في المبني للمفعول هو ما يقتضيه
العقل ويفيده والى غيره ذلك مما يأباه الا بتأويل فلذا قال الشارح المحقق والذي يزيل الوهم
بالكلية ان جعل الفعل مجازا وضعيا مما يصح عند العقل اسناده الى الفاعل المذكور وهو التسبب
العادي فيكون انبت مجازا عن تسبب الانبات وصام عن تسبب الصوم الى غير ذلك وهذا مشكل
فيما اسند الى المصدر مثل جد جده وبالجملة كلام المص في هذا المقام يدل على قصر باعه في علم البيان
انتهى واليه اشار بقوله بعد الامنع اتحاده اي الاسناد بحسب الوضع اللغوي انقسامه اي الاسناد
عقلا الى ما هو للمسند اليه فيكون حقيقة والى ما ليس له اي للمسند اليه فيكون مجازا ثم لا امنع وصف الاصطلاح
كذلك بان يسمى الاسناد الى ما هو له حقيقة والى غير ما هو له مجازا والطرفان اي المسند اليه والمسند او المضاف
والمضاف اليه في المجاز العقلي حقيقتان كاشاب الصغير النبت اي وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي
فان كلا من الاشابة والافناء مستعمل في حقيقته او مجازان كاحياني اكتحالي بطلعتك فان المراد

بالاحياء السرور وبالاكتحال الرؤية او احدهما كاحيى الربيع الارض فان المراد بالاحياء المعنى المجازي
وهو تهييج القوى النامية فيها واحداث نضارتها بالنباتات كما ان الحيوة صفة تقتضي الحس والحركة
وبالربيع حقيقته وكسى البحر الفياض الكعبة يعني الشخص الجواد وكسى مستعمل في حقيقته وقد يرد المجاز العقلي
الى التجوز بالمسند حال كونه مستعملا فيما يصح نسبته الى المسند اليه بقرينة صارفة عن كونه مسندا الى
ما هو له وقرينة معينة لما استعمل فيه مما يصح اسناده الى الفاعل المذكور لكونه وصفا له او متعلقا به في
نفس الامر والراد هو ابن الحاجب والى كون المسند اليه استعارة بالكناية معطوف على قوله الى التجوز
والتقدير وهي كرد السكاكي حيث رد المجاز العقلي الى كونه استعارة بالكناية على ما هو مصطلح السكاكي واليه
اشار بقوله كالسكاكي اي كرد السكاكي وليس الرد الى كونه استعارة بالكناية على اصطلاحه مغنيا
عن المراد شيئا فيما هو بصدده من رد الاسناد المجازي الى الحقيقي لانها اي الاستعارة
بالكناية على رايه ارادة المشبه به بلفظ المشبه فيه مسامحة والمراد لفظ المشبه المراد به المشبه به
بادعائه اي بادعاء كون المشبه من افراده اي المشبه به فيدعي ان اسم المنية في انشبت المنية اسم
للسبع مرادف له بتاويل وهو ان المنية يدعى دخولها في جنس السباع مبالغة في التشبيه فالمراد بالمنية
السبع بادعاء سبعيتها فلم يخرج الاسناد المذكور عن كون الاسناد الى غير من هو له عند
المتكلم الى كونه الى من هو له فان نسبة انشاب الاظفار الى المنية لا تصير نسبة الى من هو له بمجرد
ان يدعى لها السبعية لان السبع الادعائي ليس بسبع حقيقي ولا تصير نسبة الى ما هو له الا بكون المنية
سبعا حقيقيا وذلك محال وقد يعتبر المجاز العقلي في الهيئة التركيبية الدالة على التلبس الفاعلي
ولا مجاز في المفردات كما ان الشيخ عبد القاهر والعلامة المحقق التفتازاني ان يكون قولنا لا احد اعتبار المجاز
العقلي مما ذكرنا انما كان في النسبة والمركب وههنا انما هو في الهيئة العارضة على المركب الدال على النسبة
العامة بين الفعل وما قام به من حيث اسند فيه الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه الدال على هيئة
منتزعة من امور من تلك الهيئة لهيئة اخرى منتزعة من امور اخر كما اذا اشبهت هيئة تردد المفتي
في حكم لهيئة تردد من قام ليذهب وقلت اراك ايها المفتي تقدم رجلا وتؤخر اخرى ليس
في شيء من هذه المفردات تجوز وانما وقع التجوز في مجموع المركب الدال على الصورة الاولى حقيقة
باستعارته للصورة الثانية مبالغة في كمال مشابهة المستعار له بالمستعار منه حتى كانه دخل
تحت جنسه فسمي باسمه فان قلت هذا يدل على ان التجوز انما هو في اللفظ المركب والكلام في اعتبار
المجاز في الهيئة التركيبية الدالة على التلبس الفاعلي بان يستعار للتلبس بغير الفاعلي قلت ما ذكرنا
انما هو تفسير للاستعارة التمثيلية على ما ذكره القوم والمص اراد ادخال المجاز في الهيئة التركيبية
تحتها اذ الدال في المركب المذكور حقيقة انما هو الهيئة العارضة على مجموع مفرداته والتلبس الفاعلي
هيئة منتزعة من امور وكذا التلبس بغير الفاعلي فيصدق عليه استعارة الدال على هيئة لاخرى فانهم
لم يقولوه اي علماء البيان باعتبار المجاز العقلي في الهيئة المذكورة هنا اي في محل النزاع
الذي ذكر فيه هذه الوجوه من كون انبت الربيع او المعنى لم يقل علماء الاصول بهذا الاعتبار في هذا
المبحث وليس هذا الاعتبار ببعيد كما اشار اليه المحقق التفتازاني فانما هي اي هذه الارادات
المجازية اعتبارات وتصرفات عقلية للمتكلم فقد يصح الكل في مادة واحدة وقد لا يصح الكل في مادة واحدة
بل يصح البعض دون البعض فلا حجر في اعتبارها عند وجود ما يصحح ذلك ثم اعترض صاحب الكشاف النحرير

فی قوله تعالی ختم الله علی قلوبهم من اربعة اوجه مسئلة لا اختلاف ان الاسماء المستعملة لاهل الشرع
من كو الصلوة والزكوة فی غیر معانیها اللغویة حقایق شرعیة بما دریها ما علم لها من معانیها الشرعیة بلا قرینة
سوآء كان ذلك لمناسبة بین الشرعی واللغوی فیكون منقولا اولا فیكون موضوعا مبتدا
بل الخلاف فی انها ای الاسماء المستعملة لاهل الشرع فی معانیها حقیقة عرفیة للفقهاء لسبب وضعهم
ایاها لتلك المعانی فی تخاطبهم تدل علیها بلا قرینة واما الشارع فانما استعملها فیها مجازا عن
معانیها اللغویة بمعونة القرآن فلا یحمل علیها الا بقرینة او حقیقة شرعیة بوضع الشارع حتی تدل فی كلامه
علی تلك المعانی بلا قرینة فالجمهور ای قال جمهور الاصولیین الواقع هو الثانی وهو انها حقیقة شرعیة
بوضع الشارع فعلیه ای علی المعنی الشرعی یحمل كلام ای الشارع اذا وقعت مجردة عن القراین
وقال القاضی ابو بكر الواقع هو الاول ای انها حقیقة عرفیة للفقهاء لا للشارع فعلی اللغویة یحمل كلام الشارع
اذا لم یكن صارف عنه والیه اشار بقوله الا بقرینة صارفة عن اللغوی الی الشرعی قال الشارع فان قلت
كیف یسوغ الحمل علی المعنی اللغوی الحقیقی علی كونها مجازات قلنا معناه انها مجازات عند وجود
القراین ویحمل علی اللغوی عند عدمها انتهی قلت بیان المتن مغن عن هذا الاطناب وقیل اراده انها
كانت تستعمل فی الدعاء ثم شرط فیه الافعال الركوع والسجود وغیرهما فیكون خارجة عن الصلوة شرطا
ولا یكون بعده وفیه ای فیما ذهب الیه القاضی نظر لان كونها ای الصلوة مثلا موضوعة للافعال المعلومة
شرعا فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یقبل التشكیك او اشهر معطوف علی قوله لا یقبل فیه خبر ان
یعنی ان احد الامرین متحقق بلا شبهة اما العلم بكونها للصلوة بوضع الشارع واما بكونها مجازا فی
الافعال اشهر من الحقیقة فی زمنه صلی الله علیه وسلم وهم ای القاضی والجمهور یقدمونه ای المجاز الاشهر
من الحقیقة علی الحقیقة فكیف یحمل علی اللغوی فی كلام الشارع عند عدم القرینة فان قیل قایله البیضاوی یجوز
انها مجازات لغویة اشتهرت بعده فی لفظ الشارع لا موضوعات مبتداة لیس فیه الا انه قول لهو مذهب القاضی
نعنه كما ذكره المحقق التفتازانی اذ لا شك فی حصول الاشتهار بعد كون الشارع وقول فخر الاسلام
والقاضی ابی زید وشمس الائمة السرخسی بانها ای الصلوة اسم للدعاء سمی بها عبادة معلومة مجازا لما انها
ای الصلوة شرعت للذكر ای لذكر الله تعالی بنعوت جلاله وصفات كماله قال تعالی اقم الصلوة لذكری
ای لتذكرنی فیها لاشتمالها علی الاذكار الواردة فی اركانها فسمیت العبادة المعلومة بها
مجازا من اطلاق اسم الجزء علی الكل یرید به كونها مجازا لغویا هجرت حقایقها ای معانیها
الحقیقة لغة فلیس مذهبا آخر كالبدیع ای كما یدل علیه كلام صاحب البدیع لنا علی انها حقیقة
شرعیة بوضع الشارع القطع بفهم الصحابة قبل حدوث الاصطلاحات فی زمنه صلی الله علیه وسلم
ظرف لفهم الصحابة ومفعوله ذلك ای المعنی الشرعی له وهو ای فهمهم ذلك فرعه ای فرع الوضع لها
ثم لا بد اولا ای فی اول خطاب الشارع لمن هو عالم بالوضع اللغوی دون الشرعی من نصب قرینة النقل
عن المعنی اللغوی الی الشرعی دفعا للتبادر اللغوی فدار التوجیه فی محل الاشتباه علی انها
اذا لزم تقدیر قرینة غیر اللغوی علی تقدیر النقل وتقدیر قرینة المجاز علی تقدیر عدم النقل فلا بد
من وجود القرینة علی الوجهین فهل الاولی فی هذه القرینة تقدیرها واعتبارها قرینة تعریف
النقل وتبیینه او تقدیرها قرینة تعریف المجاز وتعیینه والاوجه الاول ای تقدیرها قرینة النقل
عن اللغوی الی الشرعی كما هو قول الجمهور اذ علم استمراره ای الشارع علی قصده ای الشرعی من اللفظ ابدا

الادلـ

الا بدلیل وقرینة صارفة عن الشرعی الی غیره واستمرار القصد المذكور امارة تنبیه اراده الاول
وهو معنی النقل والاستدلال للمختار كما فی المختصر والبدیع بالقطع بانها ای الصلوة فی الشرع موضوعة
للركعات وهو ای القطع بانها لها فی الشرع هو الحقیقة ای دلیل الحقیقة الشرعیة لا یفید المطلوب
لجواز كونها فی الاصل مجازا فیها ثم طرقه ای القطع بذلك بالشهرة ای بشهرة التجوز بها للشرعی فان
المجاز اذا شاع یصیر المعنی المجازی بحیث یفهم بلا قرینة فیصیر حقیقة او بوضع اهل الشرع وهم الفقهاء ایاها لها
قالوا ای القاضی وموافقوه اذا امكن عدم النقل تعین وامكن عدم النقل هنا باعتبارها ای الصلوة
مثلا باقیة فی اللغویة والزیادات التی جاءت من قبل الشرع علی اللغویة شروط لاعتبارها شرعا
وهذا الدلیل ینطبق علی ما حررناه عنه ای القاضی من انه اشهر من الحقیقة اللغویة یخرج باطلاعه
ای القاضی قایل بانها مستعملة فی حقایقها اللغویة وبعدم النظر فیه وذكر الابهری ان للقاضی قولین
احدهما ما حررناه المصنف والآخر هذا وعن الامام انه قال واما القاضی فاستمر علی لجاج ظاهر فقال الصلوة
الدعاء والمسمی بها فی الشرع هو الدعاء لكن انما یعتبر عند وقوع افعال واحوال وطرد ذلك فی
الالفاظ التی فیها الكلام واجیب باستلزامه ای هذا القول عدم السقوط للصلوة المفروضة
عن المكلف بلا دعاء لا فتراضه ای الدعاء بالذات وباستلزامه السقوط لها عن الذمة بفعل الشرط ای
بمجرد ان یفعل الشرط من غیر فعل الركن مطردا ای دائما فی حق الاخرس المنفرد لصحة صلوته مع انتفاء
المشروط الذی هو الدعاء وانما قید بالمنفرد لانه اذا كان له امام دعا له ومنع السبكی انتفاءه لان
الدعاء هو الطلب القایم بالنفس وهو موجود من الاخرس وفیه نظر اذ مجرد الطلب اذا قام بشخص
ولم یصدر منه ما یدل علیه لا یقال انه دعاء ثم لا یتأتی هذا التوجیه فی بعضها ای فی بعض الاسماء
الشرعیة كالزكوة فانها لغة النماء والزیادة وشرعا تملیك قدر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص
ولا یمكن ان یحمل الزكوة علی النماء ویجعل المذكور شرعا كما لا یخفی قالوا ایضا لو نقلها ای الشارع الاسماء
عن المعانی اللغویة الی الشرعیة فهمها ای المعانی المنقولة لهم ای الصحابة لانهم كلفوا بها والفهم
شرط التكلیف ولو وقع التفهیم نقل الینا لانا مكلفون بها ایضا ولزم تواتره ای النقل عادة لتوفر
الدواعی علیه ولم یوجد والا لما وقع الخلاف فی النقل والجواب القطع بفهمهم ای الصحابة المعانی الشرعیة
من الاسماء المذكورة كما ذكرنا وفهمنا ای والقطع بفهمنا تلك المعانی ایضا منها وبعد حصول المقصود
وهو الفهم لا یلزم تعیین طریقه ای طریق المقتضی للتفهیم قصدا بالعبارة ونحوها ولو الزمناه ای تعیین
طریقه جاز ان یكون ذلك التفهیم بالتردید ای بطریق التكرار بالقراین عند سماع تلك الاسماء كالاطفال
یتعلمون اللغات من غیر تصریح لهم بوضع اللفظ لمسماه بل اذا ردد اللفظ وكرر یفهمون معناه
بالتجربة ویحفظونه او ان یكون الصلة ای اصل التفهیم باخباره ای الشارع ثم استغنی عن اخبارهم
ای اخبار الصحابة من یلیهم ممن یلقی منهم انه ای الشارع اخبرهم ای الصحابة فقوله ثم استغنی علی صیغة
المجهول وقوله عن اخبارهم قایم مقام فاعله وقوله من یلیهم مفعول اول له والاخبار هم وقوله انه اخبرهم
مفعوله الثانی یعنی لا یلزم علی الصحابة ان یخبروا من یلیهم انه اخبرنا الشارع بوضع الاسماء المذكورة لمعانیها
الشرعیة وذلك لان من یلیهم فهموا من استعمالاتهم وضعها كما یفهم الاطفال من غیر ان تعال لهم
هذا موضوع لهذا او باخبارهم بالوضع من غیر ان یقولوا اخبرنا الشارع به ویمكن ان یناقش فیه
بان شان الصحابة یقتضی ان لا یسكتوا عن اخبار الشارع ایاهم فی مثله وفی قوله الحكمة والقصد

اشارة الى دفعه يعني ان المعتبر معرفة الوضع سواء حصلت بالاخبار او بالقرائن كما للاطفال
قالوا اي القاضي ومن تبعه ثانيا لو نقلت الاسماء عن معانيها اللغوية الى الشرعية كانت الاسماء
المنقولة اليها غير عربية لانهم اي العرب لم يضعوها على ذلك التقدير بل الشارع ويلزم ان لا يكون
القرآن عربيا لاشتماله على غير العربي فان المركب من العربي وغيره ليس بعربي وقد قال تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا اجيب بانها اي الاسماء المنقولة عربية اذ وضع الشارع لها يجعلها ويصيرها
مجازات لغوية اذا كان التخاطب بلغة العرب فان العلاقة بين المعنى اللغوي والشرعي موجودة
لان النقل يقتضيها ويكفي في العربية كون اللفظ منها اي من الالفاظ الموضوعة للعرب في كون
الاستعمال على شرطها اي على شرط العربية بان يكون المستعمل فيه اما عين الموضوع له او ما بينه
وبين الموضوع له نوع من العلاقات المعتبرة مع وجود القرينة الصارفة والمعينة ولو سلم انه لا
يكفي ذلك في كونها عربية لم يخل كونها عربية بعربيته اي القرآن اما لكون الضمير في قوله انا انزلناه له
اي للقرآن وهو اي القرآن مما يصدق الاسم اي اسمه على بعضه اي بعض اجزائه كما يصدق على كله
كالعسل فانه يصدق على القليل منه والكثير حتى لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ جزءا منه حنث
فيجوز ان يراد بالضمير بعض القرآن لا ريب في عربيته بخلاف نحو المائة والرغيف مما لا يشارك الجزء
الكل في الحقيقة والاسم فلا يطلق المائة والرغيف على بعض منهما او لكون الضمير للسورة باعتبار
المنزل او المذكور وهذا انما يتم اذا لم يكن في تلك السورة اسم شرعي واعلم ان المعتزلة سموا
قسما من الحقائق الشرعية حقيقة دينية وهو ما دل على الصفات المعتبرة في الدين في عدمه اي عدم الدين
اتفاقا اي اعتبارا اتفق عليه المذاهب كالايمان والكفر والمؤمن والكافر بخلاف الافعال اي ما هي من فروع
الدين مما يتعلق بالجوارح فان في اعتبارها في الدين خلافا كالصلوة والمصلي ولا مشاحة
في الاصطلاح ووجه المناسبة في التسمية ما ذكر دليله ان الايمان على قولهم الدين لانه اي الدين اسم
لمجموع التصديق الخاص بكل ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به من عند الله ضرورة مع المامورات
والمنهيات لقوله تعالى وذلك دين القيمة بعد ذكر الاعمال اي قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة بعد قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين فذلك اشارة الى المذكور من العبادات
اجمالا وتفصيلا فان ليعبدوا في تاويل المصدر المضاف بتقدير ان المصدرية بعد لام كي
والمصدر المضاف الى المعرفة يفيد العموم ويقيموا الصلوة وما بعده من عطف الخاص على العام
لزيادة الاهتمام فيكون جميع العبادات الواجبة دين الملة المستقيمة وكان موجب هذا ان لا يكون
الدين الا الاعمال مع ان الاجماع على اعتبار الايمان في حقيقة الدين واليه اشار بقوله
والاتفاق على اعتبار التصديق في مسماه اي الدين بخلاف الافعال فناسب تمييز الاسم الموضوع
اي المنقول الى شرعا بالدينية وهذه المناسبة على رأيهم اي المعتزلة في اعتبار الاعمال جزء مفهوم
اي الايمان وعلى رأي الخوارج المناسبة في هذه التسمية اظهر منها على رأي المعتزلة لجعل المعتزلة مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وجعل الخوارج مرتكبها كافرا فكلما زاد اعتبار العمل في الايمان
زاد احتياجه الى التمييز ولا يلزم من نفي ذلك اي كون الاعمال جزء مفهوم الايمان كما هو قول اصحابنا
نفيها اي الحقيقة الدينية لانه لا ينفي ما يصلح مناسبة لوضع الاصطلاح اذ يكفي في وجه التسمية
انها اي الدينية اسم لاصل الدين واساسه اعني التصديق فظهر ان الكلام في ذلك اي نفي

كون

كون الاعمال في الايمان مع انه اي الكلام في ذلك يخرج البحث من فن الاصول الى فن آخر اي علم الكلام
والتوقف عليه اي على ذلك مطلوب اصولي بل اصطلاحي وان الكلام في ذلك كلام في غرض بعيد وهو
اثبات مناسبة لتسمية اصطلاحية لا يفيد نفيها ما نفى المحقق [illegible] قال الشارح وفي هذا تعريض بابن الحاجب
قلت لو كان للتعريض بترك التعرض لكان اولى تتمة كما يقدم المعنى الشرعي في لسانه اي في خطاب
الشرع على ما سلف اي اللغوي كذا العرفي في لسانهم اي اهل العرف فههنا كان اولى ما تقدم على
اللغوي فلو حلف لا يأكل بيضا المحمول عليه ذا القشر في المبسوط فهو على بيض الطير من الدجاج والاوز كان م
وغيرهما ولا يدخل فيه بيض السمك الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد به بيض كل شيء فان بيض
الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة فدخل النعام اي بيضه بتفريع
على كون البيض محمولا على ذي القشر وذاك متفرع على تقديم العرفي فعلم ان المراد دخوله فيما اذا
كان عرف الخطاب الحالف بحسب معتادهم في الاطلاق ما يعم بيض النعام واما اذا كان العرف
ما هو اخص من ذلك فلا يدخل فيه ونحو ذلك مع التعارف ولا شك انه مما يختلف فيختلف الجواب
باختلافه او لا يأكل طبيخا فما طبخ من اللحم في الماء او مرقه اذا كان المتعارف بينهم ما ذكر بحيث
لا يفهم في اطلاقهم غيره بخلاف ما اذا كان المتعارف ما هو اعم من ذلك فانه يحنث على ذلك التقدير
باكل كل ما يؤكل عادة من الطبائخ سواء كان من اللحم او غيره او لا يأكل رأسا فما يكبس في التنانير في
عرف الحالف ويباع مشويا من الرؤس بقرا وغنما عند ابي حنيفة آخرا لانها المتعارفة في زمنه آخرا
لا غير وابلا ايضا عنده اولا اذ كان متعارفا لاهل الكوفة ثم تركوه ولو تعورف الغنم فقط تعين
محملا لاطلاق الرأس باعتبار ذلك العرف فالخلاف خلاف زمان وبرهان او لا يأكل شواء اخص اللحم
فلا يحنث بالمشوي من البيض والباذنجان وغيرهما لان التعارف مختص به وقول فخر الاسلام في توجيه
ترك الحقيقة بالعرف لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة
يحمل على ذلك المعهود قوله يحمل الخ خبر المبتدأ اي لما بين ان اطلاق اللفظ في الايمان يحمل على ما هو المتعارف
في زمن الحالف لا على ما يقتضيه اصل وضعه افاد ان فخر الاسلام اراد بما ذكر هذا المعنى فهو
مجاز لغوي مهجور الحقيقة فصار حقيقة عرفية ولا يخفى ان مجازيته ما ذكر باعتبار ارادة بعض افراد
الحقيقة خاصة بموجب العرف مسئلة لا شك ان الموضوع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا
لانتفاء جنسهما اي جنس تعريفي الحقيقة والمجاز وهو المستعمل ولا شك ايضا في عدم استلزام الحقيقة
مجازا لجواز ان لا يستعمل اللفظ في غير ما وضع له واختلف في قلبه اي استلزام المجاز الحقيقة
والاصح نفيه اي نفي استلزامه اياها لتجويز التجوز به اي باللفظ فيما يناسبه بعد الوضع قبل الاستعمال
فيما وضع له لكنهم استدلوا بوقوعه اي المجاز ولا حقيقة بنحو شابت لمة الليل اذ اظهر انه باعتبار
الصبح فان هذا مجاز لا حقيقة له ودفع هذا الاستدلال بانه مشترك الالزام يعني ان الاستدلال
مبني على ما وضع له في نحو المثال المذكور مما لا يمكن تحققه فلا استعمل فيه لان الاستعمال فرع تحقق
المستعمل فيه وبهذا الدليل يمكن نفي الوضع لان ما لا تحقق له لا يصلح لان يوضع له لان الوضع
لمصلحة الاستعمال فلا يمكن اثبات مجاز بدون الحقيقة بهذا الدليل واليه اشار بقوله لاستلزامه
اي المجاز وضعا اذ الاستعمال في غير ما وضع له فرع تحقق الوضع وقد عرفت امتناع الاستعمال
لما ذكر فيستلزم امتناع الوضع ثم افاد ان نحو ما ذكر لا يصلح للاستدلال به في محل النزاع بقوله

والاصح نفيه اي نفي قلبه صح

والاتفاق على ان المركب لم يوضع وضعا شخصيا والكلام فيه اى في الوضع الشخصي وايضا ان عبر المجاز فيه اى في شابت لمة الليل في المفرد اى في شابت بان اريد بالشيب حدوث بياض الصبح في آخر سواد الليل وفي لمته بان اريد بها سواد آخر الليل وهو الغلس منعنا عدم حقيقة شابت ولمة لاستعمالها في المعنى الحقيقي لهما من بياض الشعر والشعر المجاوز عن شحمة الاذن في غير هذا التركيب او اعتبر المجاز فيه في نسبتهما اى النسبة الاسنادية للشيب الى اللمة والنسبة الاضافية للمة الى الليل فليس المجاز فيهما النزاع لانه مجاز عقلي والنزاع انما هو في المجاز في المفرد والمنع الثاني اى المجاز في النسبة بان يقال لا مجاز في النسبة لاتحاد جهة الاسناد كما سبق في تنبيه قول الحقيقة والمجاز على غير المفرد نعم واقع لما تقدم هناك او صحناه فليراجع وايضا وضع الرحمن لمن له رقة القلب ولم يطلق اطلاقا صحيحا الا عليه تعالى ذاته منزه عن الوصف بها فلزم ان يكون اطلاقه عليه تعالى مجازا بلا حقيقة بخلاف قولهم اى بني حنيفة في مسيلمة الكذاب رحمن اليمامة وقول شاعرهم وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فانه لم يطلق عليه اطلاقا صحيحا لمخالفة اللغة اذ اتفق اهلها ان لا يطلق على غير الله سبحانه او تعنتهم فيه لجاجهم في الكفر ولانهم لم يريدوا به اى بلفظ رحمن في اطلاقه على مسيلمة المعنى الحقيقي رقة القلب بل ارادوا ان يثبتوا له ما يختص بالاله بعد ما اثبتوا له ما يختص بالانبياء وهي النبوة وقد يجاب بانهم لم يستعملوا الرحمن الموصوف باللام وانما استعملوه موصوفا بالاضافة في رحمن اليمامة ومنكرا في لا زلت رحمانا ودعوانا في الموصوف باللام قالوا اى المؤمنون لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي الاستعمال فيما وضع له وليس هذا بشيء يعتد به لان التجوز باللفظ فائدة لا تستفاد من غير الوضع اى تحقق هذه الفائدة بمجرد الوضع ولا يتوقف على الاستعمال فيما وضع له فاذا كانت هذه الفائدة حاصلة بمجرد الوضع كفى بها فائدة للوضع والله اعلم مسئلة المجاز واقع في اللغة والقرآن والحديث خلافا للاسفرايني في الاول اى اللغة وحكى السبكي النفي لوقوعه مطلقا وعن الفارسي وحكى الاسنوي عنه وعن جماعة لانه قد يفضي الى الاخلال بغرض الوضع وهو فهم المعنى بخفاء وقوعه مفضيا الى الاخلال لا وقوعه في الجملة في بعض الصور لخفاء القرينة الدالة على المجازية وما يفضي الى الاخلال لا وقوع له فيما يعتد به الافادة والاستفادة وهو اى خلافه في وقوعه بعيد لا يشتبه وقوعه على بعض المعتبرين وذكر لفظ البعض الذي يعم من له ادنى تمييز مبالغة في المعنى لا يشتبه على من له ادنى تمييز ولا يصدر عنه فضلا عنه اى فضلا عن صدوره عن الاستاذ ابي اسحق ثم علل البعد بقوله لان القطع به اى بوقوع المجاز في اللغة اثبت منه ان يورد له مثال اى القطع الحاصل بوجوده بدون ايراد المثال له اثبت من القطع الحاصل بوجوده بسبب ايراد المثال او المعنى القطع به مجاوز عن ايراد المثال لكونه مغنيا عنه فان فعل التفضيل يلزم تجاوز المفضل عن المفضل عليه وذلك لكثرته وكمال ظهوره ولزمه اى لزم دليل النافي نفي وقوع الاجمال مطلقا في اللغة والكتاب والسنة للافضاء الى الاخلال بفهم المعنى المراد واللازم منتف وخلافا للظاهرية في المثاني اى القرآن قال الشارح وكذا في الثالث الا انهم غير متفقين على انكاره وقوعه فيهما وانما ذهب اليه ابو بكر بن داود والاصبهاني الظاهري في طائفة منهم لانه اى المجاز كذب لصدق نقيضه اذ يصح ان يقال لمن قال للبليد

انه حمار كذبت اذ البليد ليس بحمار فيصدقان اى النقيضان اذا وقع في القرآن اما صدق الكلام المشتمل على المجاز فلاستحالة الكذب في حقه تعالى واما صدق نقيضه فلصدق نفي مدلول اللفظ المستعمل مجازا بحسب نفس الامر قلنا جهة الصدق مختلفة لتعلق الاثبات بالمعنى المجازي وتعلق النفي بالمعنى الحقيقي فزيد حمار صادق من جهة المعنى المجازي وزيد ليس بحمار صادق من جهة المعنى الحقيقي ولا محذور فيه لما ذكر ان المجاز صادق اراد ان يحقق مناط صدقه فقال ويتحقق صدق المجاز بصدق التشبيه ونحوه من العلاقة فاذا صدق كون زيد شبيها بالاسد بان يكون شبيه به متحققا في نفس الامر بان يكون شجيعا صدق قولنا زيد اسد واذا كون زيد منعما عليك صدق قولك له على يد وصدقه اى وصدق كان مناط صدق المجاز صدق نسبه من جنباه وما له هو اى المجاز ابلغ من الحقيقة لما فيه من تحقق على ليس الحقيقة مثله وقولهم اى الظاهرية يلزم على تقدير وقوع المجاز في كلامه تعالى وصفه تعالى بالمتجوز لان من قام به فعل اشتق له منه اسم فاعل واللازم باطل لامتناع اطلاقه عليه تعالى اتفاقا قلنا ان اردتم لزومه لغة منعنا بطلان اللازم اذ لا مانع منه لغة او اردتم لزومه شرعا منعنا الملازمة لان كونه موصوفا بالكلام المشتمل على المجاز لا يقتضي صحة اطلاق المتجوز عليه شرعا لان صحة اطلاق الاسم عليه مشروط بان لا يكون موهما لما لا يليق به ولفظ المتجوز موهم انه يتسمح ويتوسع فيما لا ينبغي من الافعال والاقوال وهو نقص ومثاله الله نور السموات فان النور في الاصل كيفية يدركها الابصار اولا وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية لها والله سبحانه منزه عن ذلك فهو على التجوز بمعنى منور السموات وقد عرف به فانه تعالى نورها بالكواكب وما يفيض عنها من الانوار وبالملائكة والانبياء اذا عم النور او بمعنى مدبرها من قولهم للرئيس الفائق في التدبير نور القوم لانهم يهتدون به في الامور او موجدها فان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره واصل الظهور هو الوجود كما ان اصل الخفاء هو العدم وهو تعالى موجود بذاته موجد لما عداه الى غير ذلك ومكر الله لان المكر في الاصل حيلة يجلب بها مضرة الغير وهو منزه سبحانه عنها وانما هو على سبيل المقابلة والازدواج الله يستهزئ بهم لان الاستهزاء السخرية ونسبته الى الله سبحانه مشاكلة او استعارة لما ينزل اليهم من الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء الى غير ذلك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وليس جزاء الاعتداء اعتداء بل هو عدل ولا جزاء السيئة سيئة فهما من اطلاق اسم احد الضدين على الآخر مع المجاورة في التخيل وكثير مما لا يحصر عدده فلا نسلم انه دليل في بعض الامثلة كان يقال النور حقيقة هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره لا العرض المذكور فاطلاقه عليه تعالى حقيقة وقال الامام الرازي المكر ايصال المكروه خفية والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فيجوز صدوره منه تعالى حقيقة وقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين يدل على ان الاستهزاء جهل والاعتداء ايقاع الفعل المؤلم او هتك حرمة الشيء والسيئة الجزاء من جزائه ولا مجاز في شيء منها واما واسئل القرية فقيل القرية فيه حقيقة والمراد بسؤالها اسماعها فيجيب اى القرية بانطاق الله اياها فانه كان زمان النبوة زمن خرق العوائد وضعف

بانه انما يقع للنبي عند التحدي واظهار المعجزة وفي غير ذلك لا يقع عادة وان امكن وقد مرّ ما اي بيان
ما يتعلق به وان لفظ القرية حقيقة مع حذف الاهل وفي قولهم كنا فيها اشعار بان المراد سؤال
الاهل اذ جميع الجمادات متساوية في الشهادة عند الانطاق خرقا للعادة اظهارا لصدقهم
وليس كمثله شيء ليس من محل النزاع وهو مجاز العلاقة لانه من مجاز الزيادة الا ترى الى تعليلهم
اي الظاهرية بانه كذب لولا كونه من مجاز الزيادة وقد اجيب ايضا من قبلهم بغير هذا فاجيب تارة بانه
اي بان ليس كمثله شيء لنفي التشبيه حقيقة فالكاف فيه مستعملة في مفهومها الوضعي والمثل يقال للنفس
اي لنفس الشيء وذاته فيقال لا ينبغي لمثلك كذا اي لك قال تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي بما آمنتم به
وهو القرآن او دين الاسلام فالمعنى ليس كذاته شيء وقد تم اي تمام هذا الجواب باشتراك لفظ مثل
بين النفس والشبيه اذ لا يرجح كونه حقيقة في الشبيه فان كان حقيقة في النفس ايضا ثبت
الاشتراك والا اي وان لم يكن في النفس حقيقة بل كان مجازا ثبت نقيض مطلوبهم اي الظاهرية
وهو وجود المجاز في القرآن وهو اي الاشتراك ممنوع اي غير واقع لان الاصل عدمه والمجاز
اولى منه وتارة بان ليس كمثله شيء حقيقة على ان الكاف بمعنى مثل وكل منهما غير زائد اما النفي مثل مثله
ويلزمه اي ويلزم نفي مثل مثله نفي مثله والا اي وان لم يلزمه ووجد مثل المثل اما الاول
فلانه المنطوق الملحوظ لعله لليس كمثله واما الثاني فلان الله سبحانه موجود وهو مثل مثل الموجود
وجوده ويلزم التناقض على تقدير ان لا يلزم نفي مثل مثله انتفى ظهوره اي ظهور نفي مثل
مثله في اثبات مثل دفع لما قيل من انه يلزم على تقدير كون الكاف بمعنى المثل اثبات المثل
من حيث دلالة اللفظ ظاهرا اذ لا ينفى عادة نظير الشيء الا اذا كان ذلك الشيء معلوم
الوجود وانما جوز اللام ظاهر الانتفاء اذ يجوز عقلا نفي نظير الشيء مع كون ذلك الشيء معدوما
وبه اي بلزوم التناقض على تقدير وجود المثل مع نفي مثل المثل يندفع دفعه اي دفع هذا
الجواب القائل ان الكاف بمعنى المثل وليس بزائد والدافع ابن الحاجب باقتضائه اي الجواب المذكور
وهو صلة الدفع اثبات المثل في مقام نفيه اي نفي المثل اذ قد عرفت ان لزوم التناقض
صرف عن حمل التركيب على اثبات المثل به يندفع ظهوره اي ظهور ليس كمثله على تقدير كون الكاف
بمعنى المثل فيه اي في اثبات المثل وجعل هذا الدفع مرتبا على الجواب الاول كون المثل بمعنى
الذات على ما وقع في حواشي المحقق التفتازاني سهو لان نفي مثل ذاته لا يقتضي اثبات المثل
في مقام نفيه واما النفي شبه المثل معطوف على قوله اما النفي مثل مثله لا فرق بينهما باعتبار
ارادة المثل من الكاف لكن الثاني اعتبر فيه المعنى الكنوي وحاصله انه تارة ينسب الى مثل الشيء
امرا اذا نظرت فيه وجدته اليق انتسابا الى ذلك الشيء فيلزم الحكم به على المثل كناية عن الحكم به
على ذلك الشيء كما اشار اليه بقوله فينتفي المثل بالاولى اي بطريق اولى كمثلك لا يبخل فان مثله من حيث
انه مثله اذا نفى عنه البخل كان ذاته اولى بانتفائه عنه وههنا اذا فرض لذاته المقدسة نظير
تعالى شانه كان ذلك المفروض عدم النظير فكيف يتصور ان لا يكون هو عدم النظير ولا يخفى ان
اقتضاء شبه صفة انتفاء البخل انما اضاف اقتضاء انتفاء البخل الى شبه صفة لا الى
شبهه كما تقتضيه الظاهر لان البخل المنفي عن شبهه انما هو مقتضى صفة كماله في ذات الشبه وتلك
الصفة شبيه صفة من قصد انتفاء البخل عنه فافهم اولى خبر ان منه اي من اقتضاء شبه صفة

ثابت بعض الا انه تعالى بمثل مثله توضيح لنفي [illegible] القدر [illegible]
مثل [illegible] الى النقيضين انتفاء [illegible] مثل [illegible]

انتفاء البخل اقتضاء صفة انتفاء البخل وقوله اقتضاء فاعل اولى بناء على راي بعض النحاة ولما
على راي الاكثر فالجار والمجرور اقتضاء صفة مبتدا واولى خبره او العكس كما ذهب اليه سيبويه لكن ليس منه
اي من باب مثلك لا يبخل ما نحن فيه من نفي مثل المثل ليلزم نفي المثل كلمة من بيان الموصول والا اي ان
لم يكن كذلك بان يكون ما نحن فيه من ذلك الباب لم يصح نفي مثل من اثبات متعلق بمثل اي
لشخص ثابت لا مثل فاعل ثابت واحد فضلا عن الاكثر لكنه اي نفي مثل مثل لما هو ثابت له
مثل صحيح فاذا قيل ليس مثل مثل زيد احد اسم ليس قدم عليه خبره اقتضى ثبوت مثل لزيد ولقائل
ان يقول يجوز ان يكون ليس كمثله من قبيل مثلك لا يبخل ولا يلزم منه عدم صحة نفي ما ذكر لجواز
ان يستعمل ليس مثله تارة لنفي المثل وتارة لنفي مثل المثل مع وجود المثل ويتعين كل منهما
بحسب القرائن ففي مثلك لا يبخل العلم بوجود المثل حاصل والقرينة دالة على ان المراد نفي البخل عمن
اضيف اليه المثل بطريق اولى ففيه استعمال ليس كمثله ان كان العلم بوجود المثل حاصلا
لم يكن المراد نفي المثل بطريق اولى وان لم يعلم وجود المثل وكان سوق الكلام لنفي المثل
كان المراد نفيه بطريق اولى نعم يتجه ان يقال هذا التاويل وان جاز على سبيل التكليف لكن
المتبادر من اللفظ نفي مثل المثل مع وجود المثل كما لا يخفى على من له ذوق العربية واشار اليه
وصرف ما حققناه من ان معنى ليس مثل مثل زيد ثبوت مثل لزيد وانه يستلزم ثبوت زيد
ايضا لزوم التناقض اللازم من نفي مثل مثله على ما مر الى نفي مثل آخر غير زيد اي صرف
ما ذكر انصراف النفي عما يستلزم التناقض من نفي مطلق مثل المثل الى نفي المثل الخاص فلم يجد
محل النفي والاثبات محل النفي مثل المثل الذي غير زيد ومحل الاثبات مثل المثل الذي هو زيد
ويحتمل ان يكون لزوم التناقض فاعل صرف والمعنى صار لزوم التناقض المذكور قرينة صارفة
لحمل النفي عن الاطلاق الى التخصيص وهو اي الصرف المذكور اظهر من صرفه اي من صرف لزوم التناقض
السابق اي الذي سبق ذكره العقول المذكور يعني ليس مثل مثله عن ظهوره اي العقول المذكور في
اثبات المثل الى نفي المثل مطلقا لا لصيغة هذا اي اثبات المثل الى الفهم من التركيب المذكور
عن ان الصرف السابق يصح جواب الظاهرية وهذا باطل كما لا يخفى فالوجه ذلك الدفع اي دفع دفع
ابن الحاجب كون التركيب لنفي مثل مثله ويلزم نفي مثله باقتضائه اثبات المثل في مقام نفيه
بحمل لزوم التناقض قرينة صارفة عن ظهور التركيب في اثبات المثل مسئلة اختلف
في كون المجاز نقليا فقيل يشترط النقل في آحاده فلا بد في كل فرد من المجاز من نقل عن العرب
انهم استعملوه في خصوص ذلك المعنى المجازي وقيل يشترط في نوع العلاقة فيشترط
في كل مجاز ان ينقل عن العرب اعتبار نوع علاقة وهو اي هذا القول هو الاظهر ومن قال
لا يشترط ذلك قال يكفي وجود علاقة مصححة للانتقال عما وضع له الى المعنى المجازي بمعاونة القرينة
فالشارط للنقل في نوع العلاقة يقول معنى اشتراط نوع العلاقة ان يعقل الواضع ما
اي معنى بينه وبين معنى آخر وهو ما وضع له اللفظ اتصالا كذا كناية عن العلاقة الى آخره
اي اوقت ان يستعمل فيه من غير احتياج الى نقل آحاده والشارط للنقل في الآحاد يشترط سماع
منهم في عين كل صورة والمطلق للجواز من غير اشتراط نقل في الآحاد ولا في النوع يقول الشرط
في صحة التجوز ان يكون بعد وضع التجوز اي للجواز من غير اشتراط نقل في الآحاد اي بعد يومين

الواضع اللفظ لان يستعمل في غير ما وضع له عند القرينة الصارفة والمعينة اتصالا بين المتجوز
به والمتجوز عنه في ظاهره من الاوصاف المختصة بالمتجوز عنه بحيث وجد لم يتوقف على غيره
وعلى النقل اي على القول باشتراط النقل نوعا لا بد من العلم بوضع نوعها اي بتعيين الواضع
اللفظ للاستعمال في غير ما وضع له لما له نوع العلاقة الموضوع له من الانواع المعتبرة والا
لكان استعمال اللفظ في ذلك وضعا جديدا او غير معتد به واستدل للمطلوب بانه على التقديرين
اي تقدير شرط نقل الآحاد وتقدير شرط نقل الانواع لو شرط اي النقل لما توقف اهل العربية
في كل مجاز على التقدير الاول وفي كل نوع من التجوز على التقدير الثاني ولا يتوقفون اي في
افراد الآحاد ولا في افراد نوعها اي العلاقة ومن ثم لم يدونوا المجازات تدوينهم
الحقائق ورد اي هذا الدليل منتقض اي قائم ثابت في الاول اي في عدم اشتراط النقل
في الآحاد وممنوع بطلان الثاني اي لا نسلم عدم التوقف في الثاني وهو عدم اشتراط النقل في
الانواع لتقريره لو اشترط النقل في الانواع لتوقفوا فيها لكنهم لا يتوقفون فاستثناء
نقيض التالي ممنوع وعلى الآحاد اي واستدل على عدم اشتراط النقل في الآحاد لو شرط
النقل فيها لم يلزم البحث عن العلاقة لان النقل بدونها مستقل بتصحيحه حينئذ فلا معنى
للبحث عن العلاقة فيه حق غير الواضع متعناه فيها لكنه لازم باطباق اهل العربية
فلا يشترط النقل في الآحاد ودفع بان اريد نفي التالي اي عدم لزوم البحث عن العلاقة
في حق غير الواضع منعناه اي نفي التالي لانه لا يلزم عليه البحث عنها بل يكفيه اي غير
الواضع نقله اي نقل كل واحد من الآحاد عند استعماله وبحثه عن العلاقة للكمال وهو
الاطلاع على الحكمة الباعثة لاستعمال من نقل عنه اللفظ في ذلك المعنى او اريد نفي التالي
فيه اي في حق الواضع منعنا الملازمة فان الواضع محتاج الى معرفة المناسبة بين
المعنى الحقيقي والمجازي المسوغة للتجوز والواضع غير محل النزاع فان النزاع في غير الواضع
قالوا اي النافون للنقل لو لم يشترط النقل فيها جاز ان يستعمل نخلة لطويل غير انسان
للمشابهة في الطول كما جازت للانسان الطويل وشبكة للصيد للمجاورة بينهما وابن للاب
اطلاقا للمسبب على السبب وقلبه اي اب لابن اطلاقا للسبب على المسبب فهذا الدليل للاول
اي القائل باشتراط نقل في الآحاد والجواب وجوب تقدير المانع في امثال هذه الصور
للقطع بانهم اي اهل العربية لا يتوقفون عن استعمالات في عبارات لم تسمع اعيانها بعد
تحقق نوع من العلاقات المعتبرة وتخلف الصحة عن المقتضي في بعض الصور لمانع مخصوص بها
لا يقدح في الاقتضاء اذ عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وقال صدر الشريعة انما
لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء المشابهة بما له مزيد اختصاص بالنخلة وهو الطول
مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها وفيه انه لو فرض ما يشاركها فيها
ذكر المستعمل فيها ايضا فتامل المعرفات المجاز يعرف المجاز بتصريحهم اي اهل اللغة
باسمه اي المجاز كهذا اللفظ مجاز في كذا او حده بان يصرح بحد المجاز كهذا اللفظ مستعمل
في غير ما وضع له او بعض لوازمه كاستعماله في كذا يتوقف على العلاقة وبصحة نفيه اي معنى
لم يعرف معنى حقيقيا له اي للفظ وهو المستعمل فيه عن المعنى المعروف كونه حقيقيا له في الواقع مثل

بالعي

بالعي كقولك للبليد حمار فانه يصح فيه ان يقال الحمار ليس ببليد وغيره جعل العلامة صحة نفي الحقيقة عن المستعمل فيه وهما
متلازمان وانما قال في الواقع لصحة سلب الانسان لغة وعرفا عن العاهد ببعض صفات الانسانية المعتد
بها وعكسه بناء على اعتبارات خطابية قيل والقائل ابن الحاجب وعكسه وهو عدم صحة نفي المعنى المعروف حقيقيا له
دليل الحقيقة كعدم صحة نفي الانسانية عن البليد وعكسه فانه دليل على انه انسان حقيقة واعترض والمعترض
المحقق التفتازاني بالمستعمل في الجزء واللازم المحمول كالانسان من قولك عند نفي خواص الانسانية عن
زيد مقول القول ما زيد بانسان اي كاتبا ان استعمل في اللازم او ناطق ان استعمل في الجزء حاصل الاعتراض
انكم قلتم عدم النفي دليل الحقيقة ولفظ انسان في المثال المذكور سواء استعمل في كاتب وناطق مجاز بلا
شبهة مع انه لا يصح النفي فيه فقد وجد الدليل والحقيقة فتخلف المدلول عن الدليل وذلك لانه لا
يصح نفي الانسان عن الكاتب ولا عن الناطق لان كل كاتب انسان وكذا كل ناطق انسان ورد عليه المص
بقوله والحق الصحة اي صحة النفي فيهما اي في كاتب وناطق فيصح ان يقال الكاتب ليس بانسان او كذا
ليس بانسان على ان يكون القضية طبيعية اذ ليس مفهوم الانسان عين شيء منهما وان كان محمولا على افراد كل منهما
على ان يكون القضية متعارفة قيل علي في الشرح العضدي وان يعرف له معنيان معطوف على مدخول
الباء في قوله بتصريحهم اي ويعرف المجاز بان يعرف للفظ معنيان حقيقي ومجازي بان يعرف معنيان
ويتردد في المراد منهما اي مورد فكل من المعنيين بخصوصه معلوم هذا حقيقي وهذا مجازي الا انه لا يعرف
المراد بخصوصه ويعرف ان احدهما مراد فيصح نفي المعنى الحقيقي عن الارادة في مثل هذا المورد دليله
اي دليل كون اللفظ مستعملا في المعنى المجازي وليس هذا القول بشيء يعتد به لان الحكم بالصحة اي بصحة
نفي الحقيقي عن الارادة في هذا المورد وتحيل الصورة المذكورة اي تحيل كونها مما يعرف به كون اللفظ مجازا
لانه اي الحكم بان المعنى الحقيقي غير مراد فيها فرع عدم التردد في المراد بخصوصه والعلم بان المعنى المجازي مراد
فالعلم بمجازية اللفظ على هذا متقدم على الحكم بالصحة فكيف يكون الحكم بها دليل المجازية وان اريد بكون
صحة نفي الحقيقي دليلا اثبات الدلالة لظهور القرينة المفيدة للمجازية بالآخرة بعد التردد بسبب التأمل
اسناد الوصف الشيء الى سببه فقصور اي فهذا الدليل قصور عن فهم ما يلزم من الوقوع فيما هو
اوهن اذ حاصله اي حاصل هذا الدليل انه اذا دلت القرينة على ان اللفظ مجاز فهو مجاز ولا
طائل تحته اذ حاصله انه اذا قام دليل المجاز نحكم بموجبه ومعلوم وجوب العمل بالدليل ويعرف المجاز بان
يتبادر من اللفظ الى الفهم غيره اي غير المعنى المستعمل فيه لولا القرينة فلو كان حقيقة لما تبادر غيره وقلبه
اي قلب ما ذكره وهو ان لا يتبادر غير المستعمل فيه لولا القرينة الدالة على ان المراد غيره علامة الحقيقة
فالذكر مطردة منعكسة وايراد المشترك نقضا على علامة الحقيقة اذ لا يتبادر منه المعنى المعين المستعمل فيه
وعدم تبادر غير المستعمل فيه يدل على كون المستعمل فيه متبادرا فلو هو اي المشترك حقيقة فيه اي
في ذلك المعين مبني على اشتراط انعكاس العلامة وهو اي اشتراط انعكاسها منتف بل المشترط
اطرادها فقط واصلاحه اي توجيه ايراد المشترك على علامة المجاز وهو ان يقال المشترك ليس بمجاز وعلامة المجاز
موجودة فيه اذ المتبادر منه غير ما استعمل فيه واليه اشار بقوله يتبادر غيره بجر اصلاحه على المسامحة وهو
اي غير المستعمل فيه المبهم يعني احدهما لا على التعيين الا بقرينة تعين احدهما بعينه استثناء من اعم الاحوال
اي يتبادر غيره في جميع الاحوال الا حال كونه متلبسا بقرينة ودفع اي دفع الايراد المذكور بان في معنى
التبادر اي تبادر الغير مأخوذ انه اي الغير مراد وهو اي المعنى المذكور منتف في المبهم واندفع ما ذكر من الايراد

المشترک اذا قرر بوجه آخر مشار الیه بما اذا استعمل المشترک فی معنی مجازی بالمصریة واذا ابع فانه لا
لا یتبادر حینئذ غیره ای غیر ذلک المجازی لما عرفت من ان المراد بتبادر الغیر من حیث انه مراد فیثبت علامة
الحقیقة فی المجازی ثم افاد وجه الاندفاع بقوله بان علامة الحقیقة تبادر المعنی المستعمل فیه لولا القرینة وهو
المراد بعدم تبادر غیره ای لا یکفی فی الحقیقة مجرد عدم تبادر غیر المستعمل فیه بدون القرینة فلا ورود
لهذا الایراد اذ لیس یتبادر المعنی المجازی من لفظ المشترک حتی یکون حقیقة ثم هو ای هذا التقریر تناقض
مناقضة المقرر ای مجاراته ومجادلته معنی العالم عضد الدین فیما سلف فی مسئلة عموم المشترک بتنصیصه
علی ان المشترک ظاهر فی کل معنی ضرورة ای دفعة واحدة عند عدم قرینة معینة و یعرف المجاز ایضا
بعدم اطراده ای اللفظ بان استعمل فی محل باعتبار وامتنع استعماله فی محل آخر معه ای مع ذلک الاعتبار
کاسال القریة دون اسال البساط فان لفظ اسال استعمل فی سوال القریة باعتبار نسبته الی
اهلها ولم یستعمل فی سوال البساط باعتبار نسبته الی اهله فلو کان استعماله بذلک الاعتبار علی ما یقتضیه وضعه
الاصلی لما اختلف باعتبار المحال و لا ینعکس هذه العلامة ای لیس الاطراد دلیل الحقیقة فان المجاز قد یطرد
کالاسد للشجاع واورد علی هذه العلامة ای عدم الاطراد السخی والفاضل لامتناعه فیه مع تحقق وجود
المناط ای مناط الاطلاق فیهما وهو الجود والعلم فی حقه تعالی فقد تحقق فیهما عدم الاطراد ولم یتحقق المجاز
والقارورة امتنع استعماله فی الدن ای لا یسمی قارورة مع وجود المناط فیه وهو کونه مقرا
للمایع واجیب بانه ای عدم استعمال هذه الالفاظ فیما ذکر لغة او عرفا لتقییدها ای المذکورات
بکونه ای الجود ممن شانه ان یبخل و العلم ممن شانه ان یجهل و المقر بالزجاجیة فاستعمل مناط الاطلاق
امتنع استعمالها فیه ثم تعقب هذا الجواب بقوله ویجیء مثله ای مثل هذا الجواب فی الکل ای فی کل مادة
تحقق فیها عدم الاطراد علامة للمجاز اذ لا بد من خصوصیة لذلک المحل المستعمل فیه فیجعل تلک الخصوصیة
جزءا من المناط و یعرف المجاز ایضا بجمعه ای اللفظ علی خلاف ما عرف لمسماه ای اذا کان اللفظ یجمع
باعتبار معناه الحقیقی وقد استعمل فی معنی آخر لا یعلم کونه حقیقة فیه او غیره ان جمعه باعتبار ذلک المعنی
الآخر مخالف لجمعه باعتبار المعنی الحقیقی کان هذا الاختلاف دلیلا علی انه مجاز فی المعنی الآخر کالامر
فان جمعه باعتبار معناه الحقیقی وهو الصیغة المخصوصة اوامر وباعتبار الفعل امور فدل علی انه مجاز فیه
دفعا للاشتراک الشطر لانه خیر منه وهذا الذی علل به کون الاختلاف المذکور علامة للمجاز فیه التحقیق
یفید ان لا اثر لاختلاف الجمع اذ المؤثر انما هو الاحتراز عن الاشتراک فان الاختلاف المذکور کما
یتحقق باعتبار الحقیقة والمجاز کذلک یتحقق باعتبار الاشتراک فلا اختصاص له باحدهما دون الآخر
ولا ینعکس هذه العلامة اذ لیس کل مجاز یخالف جمعه جمع الحقیقة فان الاسد بمعنی الشجاع والحمار بمعنی البلید
یجمعان علی اسد وحمر وهذا الکلام یوید ما قبله قال الشارح لا حاجة الی قوله کالتی قبلها لتصریحه بهذا
قلت لعله اشار به الی وجه ایرادهما متصلین و یعرف المجاز ایضا بالتزام تقییده ای اللفظ عند
استعماله فی المعنی المتردد فیه بشیء من لوازمه کجناح الذل ونار الحرب ونور الایمان فانها فی معانیها
الحقیقة تستعمل مطلقة وفی هذه بهذه القیود فهذا الالتزام دلیل التجوز اذ لو کانت حقیقة فیها لاستعملت
فیها مطلقة کما تستعمل فی معانیها المشهورة کما هو عادة اهل اللغة فی الاستعمالات الحقیقیة وفی هذه
العلامة قدح لانه قد یوجد فی بعض المجازات اعتمادا علی القراین وانما اعتبر الالتزام احترازا عن المشترک فانه ربما
یقید کرایت عینا جاریة یمکن غیر التزام و یعرف المجاز ایضا بتوقف اطلاقه ای اللفظ للمعنی المتردد فیه

هو وصف متعلق بموصوف علی ذکر متعلقه ای المتوقف علیه ذلک کونه فی ذلک الاطلاق مقابلا للحقیقة بان یستعمل
قبیل هذا الاطلاق فی معناه الحقیقی نحو قوله تعالی ومکروا ومکر الله فان اطلاق المکر علی المعنی اللایق
بجناب الحق سبحانه مقرون بذکر ما یتوقف علیه هو الذات المقدس المتعلق لذلک المعنی وقد قابل
اطلاقه لهذا المعنی اطلاقه لمعناه الحقیقی القایم بما عبر عنه بضمیر الجمع وصحة هذا التمثیل مبنی علی انه ای المجاز
لفظ مکر المفرد والله ای وان لم یعتبر التجوز فی لفظ مکر بل فی نسبة مکر الی الذات المقدس فلیس المثال
علی ذلک التقدیر المقصود ای مطابقا لما قصد من المجاز اللغوی کالتمثیل لعدم الاطراد باسال القریة
فانه غیر مطابق للمقصود لان المجاز فیه فی النسبة لا فی المفرد الذی هو المقصود ثم علل قوله فلیس هو المقصود بقوله
فان الکلام فی المجاز اللغوی لا المجاز العقلی الذی هو المجاز فی النسبة مسئلة اذا لزم
کون اللفظ مشترکا بین مسماه المعروف والمتردد فیه ان لم یکن مجازا او الا ای وان لم یکن
مشترکا لزم کونه مجازا فی المتردد فیه لزم مجازا ای حمله علی التجوز لزم اعتبار کونه مجازا فیه وهو
جزاء للشرط وحاصله اذا دار الامر بین الاشتراک والتجوز تعین اختیار التجوز لانه ای الحمل علی التجوز
لا یخل بالحکم بما هو المراد منه بعینه سواء وجد قرینة المجاز او لا اذ هو ای الحکم عند عدمها ای القرینة
بالحقیقی ای بکون المراد المعنی الحقیقی للفظ ومعها ای القرینة بالمجازی ای بکونه المعنی المجازی لما المشترک فلا
یحکم بان المراد به معنی معین من معنییه الا معها ای القرینة المعینة له کذا قالوا ورد علیهم المص بقوله ولا
یخفی عدم المطابقة ای مطابقة ما ذکر من الاخلال بالحکم علی تقدیر الاشتراک عند عدم القرینة للواقع
لانه ان لم یمکن اجتماعهما او لم نقل بالعموم الاستغراقی فی المشترک یحکم باجماله والاجمال ما یقصد فی
الکلام فلا اخلال وان امکن وقلنا به تعین المراد فلا اخلال عند علی التقدیرین و قولهم ای المرجحین
للحمل علی المجاز یحتاج المشترک الی قرینتین باعتبار معنییه کل منهما تعین فی محل باعتبار الاستعمالات
بخلاف المجاز فانه یحتاج الی واحدة فبعید انه انما یتمشی علی عدم تعمیمه فی مفاهیمه ظاهره لیس اذ لا یقتضی
وجود القرینتین فی کل استعمال بل کل من المشترک والمجاز فی المادة ای فی کل مادة مخصوصة
من مواد الاستعمال یحتاج فی افادة المراد الی القرینة واحدة و تعددها ای القرینة فی المشترک لتعدده
ای المعنی المراد منه علی سبیل البدل اذ المراد منه فی محل الاستعمال فرد بدلا عن فرد اراده منه فی ذلک
الاستعمال فالتعدد فی القرینة علی هذا المنوال کتعددها ای القرینة فی المجاز لتعدد المعانی
المجازیات للفظ واحد باعتبار الاستعمالات کذلک او علی البدل فیها استعمال باعتبار وحدة
القرینة و تعددها علی الوجه المذکور وان اختلفا من حیث ان قرینة المشترک لتعیین الدلالة و
قرینة المجاز لنفی الدلالة ولعل مرادهم لزوم الاحتیاج الی قرینتین دائما علی تقدیر الاشتراک دون
المجاز لتعیین المراد من المعنیین و نفی الآخر یعنی ان القرینتین احدیهما لتعیین المراد والاخری
لنفی الغیر المراد ولا یکفی ان المعین لاحد المعنیین لا بد ان یکون نافیا للآخر فالتعدد باعتبار
الحیثیة لا باعتبار الذات و هذا ای احتیاج المشترک الیهما بناء علی مذهب تعمیمه ای المشترک
فی مفاهیمه انما هو فی حال عدم التعمیم فانه عند قصد استغراقه لکل ما یصلح له لا یتصور وجود
القرینة المعینة لبعض مفاهیمه والمجاز کذلک ای یلزم کونه محتاجا الی قرینتین احدیهما لتعیین
المراد وهو المعنی المجازی والاخری لنفی الحقیقی بناء علی الجمع ای علی قول من جوز الجمع بین الحقیقی والمجازی فی
استعمال واحد فی حال عدم التعمیم فانه عند التعمیم یحتاج الی قرینة ارادة المجازی الا الی قرینة نفی الحقیقی

بل هي حينئذ تفيد خلاف مقصوده هذا وقد يفرق بينهما بان المجاز قد يستعمل في المعنى المجازي ويصير حينئذ حقيقة ولا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك فانه ليس له استعمال لا يحتاج فيه الى القرينة الا عند المعمم حال التعميم وهو قليل **ابلغ** معطوف على قوله لا يخل بالحكم فهو دليل آخر على اختيار المجاز اي ابلغ من الحقيقة لان اشتماله على نكت البلاغة اكثر واعترض عليه المص بقوله **والاطلاقه** اي اطلاق كونه ابلغ **بلا موجب** يفيد ذلك **لانه** اي قولهم ابلغ ان كان **من البلاغة فهو ممنوع** كيف **وقد صرح بابلغية الحقيقة** من المجاز **في مقام الاجمال** مطلقا الداعي الى الابهام على السامع ابدا وقد لا يهم التفصيل ثانيا فان في ذلك ادخل في النفس **فان المشترك** في مثل هذا المقام **هو المطابق لمقتضى الحال** لا تضاحه الاجمال اي المشترك **بخلاف المجاز** فان اللفظ مع عدم القرينة يحمل على الحقيقة ومعها على المجاز فلا اجمال **وان كان بمعنى اثبات تاكيد المعنى** اي وان كان من المبالغة بمعنى كونه اكمل واقوى في الدلالة على ما اريد به من الحقيقة على ما اريد لها **كذلك** اي فهو ممنوع ايض **للقطع بمساواة رايت اسدا ورايت رجلا هو والاسد سواء** في الاسدية وقال الشارح في الشجاعة وحينئذ يرد منع المساواة بعوات ادعاء كمال الاسد افتامل **نعم هو** اي المجاز **كذلك** اي يفيد التاكيد في رايت اسدا بالنسبة الى رايت **رجلا كالاسد** فان في ادعاء الاسدية تاكيدا لاثبات الشجاعة **وكونه** اي المجاز بل المعنى المراد بطريق التجوز **كدعوى الشيء ببينة** اي متلبسا ببينة في كون كل منهما اعني المعنى المجازي والشيء المدلول عليه ببينة مقرونا بالاستلزام وتوقف **بناء على ان الانتقال فيه** اي في المجاز **من الملزوم** وهو المعنى الحقيقي الى اللازم كالانتقال من الغيث الى النبت **ولزوم** اي لزوم الانتقال في المجاز سواء كان هناك لزوم عقلي حقيقي او عادي او اعتقادي او ادعائي **وهو** اي التكلف المذكور **ممنوع لحقيقة انتفائه** اي انتفاء لزوم الانتقال المذكور المستلزم للمجاز بالبينة المذكورة **مع انه انما يلزم** هذا الترجيح **في اللزوم التحقيقي لا الادعائي والاعتقادي** اي واما ترجيح المجاز بانه اخصر لفظا من الحقيقة كما في الخنفقيق للداهية **والتوصل الى النجع** على المشترك بان المجاز اوجز في اللفظ من الحقيقة فان اسدا يقوم مقام رجل شجاع **والاخفية** اي وبان المجاز اخف لفظا من الحقيقة كالداهية والخنفقيق للداهية **والتوصل الى النجع** اي وبان المجاز يتوصل به الى تواطؤ الفصلين من النثر على الحرف الاخر كحمار ثرثار اذا وقعا في اواخر القرائن بخلاف بليد ثرثار اي كثير الكلام **والطباق** اي وبانه يتوصل به الى الجمع بين متقابلين في الجملة او ما هو ملحق بهما كقوله لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى فضحك مجاز عن ظهر ولو ذكره مكانه لفات هذا التحسين البديعي **والجناس** اي وبان يتوصل به الى تشابه اللفظين لفظا مع تغاير معنيهما **والروي** اي وبان يتوصل به الى الحرف الذي يبتنى عليه القصيدة **فمعارض بمثله في المشترك** فقد يكون اوجز واخف كالعين للجاسوس وللينبوع ويتوصل به الى السجع والروي مثل لبس مع عين دون اسم المطاع كخسنا خير من خيارهم والجناس كقوله رحبة رحبة بخلاف واسعة وكذا ذكر الشارح ولا يخفى ما فيه فالوجه ان يعارض بمكان لكان مختصا بالمشترك كما في الشرح العضدي **وترجيح المشترك بالاستغناء عن العلاقة وبمخالفة الظاهر** وهو ارادة الظاهر **الحقيقة وهذا** اي كون الحقيقة هو الظاهر **ان عمم في ترجيح المنفرد** وهو المشترك **فممنوع** لان المشترك حقيقة وليس بظاهر في شيء من معانيه الا بقرينة **والا** اي وان لم يعم فيه **لا يفيد** لان الكلام في احتمال الغلط **ولتوقف** اي التوقف

لان الكلام فيه **و** ايضا يرجح المشترك بالاستغناء **عن ارتكاب الغلط** يعني ان الحمل على الاشتراك تخلص عن ارتكاب احتمال الغلط **للتوقف** اي التوقف المخاطب عن تعيين المراد منه **لعدمها** اي عند عدم القرينة المعينة لاحد حقيقتيه والغلط انما يقع في التعيين وهذا على راي من لا يعممه في معانيه واما عند المعمم فحكمه ما اشار اليه بقوله **او التعميم** يعني استغناء عن ارتكاب الغلط لكونه عاما في جميع ما يصلح له فلا يبقى للغلط مجال وفيه ما سيذكره **بخلافه** اي بخلاف الحمل على المجاز فانه ارتكاب للغلط اذ لا يتوقف فيه عن تعيين المراد عند عدم القرينة بل يحكم بارادة المعنى الحقيقي **و** الحال انه **قد لا يراد** من اللفظ عند عدمها المعنى **الحقيقي** وقد اقيم على ارادة المجازي قرينة خفية واليه اشار بقوله **وبخفاء القرينة** على المخاطب فيقع في الغلط بحمله على الحقيقي **والوجدان جواز الغلط** انما يتحقق **فيهما** اي في المشترك والمجاز كليهما **بتوهمها** اي بسبب توهم القرينة وهما في توهمها سواء اما في المشترك فيتوهم قرينة معينة لاحد المعنيين ولم يقصده المتكلم فيقع في الغلط واما في المجاز فيتوهم معها معينة للمجاز ولم يقصده بل قصد الحقيقة فيقع ايضا في الغلط واما في المجاز فيتوهمها **ولا اثر للاحتياج** اي للاحتياج المجاز **الى العلاقة** المسوغة للتجوز به عن الحقيقي في حصول هذا التوهم كما يظهر **بقليل تامل** قال الشارح لان الكلام فيما بعد تحقق كل منهما ويكفي للمجاز بدون علاقة المذكورة انتهى وفيه ان التاثير لا ينحصر اعتباره في ان يكون بعد تحققهما فالوجه ان يقال من اثبت له تاثيرا زعم ان المجاز لكونه محتاجا اليها لا يخلو اعتبارها ووجودها تعرضه لتوهم القرينة ويظهر بادنى تامل ان وجود العلاقة في نفس الامر لا يستدعي تعقله ومدار التوهم المذكور على التعقل لا الوجود فتدبره وهذا مبني على جعل هذا الكلام من تتمة جواز الغلط فيهما واما اذا جعلناه جوابا عن ترجيح المشترك باحتياج المجاز الى العلاقة فالمعنى لا اثر له في الترجيح كما يظهر بقليل من التامل اذ غايته قلة المؤنة في جانب المشترك ولا عبرة بهذه في معايشة ما يحصل للكلام من البلاغة في ملاحظة العلاقة فهذا الاثر معدوم في جنب ذلك **و** ايضا يرجح المشترك **بانه يطرد** في كل واحد من معانيه لانه حقيقة فيه بخلاف المجاز فانه من علامته عدم الاطراد وقد يطرد كالاسد للشجاع **و** ايضا يرجح المشترك **بالاشتقاق من مفهوميه** اذا كان مما يشتق منه لانه حقيقة في كل منهما وهو من خواصها **فيتسع الكلام** ويكثر الفائدة وهذا على راي مانع الاشتقاق من المجاز كالقاضي والغزالي **ولكن الاشتقاق يعتمد المصدرية** اي مداره على كون اللفظ مصدرا **حقيقة كان المصدر او مجازا كالحال ناطقة ونطقت** اي من النطق بمعنى الدلالة **وقد يتعدد المعاني المجازية للمفرد** تعدد **اكثرها** تعدد معاني **مشترك** ويشتق من ذلك المفرد اذا كان مصدرا باعتبار كل واحد من تلك المعاني المجازية **فلا يلزم اوسعيته** اي المشترك بالنسبة الى المجاز **فلا ينضبط** الاتساع المقتضي للترجيح **وعدمه** اي عدم الاشتقاق **من الامر بمعنى الشان** جواب سؤال مقدر وهو انه لو كان يشتق من اللفظ باعتبار المعنى المجازي لاشتق من لفظ الامر بمعنى الشان وحاصل الجواب انه عدم الاشتقاق فيه **لعدمها** اي المصدرية للمجازية كما زعم البعض وعدم الاشتقاق من الاقبال والادبار في قولهم **فانما هي اقبال وادبار** مع وجود المصدرية بان يقال هي مقبلة ومدبرة **لفوت غرض المبالغة** اي غرض هو المبالغة الحاصلة من حمل المصدر على الناقة لكثرة تعبير وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار لا للمجازية **وترجيح الكثرة للمجاز الكل** اي جميع موارد الاشتراك

فان من تتبع كلام العرب علم ان المجاز فيه اكثر من المشترك حتى ظن بعض الائمة ان اكثر اللغة مجاز
فيترجح الحمل على اللائم الاغلب مسئلة يعم المجاز فيما يجوز فيه فقوله اي فلفظ الصاع في قوله صلى الله
عليه وسلم لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين الى
علىكم الربا يعم فيما يكال به وهو موضوع للمكيال الخاص مستعمل مجازا فيما يكال اي مستغرق
جميع افراده فيجري الربا في نحو الجص مما ليس بمطعوم ويفيد مناطه اي علة الربا لان الحكم علق بالكيل
فعلم عليه بحرف الاشتقاق ومن بعض الشافعية لا يعم وعزاه غير واحد الى الشافعي لان المجاز
ضروري اي للضرورة التوسعة في الكلام اذ الاصل فيه الحقيقة فانتفى الربا فيه اي في نحو الجص وجه
التفريع ان الثابت ضرورة يتقدر على قدر الضرورة والعموم زائد على قدرها والاجماع على ان
الطعام مراد فصار المراد بالصاع ما اجمع عليه لا غير فسلم عموم الطعام يعني لو ثبت علية الكيل
بعموم الصاع في معناه المجازي بحيث دخل تحت عمومه نحو الجص لما سلم عموم الطعام لان
عليته يقتضي عدم تحقق الحكم عند عدم الكيل فالطعام الذي لا يدخل تحت الكيل لا يجري فيه حكم الربا
فعند ذلك لم يسلم عمومه واليه اشار بقوله لا شفاء عليه الكيل وعند انتفاء عليته تعين الطعم
على ما يفهم من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اخرجه معناه الشافعي
في مسنده واليه اشار بقوله فيمتنع ان يباع الحفنة بالحفنتين منه اي من الطعام ولزمت علية
اي الطعم عندهم قيل على ما يفهم من كلام المحقق التفتازاني لم يعرف نفي عموم المجاز عن احد وبعد
ان يقول به احد لانها اي الضرورة المدلول عليها بقوله لانه ضروري بالنسبة الى المتكلم ممنوع يعني قول
مانع عموم المجاز ان المجاز انما يصار اليه للضرورة غير مسلم للقطع بتجويز العدول عن الحقيقة الى المجاز مع قدرة
الحقيقة اي القدرة عليها جوازا ووقوعا لفوائد اي المجاز لما فيه من لطائف الاعتبارات ومحاسن
الاعتبارات الموجبة علو درجة الكلام في البلاغة على انه واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن
استعمال الحقيقة و بالنسبة الى السامع اي لتعذر الحقيقة نفي لموجب الضرورة بالنسبة الى السامع
فانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة للقرينة الصارفة عنها واضطر الى الحمل على المجاز تحققت الضرورة
بالنسبة اليه لكنها لا تنفي العموم وحاصل الكلام ان الضرورة بالنسبة الى المتكلم يستدعي نفي العموم
لما ذكرنا لكنها ليست موجوده وبالنسبة الى السامع بالمعنى المذكور موجوده لكنها لا تقتضي
نفيه بل المتكلم لما اراد العموم لعدم تحقق الضرورة بالنسبة اليه لزم حمل السامع اللفظ
على العموم وهو ظاهر ولا تحقق الضرورة الموجبة لنفي العموم ايضا بالنسبة الى الواضع ثم بين كيفية
تحقق الضرورة بالنسبة اليه بقوله بان شرط في استعماله اي المجاز تعذرها اي الحقيقة ولا يخفى
ما فيه من المسامحة اذ لم يتحقق في المواضع الاعتبار الضرورة في الاستعمال لا نفيها بالنسبة
اليه لما ذكرنا من المنع فان وقوع الاشتراط منه ممنوع ولئن سلم انه لا ينفي العموم فانه على تقدير
وقوعه منه لا يقتضي عدم ارادة العموم اذا استعمل بعد تعذر الحقيقة في المعنى المجازي ولان
العموم للحقيقة باعتبار شمول المراد باللفظ بموجبه اي الشمول باسباب زائدة على ذاتها كاداة التعريف ووقوعه
في سياق النفي لا باعتبار ذاتها فاذا وجدت تلك الاسباب في المجاز ايضا اوجبته قيل
وعاية المحقق التفتازاني ولا يتاتى نزاع لاحد في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا لكن الواحد
للخلاف مقدم على ما فيه للجزء الثاني عن اقامة الدليل على انه لم ينقل بعدم صحة عموم المجاز احد والوجه

الوجه اي وجه صحة عموم المجاز المذكور في المسئلة المتنازع فيها بين الفريقين تحت ما ذكر على وجه الاجمال
وقد ثبت المعارضة بين علية وصف الطعم ووصف الكيل وترجح الاعم وهو الكيل لتعديه الى ما ليس بمطعوم
وهو الاحوط الانسب بباب الربا مسئلة الحنفية وفنون العربية اي عامة علماء العربية
والمحققون من الشافعية وجمع المعتزلة منهم ابو هاشم لا يستعمل اللفظ فيهما اي في المعنى الحقيقي
والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بان يراد كون كل منهما طرف النسبة المعتبرة في الكلام في
اطلاق واحد وفي الكناية البيانية انما يستعمل اللفظ فيهما الا ان يكون كل منهما مقصودا
بالحكم بل يستعمل الذهن من المعنى الحقيقي الى المجازي فمعنى هم كثير الرماد اريد به كثرة الرماد ليكون
سلما لفهم الجود الذي هو مناط صدق الكلام فيصدق زيد كثير الرماد اذا كان جوادا وان
لم يكن له ذره من الرماد فليس المقصود بالحكم الا الجود واجازه اي الاستعمال فيهما مقصودين
بالحكم في اطلاق واحد الشافعي والقاضي وبعض المعتزلة كعبد الجبار وابي على الجبائي مطلقا الا ان لا
يمكن الجمع بينهما كافعل امرا وتهديدا فان الامر طلب الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معا
والغزالي وابو الحسين يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة وهو الصحيح الا في غير المفرد اي المثنى والمجموع
استثناء من قوله لا لغة فيصح الاستعمال فيهما في غير المفرد لغة ايضا لتضمنه اي غير المفرد المتعدد
من اللفظ وفيه ان تضمن المثنى والمجموع للمتعدد من حيث المعنى مسلم واما من حيث اللفظ فلا اللهم الا
ان يراد تعدده حكما ولذا قالوا التثنية والجمع اختصار العطف فكان اللفظ متعدد فيستعمل لمعنيين وقد ثبت
في الكلام الفصيح القلم احد اللسانين والخال احد الابوين فقد تعدد لفظ اللسان واريد باحدهما
العلم وبالاخر الجارحة وكذلك تعدد لفظ الاب واريد باحدهما الخال وبالاخر الوالد فجمع بين المجازي
والحقيقي فيهما في استعمال واحد والتعميم في المجازية اي واستعمال اللفظ في معانيه المجازية قيل على
الخلاف كلا اشتري مستعملا لشراء الوكيل والسوم فان المعنى الحقيقي لا اشتري مباشرته بنفسه
لحقيقة الشراء فشراء الوكيل معناه المجازي وكذلك السوم على الشراء فانه مباشرة لاسبابه كتعيين
الثمن ونحوه وقال المحققون لا خلاف في صحته اي التعميم في المجازية فيحكم بحنثه من قال لا اشتري
واراد شراء الوكيل والسوم ولا خلاف ايضا فيه اي منع تعميم في الحقيقي والمجازي على انه
جمع ومجاز اي على ان يكون اللفظ عاما فيهما حقيقة ومجازا بحسب هذا الاستعمال ولا خلاف
ايضا في جوازه اي استعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج فيه الحقيقي بان يعم الجميع وغيره لنا في
الاول اي في صحته عقلا صحة ارادة متعدد به اي باللفظ قطعا للامكان واشتراط الانتفاء الموانع وكونه
اي اللفظ موضوعا لبعضها اي المعاني المتعدده وهو المعنى الحقيقي دون البعض لا يمنع عقلا اراده
غيره اي غير ذلك البعض الذي هو له معه اي مع الذي هو له بعد صحة طريقه اي غير المعنى الحقيقي اذ حاصله
اي حاصل ما ذكر من اراده المعنيين على الطريق صحيح عقلا نصب ما يوجب الانتقال من لفظ واحد الى
الحقيقي والمجازي بوضع اي بواسطة علاقة الوضع بالنسبة الى ما وضع له وبواسطة قرينة داله
على اراده المجازي مع الحقيقي كقول بعض الحنفية على ما نقل عن كثير منهم يستحيل الجمع بينهما كالثوب الواحد
يستحيل ان يكون ملكا وعارية في وقت واحد تهافتت اي تساقط اذ ذاك اي استعارة كون الشي الواحد
ظرفا لجسمين مختلفين حال كل منهما اياه انما يكون في الظرف الحقيقي واللفظ ليس بظرف حقيقي
للمعنى وانما يقال للمعنى اللفظ تنزيلا منزلة الظرف بضرب من التشبيه والكلام المعقول بالمحسوس في حكم

يتوقف على وجود علاقة جامعة وهي مفقودة ههنا وقول الشارح ههنا كالثوب الواحد حقيقة ومجازا
يستحيل يكون على اللابس الواحد ملكا وعارية ليس في محله لعدم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة
ومجازا حتى يكون نظيرا انما قال وانما ذكر المصنف الملك والعارية ليدل على تعدد اللابس المالك والمستعير
لان المعنى المجازي يستلزم معاند المعنى الحقيقي فيستحيل اجتماعهما واعني بالمعاند قرينة عدم ارادته
اي الحقيقي لانه اي ادعاء الاستلزام المذكور بلا موجب بل اذ ذاك اي الاستلزام اياه عند عدم
قصد التعميم اما هو اي مع قصد التعميم به فلا يكون وهو قرينة عدم ارادة الحقيقي نعم يلزم عقلا كونه اي
اللفظ حقيقة ومجازا في استعمال واحد وهم اي المصنفون عقلا ينفونه اي كون اللفظ حقيقة ومجازا
معا لا يقال بل هو مجاز للمجموع في التلويح بل يعد مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع
له المجموع تعلق الحكم عدم تعلقه بالمجموع من حيث هو مجموع فهو لا يستلزم عدم كون المجموع مع انه كذلك
في انه مستعمل في المجموع وان اراد به عدم تعلقه بكل فرد من المجموع فهو خلاف ما يقوله المتكلم فانه يقول
بثبوت الحكم لكل فرد من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكن نفيهم اي الحنفية جواز الجمع بينهما غير عقلي وانما
هو لغوي اذ العقل لا ينفي ذلك وان نفاه الاستعمال اللغوي بل يصح عقلا اي يستعمل فيهما معا
حقيقة لارادة الحقيقي ومجاز لنحو اي لنحو ما ذكر يعني لارادة المعنى المجازي ولنا في الثاني اي نفي
صحته لغة تبادر المعنى الوضعي فقط منه بغير ان يشاركه غيره في التبادر عند اطلاق اللفظ وهذا
علامة كونه معنى الوضع مقتضى غير الحقيقي وهو المجموع المركب من الحقيقي والمجازي ان يكون اللفظ
حقيقة لان عدم تبادره دليل على ذلك ووضع الظاهر موضع الضمير لزيادة التمكن في ذهن
السامع والوضع والحقيقي واحد وعدم العلاقة بين غير الحقيقي وبينه بنفيه اي بين غير
الحقيقي ان يكون اللفظ فيه مجازا لما قدمناه في المشترك من انه لا يجوز ارادة مجموع معنييه لعدم
العلاقة بينه وبين كل واحد منهما وصحة اطلاق لفظ الجزء على الكل مشروط بالتركيب الحقيقي وكون
الجزء بحيث اذا انتفى انتفى الاسم عن الكل عرفا كالرقبة بخلاف الظفر ونحو الارض لمجموع السموات
والارض وعلى النفي اي نفي الجمع بين الحقيقة والمجاز اختص الموالي بالوصية الواقعة لهم اي للموالي دون
احد اليهم اي موالي الموالي فيما اذا اوصى لاولاء عليه شيء لمواليه وله معتقون ومعتقو معتق
لان المعتقين مواليه حقيقة لمباشرته عتقهم ومعتقو المعتق مواليه مجازا للتسبب في عتقهم
باعتاق معتقهم والجمع منتف فتعينت الحقيقة الا ان يكون اي يوجد واحد من الموالي لا غير
فله النصف اي نصف المسمى والباقي للورثة لان لما تعينت الحقيقة استحق الاثنان منهم ذلك
لان لهما حكم الجمع في الوصية كما في الميراث صار النصف للواحد منفرده والنصف للورثة لا لمعتق
المعتق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال اذا لم يكن له من المعتقين الا واحد فالظاهر
من الاطلاق بلفظ الجمع ارادة الواحد لانا نقول هذا اذا لم يكن عند الوصية وجود واحد آخر منتظرا
وكذا الابناء وفلان مع حفدته عنده اي ومثل حكم الموالي مع موالي الموالي في الوصية حكم الابناء مع
ابناء الابناء عند ابي حنيفة لان الابناء حقيقة وابناء الابناء مجاز والجمع منتف الا ان يوجد
ابن صلبي لا غير فله النصف والنصف للورثة وقالا اي صاحباه يدخلون اي موالي الموالي
والحفدة في الوصية مع الواحد مع من الموالي والابناء فيهما اي في المسئلتين بعموم المجاز
لان الموالي يطلق عرفا على الفريقين وكذلك الابناء والاتفاق دخولهم اي موالي وابناء

الابناء فيهما اي في المسئلتين ان لم يكن احد من الموالي والابناء لتعين المجاز حينئذ احترازا عن
الالغاء واما النقض لنفي الجمع بين الحقيقة والمجاز بدخول هذه المستامن على بنيه مع بنيه الامان
ونحو الحنث بالدخول لو دخل راكبا او منتعلا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان والابنة كما اذا دخلها
حافيا مع انه حقيقة فيه لمجتمع لو نواه صدق ديانة وقضاء ومجاز في دخوله راكبا او منتعلا
وبه اي وبالحنث بدخول دار يسكنها اي فلان اجارة او اعارة في حلفه لا يدخل دار فلان لما
كما لو دخل دارا يسكنها المملوكة بدليل عدم صحة نفيها عنه مجاز في المستاجرة والمستعارة بدليل صحة
نفيها عنه وبالعتق لعبده في اضافته الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا ولانه لما مع انه حقيقة
في النهار حتى لو نواه صدق قضاء وديانة مجاز في الليل لصحة نفيه وبجعله لله على صوم كذا بنية اليمين
مع النذر يمينا ونذرا حتى وجب القضاء والكفارة بالفطر عند الشيخين خلافا لابي يوسف مع ان الكلام
حقيقة للنذر حتى لا يتوقف على النية مجاز لليمين حتى يتوقف عليها لا على قول ابي يوسف فانه يقول
نذر فقط فاجيب عن الاول اي النقض بدخول حفدته في الاستيمان على بنيه بان الاستيمان للحقن اي شبهة
الحقن فان في الحفدة شبهة البنوة لكن لا يتعلل اي لان لفظ البنين يستعمل فيهم كما في يخونها تميم
وكثير من نظائره الا ترى ان شبهة الامان يجوز بصورة المسالمة بان اشار مسلم الى كافر بالنزول
من حصن او قال انزل ان كنت رجلا او تريد القتال او ترى ما افعل بك وظن الكافر منه الامان
بخلاف الوصية فانها لا تستحق بصورة الاسم والشبهة فتفرعوا عدم اي عدم الدخول في الاجداد
والجدات بالاستيمان على الاباء والامهات بناء على كون الاصالة في الخلق في الاجداد والجدات تمنع
التبعية في الدخول في اللفظ لان الاصالة الخلقية لا تشابهها التبعية بحسب تناول اللفظ واعطاء الجد
السدس لعموم الاب ليس باعطائه السدس الابوين اي بطريق التبعية في تناول لفظ الاب بل لانه مقتضى
اصالته الخلقية بل بغيره اي بدليل آخر وهو اقامة الشرع اياه مقام الاب عند عدمه كما في بنت الابن
عند عدم البنت الا انه اي هذا الجواب مخالف لقولهم الام اصل لغة وقول بعضهم الاب في
الفروع لغة فان هذا يفيد استواءهم في الدخول وايضا اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار في الابناء
على الابناء عند شبهة الحقيقة بالاستعمال فيه اي فيصرف الاحتياط عن الاقتصار في الاباء على الاباء
كذلك اي لشبهة الحقيقة بالاستعمال كذلك اي كما في الابناء بعموم المجاز في الاصول كما هو في الفروع
ان لم يكن حقيقة فيدخلون اي الاجداد والجدات في الاباء والامهات وما نفيه الاصول خلقة
ممنوع لعدم اقتضاء عقلا ونقلا ذلك هذا والجواب انه ليس من موضع الجمع عندنا قال الشارح
اي عند المص ولا يخفى ان قوله عندنا معناه عند الحنفية لان الاباء والابناء جمع وقد جوزنا الجمع
بين الحقيقة والمجاز عقلا ولغة في غير المفرد كما قدمناه وعن النقض الثاني بالحنث بالدخول راكبا
في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان بان المعنى الحقيقي لوضع القدم الا انه لو اضطجع خارجها ووضع
قدميه فيها لا يقال عرفا وضع القدم في الدار ولا حنث بذلك كما في الخانية وما ذكره انما هو لانهم صرفوه
الحامل الى ما ذكر اي لانه فهم المجتهدات باجماع انه يعلى الحلف من المنافرة مما فعلى ارادة
المعنى الحقيقي الى ما ذكرنا من المعنى العرفي وهو الدخول المطلق على اي كيفية كان والجواب عن الثالث
اي النقض بالحنث بدخول دار يسكنها فلان اجارة او اعارة في حلفه لا يدخل دار فلان بان حقيقة
اضافة الدار انما تتحقق بالاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بانه للمضاف اليه بخلاف

[illegible]

كوكب الخرقاء في قوله اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل اذاعت غزلها في القرائب فان المراد
بكوكب الخرقاء سهيل وهو كوكب يقرب القطب الجنوبي يطلع عند ابتداء البرد واضافته الى الخرقاء
وهي التي في عقلها هوج ولهما حماقة مجازية لاختصاص غير كامل وهو كون زمان طلوعه وقت
ظهور جدها في تهيئة ملابس الشتاء بتفريقها قطنها في قرائبها ليغزلها فجعلت هذه الملابسة
منزلة الاختصاص الكامل وهو اي اختصاص الكامل بالدار يكون بالسكنى والملك فيحنث بكل منهما
حتى يحنث بالمملوك غير مسكونه كما هو قاضي خان اي كما ذكره لوجود الاختصاص الكامل خلافا للسرخسي
ووافقه صاحب الكافي بناء على انقطاع نسبة السكنى اليه بعد غيره على ان الباعث على هذا الحلف
عرفا قصد البعد عن فلان وكون غيظه بحيث يحمله على ان يحنث عن الدخول فيما نسب اليه مطلقا
وان كان محتملا لكن المتبادر هو الاول وعن النقض الرابع بعتق من اضاف عتقه الى يوم يقدم
فلان فقدم ليلا بانه اي اليوم مجاز في الوقت المطلق عام لثبوت الاستعمال له كذلك عند ظرفيته
لما لم يمتد من الافعال وهو ما لا يقبل التاقيت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا فيعتبر المجاز العام الا بموجب يعين كون المراد منه بياض النهار
فانه كالطلاق يوم اصوم فان الطلاق مما لا يمتد والموجب للارادة بياض النهار ان الصوم
انما يكون فيه بخلاف ما كان ظرف ما يمتد من الافعال وهو ما يقبل التاقيت كالسير والتفويض
فانه يكون المراد به حينئذ بياض النهار الا بموجب يعين كون المراد مطلق الوقت كاحسن الظن يوم
تموت فان احسان الظن مما يمتد والموجب لارادة مطلق الوقت اضافته الى الموت
ولو لم يخطر هذا الفرق للقائل فقد نويه ارادة المجاز به في مادة النقض علم انه اي العتق انما هو
للسرور ولا يختص بالنهار فاستعمل في مجاز عام يندرج فيه الحقيقة وعن النقض الخامس بكون لله علي
علي صوم كذا نذرا ولمنا بنيتهما بحرم المباح الذي مع فطر الايام المنذور صيامها وهو اي التحريم
معنى اليمين هنا لما عرف من ان تحريم المباح يمين بالكتاب والسنة يثبت مدلولا التزاميا للصيغة
اي معنى علي صوم كذا لان المعتبر منها ايجاب المنذور ولما عرف من ان المنذور لا بد ان يكون قبل
النذر مباح الفعل والترك ليصح التزامه بالنذر فيصير تركه الذي كان مباحا حراما به لا زها
لصيرورته ممنوعا عنه بسبب لزوم الفعل بالالتزام واما كونه مدلولا التزاميا فظاهر لان ايجابه
التزام الصوم ويلزمه عدم جواز الفطر ثم يراد به اي بالمدلول الالتزامي اليمين اي معناه فاريد
معنى اليمين بلازم موجب اللفظ وهو النذر لا به اي لا بنفس اللفظ يرد عليه انه قد علم مما سبق ان تحريم
المباح عين معنى اليمين وهو المدلول الالتزامي بعينه وقوله يراد بالمدلول اليمين يدل على ان المدلول
الالتزامي وسيلة لارادة اليمين لا عينه فبينهما تدافع ويجاب عنه بان المراد بكونه معنى اليمين انه
يقصد به انشاؤه لا انه عينه كما هو المتبادر فلا تدافع توضيحه ان وجوب الصوم يستلزم حرمة ضده
المفوت له وهو الفطر وهذا صحيح ثبوته ولا شك انه يتضمن حرمة الفطر عند بعض وجوب الصوم وهذا
كونه مدلولا التزاميا ثم ان التحريم المذكور لا يصير موجبا للكفارة الا بارادة كونه يمينا وهذا
انشاؤه وانما يصير معنى اليمين عند الانشاء اما في حرم المنع عن الفعل كما في اليمين ولا جمع بين الحقيقة
والمجاز بمعنى الجمع المتنازع فيه دون الاستعمال فيهما اي المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت ان الاستعمال
في النذر فقط واليمين مراد بالمدلول الالتزامي وما قيل لا عبرة لارادة المنذر لانه ثابت بنص الصيغة

من غير تاثير للارادة فالمراد اليمين فقط اي فكانه لم يرد الا المعنى المجازي غلط اذ تحققه اي النذر
مع الارادة وعدمها اي الارادة لا يستلزم عدم تحققها والا لو استلزم عدم تحقق الارادة لم يمتنع الجمع
بين الحقيقي والمجازي في صورة من الصور اصلا لان المعنى الحقيقي في كل صورة يثبت باللفظ من غير
تاثير للارادة وقد فرض ارادتهما اي الحقيقي والمجازي وفيه اي في الجواب عن هذا النقض بطلان
ثبوت التحريم الالتزامي حال كونه غير مراد هو محظوره عندهم ملزومه اللازم هو مدلول اللفظ حال كونه
محكوما عليه بنفي ارادته اي بنفي كونه مرادا للمتكلم وهو اي الحكم بذلك او محظوره على الوجه المذكور
ينافي ارادة اليمين الشرعي ارادة التحريم حال كونه ملحوظا على وجه هو باعتباره اخص منه اي من نفسه
حال كونه مدلولا التزاميا يعني التحريم من حيث انه مدلول التزامي يحتمل ان يكون ملحوظا قصدا او
ملحوظا تبعا وعند ارادة اليمين يجب ان يكون ملحوظا قصدا فلا يكفي في محظوره محكوما عليه
بنفي ارادته لان المنفي ارادته لا يكون ملحوظا قصدا ومرادا فالالتزامي يعم الوجهين والواحد
وجهته اخص منه مطلقا ثم استدل على الاخصية المذكورة بقوله لانه اي التحريم المعتبر عند ارادة
اليمين تحريم يلزم بخلفه والعمل بخلاف موجبه الكفارة ومثل هذا التحريم لا يتحقق بمجرد المحظور
من غير قصد وارادة فلا بد فيه من تحقق الارادة ثم استدل على الشق بقوله وعدم ارادة الاعم
الذي هو المدلول الالتزامي على ما بيناه ينافيه ارادة الاخص لان ارادة الاخص يستلزم ارادة
الاعم ولو في ضمن الاخص لا يقال يجوز ان يكون التحريم غير مراد في ضمن النذر ثم يجعل وسيلة للتحريم الملحوظ
مرادا وقصدا لان الملحوظ بالتبع من حيث هو ملحوظ بالتبع لا يصلح لان يكون وسيلة للمعتبر
بالذات اذ الوسيلة لا بد ان يجعل اليه الملاحظة وعند ذلك يلزم القصد اليه فيتعذر وقد تعالى المنفي
الارادة من اللفظ وهو لا ينافي اصل الارادة فتامل وظاهر كلام بعضهم ارادة تحريمه اي معنى اليمين
بالموجب اي بموجب النذر بفتح الجيم بعينه لا بلازمه على ما ذكر اي قال لايجاب المباح الذي هو معنى
النذر تحريمه اي تحريم المباح الذي هو معنى اليمين في الحكم وهو اي الحكم لزوم الكفارة بالخلف وتسوى
اسم اليمين الى ما تحقق ضمنه اي في هذا الالحاق بالسمع لا لتعدية الاسم ابتداء فانه غير جائز نقل
الشارح عن المص انه فيه نظر ايضا لان ارادة الايجاب على انه يمين ارادته على وجه يستعقب الكفارة
بالخلف ارادته على انه نذر ارادته على وجه لا يستعقبها بل القضاء فبينهما تناف انتهى وكيف
يراد معنى اليمين بموجب النذر وكل لله علي صوم كذا يمين مع النذر يمينا ونذرا وشمس الائمة السرخسي
ذهب الى انه اريد اليمين بلله لان قوله لله بمنزلة بالله و اريد النذر بعلي ان اصوم وجواب القسم
حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور اي كانه قال لله لاصومن وعلي ان اصوم رجب وعلى هذا
لا يراد ان اي المنذور واليمين بنحو علي ان اصوم لعدم وجود ما يراد به اليمين فيه وعلى ما قبله وهو لله
علي ان اصوم يراد ان لوجود ما يراد به اليمين وهو لله وما يراد به المنذور وهو علي ان اصوم
غير انه ليس من الجمع بين الحقيقة والمجاز لانهما لم يرادا بلفظ واحد والاوجه ان يكون المعنى وعلى كل
من الاقوال السابقة يراد ان بعلي ان اصوم ليظهر التفاوت بين قوله وقولهم باعتبار المراد
كما بين قوله وقول البعض باعتبار ان قوله وهذا الذي ذهب اليه السرخسي مخالف للاول اي اول
الاقوال باتحاد المنذور والمحلوف فيه فانه فيه ناذر للصيام حالف عليه والاول ليس كذلك بل فيه
المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم قال الشارح فيما ذكره السرخسي نظر لان اللام انما يكون للقسم

اذا كانت للتعجب ايضا كما صرح به النحويون عن ابن عباس رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت
الشمس حتى خرج وما احسبه من ان نفوذ الانسان والجابه على نفسه صالح لان يتعجب منه كما يتعجب منه اشهر ولعل
المص لم يتعرض لهذا لانه ليس بامر لازم من حيث النحو كيف وباب الاستعارة واسع هذا وعن ابي
يوسف ان لله على ان اصوم نذر فقط وان نوى به اليمين ولم يخطر له النذر يكون نذرا ويمينا على
قولهما خلافا له حيث قال هو يمين لا غير وللمسئلة زيادة تفصيل في الشرح تنبيه اعلم انه لم يشترط
نقل الآحاد لانواع العلاقة في خصوصيات المجازات عن العرب في الالفاظ اللغوية بل اكتفى بنقل انواعها
في صحة التجوز جاز المجاز في الالفاظ الشرعية بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي المعينة للمجاز اذا وجدت
العلاقة المعتبرة معنوية كانت او صورية فالمعنوية فيها اي في الشرعية المشترك الشرعي فان المستعار
منه والمستعار له في المقصود من شرعيتهما ثم بين المقصود بقوله علتهما الغائية عطف بيان للمقصود
كالحوالة والكفالة مثال للمشتركين في المقصود منهما التوثق فيطلق كل اي لفظ كل منهما على الآخر كلفظ الحوالة
المقرون بشرط براءة الاصيل يطلق على الكفالة مجازا بعلاقة اشتراكهما في المقصود من شرعيتهما وهو اي شرط
براءة الاصيل القرينة في جعله اي لفظ الكفالة مجازا في الحوالة وهي اي الحوالة بشرط مطالبة الاصيل اي
كفالة والقرينة في هذا التجوز شرط مطالبة الاصيل وعن محمد اي وكقوله فيما اذا افترق المضارب
ورب المال وليس في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقده ويقال له اي للمضارب
احل رب المال على المديونين اي وكله بقبض الديون لاشتراكهما اي الحوالة والوكالة في افادة ولاية
المطالبة للمحيل لا لاشتراكهما في المعنى المشترك الداخل في مفهومهما فانه مشترك بين الحوالة التي هي نقل
الدين من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه على ما هو الصحيح وبين الكفالة على انها نقل المطالبة من ذمة
المكفول عنه الى ذمة الكفيل وبين الوكالة على انها نقل الولاية من الموكل الى الوكيل على ما ذكروا
اذ المشترك بين جميع والمجاز الداخل في مفهومهما غير معتبر علاقة للتجوز لا يقال للانسان فرس
وقيل له اي ولا يقال للفرس انسان لاشتراكهما في المشترك الداخل وهو الحيوانية فكيف ولا نقل
في الاخيرين اي الحوالة اذ هي ضم ذمة الى ذمة في المطالبة على الاصح وقيل في الدين والوكالة اذ
هي اقامة الانسان غيره مقامه في تصرف معلوم والصورية العلية والسببية اذ المجاورة بين العلة
والحكم وبين المسبب والسبب شبيهة بالاتصال الصوري في المحسوسات فالعلة كون المعنى وضع
شرعا لحصول الآخر فهو اي الآخر علته الغائية كالشراء وضع شرعا للملك فصح كل من الشراء والملك مجازا
في الآخر لعكس الافتقار اي افتقار العلة الى حكمها من حيث الغرض ولذا لم يشرع في محل لا يقبل
كشراء الحر وافتقار الحكم الى علته من حيث الثبوت فانه لا يثبت بدونها وان كان الافتقار في المعلول
الى علته على طريق البدل منه اي من علته والتذكير باعتبار عنوانها وضع لحصوله شرعا كالشراء
ونحو الهبة كالصدقة معطوف على ضمير منه فان الملك يحصل بكل منهما فلا يفتقر الى خصوص الشراء
بل الى احدهما على سبيل البدل فلو عبر بالشراء الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه
واشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف وانما قال هذا النصف اذ لا وجه للعتق عند شراء النصف
الاول لعدم تحقق ملك العبد الذي هو عبارة عن مجموعه بخلاف النصف الاخير اذ عند شرائه يتحقق
ملك الكل ولو على التدريج غير ان النصف الاول حينئذ خرج من ملكه فلم يبق محلا للعتق الا قضاء
اي لا يعتق الا قضاء فانه يصدق عليه الا ان يكون مراده ملك الكل دفعة او تدريجا واما انه

يعتق قضاء فلان الملك للكل كما يكون دفعة كذلك يكون تدريجا فالشرط عام والاهتمام بالحر اكثر
وفي قلبه وهو ان يقول ان ملكته وبعد الشراء ثم اشترى النصف ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر
يعتق مطلقا اي قضاء وديانة للتغليظ على نفسه حيث تجوز بالملك عن الشراء اذ لو اراد المعنى الحقيقي
كان ارفق به لما اشار اليه بقوله فانه اي العبد لا يعتق فيه اي في الملك اذا اريد به حقيقته ما لم يجتمع
جميع العبد في الملك قضية للعرف لاستعمالهما اي عملا بما يقتضيه عرف الاستعمال في الملك والشراء
ان ليس لان المقصود من ملك العبد عرفا الاستغناء بملكه وهو انما يتحقق اذا كان نصفه الاجتماع
بخلاف الشراء اذ ليس فيه ذلك المعنى فاحفظ لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق ثم اشترى
بعبد الغير يحنث وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا بان قال لعبد ان اشتريتك او ملكتك فانت
حر والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الوجهين لان الوصف انما هو في المنكر لا المعرف في المعين
لعدم تحقق ملكه عن المحل وتحقق ملكه فيه وان كان في ازمنة متفرقة كذا ذكره الشارح وظاهر
المتن يأباه ثم هذا اذا كان الشراء صحيحا واما اذا كان فاسدا فلا يعتق قال الشارح ان القول بعتق
النصف في هذه المسائل ماش على قول ابي حنيفة اما عندهما فينبغي ان يعتق كله ويلزم السعاية او الضمان
لاختلاف المعتق في تجزي الاعتاق والسبب المحض للعقد حصول المسبب بوضعه وانما ثبت
المسبب به عن المقصود بالسبب اتفاقا كزوال ملك المتعة بالعتق لم يوضع العتق له اي للزوال المذكور بل يتبعه
اي بل يتبع في زواله ما هو اي الذي العتق موضوع له وهو زوال ملك الرقبة فالسبب العتق والمسبب
زوال ملك المتعة والعتق لم يوضع لحصوله وانما ثبت عن زوال ملك الرقبة الذي هو المقصود
بالعتق ووضع له فيستعار السبب للمسبب لافتقاره اي المسبب الى السبب على البدل منه اي من السبب الذي هو العتق
ومن الهبة والبيع والصدقة اذ كل منها سبب لزوال ملك الرقبة فصح العتق اي اطلاقه مجازا للطلاق
حتى لو قال لامرأته اعتقتك ونوى الطلاق به وقع وانما احتاج الى النية لتعيين المجاز والبيع والهبة
مجازا للنكاح لان كلا منهما سبب ملك المتعة ومنع الشافعي هذا التجوز بهما عنه لانتفاء العلاقة
المعنوية بينه وبينهما لا بنفي غيرها وهو السببية المحضة التي هي احد نوعي العلاقة الصورية ولانه
اي لا يجوز بالمسبب عن السبب فلا فانه اي الشافعي فانه جوزه فصح عنده الطلاق مجازا للعتق لشمول الاسقاط
فيهما لان في الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة والاشتمال المعنوي
علاقة مجوزة للمجاز والحنفية تمنعه اي التجوز بالطلاق عن العتق اذ المجوز للتجوز المعنى المشترك بين
المتجوز والمتجوز عنه على وجه يكون في المتجوز عنه اقوى منه في المتجوز كذا ذكره الشارح وهو
غير تعليل المص وبيانه ما ذكر في البيان في الحاق الى قصد الكامل واعتباره في الاصول
غير معلوم وقد بين المص المجوز بقوله المشهور المعتبر اي الثابت اعتباره على ما وقع له به
اللفظ باعتبار ... او نقل اعتباره عنه ولم يثبت التجوز بالفرع يعني المسبب
الاصل وهو السبب بل يثبت بالاصل عن الفرع اذ لم يجيزوا المطر للسماء بخلاف قلبه اي اجازوا السماء
للمطر فنقل عنهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر مع اشتراكهما اي السبب والمسبب في الاتصال
الصوري فلا يصح طالق او باين او حرام للعتق عندنا بناء الا ان يختص المسبب بالسبب بان لا يوجد
بدونه فكالمعلول اي فيجوز التجوز بكل منهما عن الآخر كما في العلة والمعلول لانهما يصيران حينئذ
في معنى هما كالنبت للغيث وبالعكس مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة اتفاقا

يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعلى ابي حنيفة يقول
هو خلف عنها في التكلم في التوضيح وبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هو حر
فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد هذا المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيده بطريق
الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد
البنوة وفيه ايضا ان الخلف ما يقوم مقام الاصل وان الاصل اذا كان صحيحا لفظا وحكما كان
اللفظ الخلف كذلك ثم الوجه الثاني اليق لان الخلاف حينئذ لا يكون الا في وجه الخلفية لا
في الخلف والاصل بخلاف الوجه الاول ولان الاصل اذا كان هذا ابني يحقق شرط المصير الى المجاز
من صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي كما
ما اذا كان الاصل هذا حر لعدم تعذر العمل بالحقيقة وحاصل الخلاف هل يشترط في صحة ارادة
المعنى المجازي امكان المعنى الحقيقي عندهما نعم وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية واذا
عرفت هذا فالتكلم بهذا ابني مجازا في التحرير الذي هو معنى مجازي له خلف عن التكلم به اي بهذا
ابني حقيقة في النسب اي في ارادة البنوة التي هو المعنى الحقيقي له من غير نظر الى ثبوت الخلفية
في الحكم بان يكون ثبوت التحرير بالمجاز فرع ثبوت الخلفية في الحكم بان يكون ثبوت التحرير بالمجاز
فرع ثبوت امكان ثبوت النسب بالاصل وهما اي صاحباه قالا المجاز خلف عن الحقيقة
في حكمها فانت ابني خطابا لعبده الاكبر منه سنا مجاز عن عتق على من وقت ملكه عنده
اي ابي حنيفة استعمالا لاسم الملزوم في اللازم وقالا لا يعتق لعدم امكان الحقيقي اذ المفروض
كون العبد اكبر وشرط صحة الخلف امكان الاصل فلغي قوله انت ابني ولا يترتب عليه حكم وانما اعتبر
الخلفية في الحكم لان الحكم هو المقصود فالخلفية باعتباره اولى وقد يلغى عدم العتق في حق نحو عدم انعقاد
الحلف في قوله ليشربن ماء الكوز ولا ماء فيه فانه غير منعقد لعدم تصوره اي تصور المحلوف عليه
وهو شرب الماء الكائن في الكوز المشار اليه عند الحلف وامكان المحلوف عليه شرط الانعقاد كما
ان شرط الخلفية للمعنى المجازي لقوله انت ابني امكان المعنى الحقيقي له وعن هذا اي اشتراط تصور حكم
الاصل للخلف لغى قطعت يدك خطأ اذا اخرجهما اي المخاطب يديه صحيحتين بعد الاقرار بقطعهما
ولم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال اي دية اليد لعدم امكان معناه الحقيقي ثم تعقب عليه بقوله لكن لا يلزم
من لزوم امكان محل حكم شرعي يريد بالمحل ماء الكوز فانه محل وجوب البر ليتعلق الحكم اي الخطاب
المتعلق بلزوم تخلفه اي تخلف ذلك الحكم الشرعي وهو وجوب الكفارة لعجزه عن البر فالحاصل
لا يلزم لزوم صدق معنى لفظ بمعنى حقيقة قوله انت ابني لكي استعماله ان ذلك مجازا اذ لا يظهر بينهما
ملازمة فلا يصح الالحاق به والثاني اي ولغو الاقرار بقطع اليد اذا اخرجهما صحيحتين ليس لعدم تحقق
فقط بل له ولتعذر المجاز ايضا فان القطع سبب لمال مخصوص على العاقلة في سنتين لما عرف في
محله وليس هذا المال المخصوص هو المتجوز عنه بالقطع اذ لو كونه عنه لما لزم في ذمتهم لان لزوم
المال عليهم في سنتين مخصوص بما اذا تحقق القطع ولا يلزم بمجرد قوله قطعت بل من تحقق القطع ثم انه
لا علاقة بين المجازي والحقيقي ههنا الا المسببية والسببية وهذه العلاقة غير موجودة بين المعنى
المجازي الذي هو المال المطلق في القطع والباء في بقوله والمطلق اي والمال المطلق الذي يمكن اثباته
بالاقرار ليس مسببا عنه اي عن القطع وله اي لابي حنيفة انه اي التجوز حكم لغوي يرجع اللفظ الى اللفظ

هو اي الحكم صحة استعماله اي اللفظ لغة في معنى مجازي باعتبار صحة استعماله اي اللفظ في معنى
آخر وضعي اي حقيقي للمشاكلة متعلق بصحة الاستعمال اي لمشاكلة ذلك المعنى المجازي للمعنى الوضعي
باعتبار العلاقة المصححة للتجوز ومطابقته اي وكون الوضعي مطابقا للواقع ليس في التركيب اي شرط
صحة الاستعمال في المعنى المجازي فكل من اللفظ المستعمل حقيقة والمستعمل مجازا اصل في افادة الحكم
وان كان الثاني فرعا للاول باعتبار الاستعمال لغة فاذا تكلم المتكلم باللفظ المذكور وتعذر
المعنى الحقيقي وجب مجازيه فيما ذكر من الاقرار اي الاخبار بحريته لانها لازمة للبنوة فتصير ام ولد
لانه كما جعل اقرارا بحريته جعل اقرارا باموميه الولد لامه باعتبار ما يلزمها من استحقاق الحرية
بعد الموت وقيل بل وجب مجازيته في انشائه التحرير واحداثه فلا تصير ام ولد بمعنى
استحقاق الحرية بها اذا كانت في ملكه لان ذلك مبنيا على الاقرار لا الانشاء والاصح الاول
اي مجازيته في الاخبار عن عتقه لقوله اي محمد في كتاب الاكراه اذا اكره على هذا ابني لعبده لا يعتق
عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء اي الاكراه لا يمنع صحة انشاء العتق فعلم انه جعل
قوله هذا ابني مجازا في الاخبار بالعتق والا لما قال بعدم العتق فيه فان تحقق المعنى المجازي
من الاقرار بثبوت الحرية عتق مطلقا اي قضاء وديانة والا اي وان لم يتحقق بان لم يكن
الاخبار بالحرية مطابقا للواقع لعدم صدور التحرير منه بعد حدوث الملك فقضاء اي عتق
قضاء مواخذة له باقراره لا ديانة لكذبه حقيقة ومجازا اما حقيقة فلانه ليس بابن له كيف وهو اكبر
منه واما مجازا فلانه لم يصدر منه تحرير ولم يقع ما يوجبه الا انه لا يمنع تعين المجازي ارادة العتق لجواز
ارادة معنى الشفقة من قوله هذا ابني ودفعه اي دفع منع تعين المجازي بعدم الفائدة الشرعية في غير العتق
عند امكانها اي الفائدة الشرعية وغيرها يعني ان الحمل على ما يترتب عليه التحرير متعين لان فائدته شرعية
بخلاف الحمل على الشفقة فانه ليس فيه فائدة شرعية واذا تعارض احتمالان في احدهما فائدة شرعية
دون الآخر تعين ما فيه الفائدة لترجحه معارض خبر للمبتدا اعني دفعه بازالة الملك المحقق والاصل في الشيء
الثابت البقاء مع احتمال عدمه اي عدم زوال الملك والمتيقن لا يزول بالاحتمال وعدمه اي ومعارض
ايضا بما في ظاهر الرواية من عدم وقوع العتق في هذا اخي فانه نحوه اي نحو عدم وقوع العتق
بهذا اخي على اشتراكه اي اشتراك لفظ الاخ استعمالا فاشيا في المشارك نسبا ودينا وقبيلة ونصيحة
فتوقف العمل به الى قرينة معينة لاحد المعاني الاربعة كمن ابي اي كما اذا وصل بقوله هذا اخي قوله
من ابي او امي او من النسب الى غير ذلك فيعتق لكونه ملك ذا رحم محرم منه وبنوة على ان العتق على الولاد
بان يكون المملوك والدا او مولودا بلا واسطة او بواسطة وليس في اللفظ ما يدل على الولاد
ليكون مجازا عن لازمه فامتنع طريقه وعليه اي وعلى ان العتق بعلة الولاد بني عدمه اي عدم العتق في
جدي لعبده الصغير فان حقيقة هذا الكلام لا وجود لها الا بواسطة الاب ولا وجود له في اللفظ
ويرد انه اي على عتق القريب القرابة المحرمة لا خصوص الولاد ولذا اي ولكون العلة ما ذكر
عتق بعمي وخالي بلا خلاف ذكره في البدائع وغيره فرجح رواية الحسن عن ابي حنيفة العتق في جدي
واخي وعدمه اي العتق في يا ابني لانه اي النداء لاحضار الذات ولم يفتقر هذا الطلب الذي قصد
بالنداء لتحقيق المعنى اي لاكتفاء افادة هذا المقصد الى ان يحقق اللفظ اللائق معنى فيها اي في الذات
حقيقيا كان ذلك المعنى او مجازيا يعني المقصد من هذا اللفظ مجرد احضار الذات وفي هذا القصر

يكن التلفظ المستلزم بمجرد تصور المعنى من غير التصديق بثبوته للذات بخلاف يا حر حيث يعتق
لان لفظ صريح في المعنى الذي هو العتق لكونه موضوعا له وعلما لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه
فيثبت العتق بلا قصد حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق وقيل اذا كان الوصف
المعبر به عن الذات في مقام النداء يمكن تحقيقه من جهته اي المتكلم بان يكون قادرا على انشائه
باللفظ حكم بتحققه اي الوصف مع الاحتضار تصديقا له كيا حر فان الحرية يقدر على انشائها
بهذا اللفظ ولو كان ذلك الوصف اسما فاداه به لما عتق لان المراد حينئذ مجرد الاعلام باسم العلم
لان الاعلام لا يراعى فيها المعاني عند الاستعمال والا اي وان لم يكن المعبر به عن الذات
مما يمكن تحقيقه من جهته يلغو ذلك الوصف ضرورة اذ لا يمكن حينئذ تصديقه بالانشاء فيتمحض
للاعلام كيا ابني اذ تحقيق الابنية غير ممكن بهذا اللفظ لانه ان تخلق من ماء غيره فظاهر وكذا ان تخلق منه
اي من مائه لان النسب حينئذ انما يثبت به اي بتخلقه من مائه لا باللفظ واما الزامهما اي ابي يوسف ومحمد
المنافقين بالانعقاد اي بالاتفاق معه في انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور فيها تمليك الحقيقي الذي هو
الرق فيهما فلا يلزمهما اذ لم يشترطاه اي امكان المعنى الحقيقي الا عقلا وهو ممكن عقلا كيف وقد وقع في
شريعة يعقوب عليه السلام وفي اول الاسلام ولم يذكر الشارح هذا الاصل وهو ان يكون التكلم في المجاز في
التكلم او في الحكم وموافقتهما اي موافقة الشارح لهما في الفرع اي في قوله لعبده الاكبر سنا منه
هذا ابني لا توجبها اي الموافقة في اصلها كما يفهم من كلام صاحب الكشف وغيره وصرح بعضهم
بان الاصل فيه عند الشافعي عدم ثبوت النسب مسئلة يعني في نسخة تفرع على الخلفية اي
خلفية المجاز عن الحقيقة تعينها اي الحقيقة اذا امكن اي صح اراده كل من الحقيقة والمجاز بلا مرجح
اي حال كونهما ملتبسين بعدم مرجح خارج لمجازهما في نفسها عليه فتعين الوطئ اي ارادته من قوله تعالى
لا تنكحوا ما نكح اباؤكم لانه المعنى الحقيقي للنكاح على ما هو الصحيح وهو ههنا ممكن مع المجاز الذي هو العقد
فحرمت مزنية الاب على فروعه بالنص واما حرمة المعقود له عليها عقدا صحيحا عليهم فبالاجماع وتعلق
اي بالوطئ الجزاء في قوله لزوجته ان نكحتك فانت طالق فلو تزوجها بعد ابانة قبل الوطئ طلقت لانه قد وجد
لانه لو تزوجها بعد ابانة بعد الوطئ لا يترتب عليه الجزاء بالوطئ بعد هذا التزوج لانحلال اليمين قبله
فلتعلق بالوطئ لا بالعقد لما ذكرنا وفي الاجنبية اي في قوله للاجنبية ان نكحتك فعبدي حر تعلق الحكم بالعقد
لان وطئها لما حرم عليه شرعا كان الحقيقة مهجوره شرعا فتعين المجاز وفيه انه لا نم هجر ان الحقيقة لجواز
ارادة الوطئ الحلال لامكان ان يعقد بها واما المنعقدة اي اراده اليمين المنعقده وهي الحلف
على ان يفعل امرا او يتركه في المستقبل بعقدتم في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان لان العقد
حقيقة لما ينعقد اي للفظ يربط باخر لايجاب حكم كما قال وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه عقد الايجاب القابل
كمجموع الايجاب والقبول في النكاح والبيع فان قلت كان الواجب ان يقول فلان العقد الخ لان
في جواب اما لازم قلت قد الحق الرضي وغيره حذف الفاء في جواب اما المقدرة نحو قوله تعالى [illegible]
لا صدود ولكم ادمج قد محذوف يدل عليه حكمه كقوله تعالى فاما الذين كفروا افلم تكن اياتي اي فيقال لهم
افلم تكن اياتي انتهى وههنا كذلك فان تقدير الكلام واما اراده المنعقدة بعقدتم فيقال في بيانها لان
العقد الخ فقوله لان العقد حقيقة ويدل عليه مجاز خبر بعد خبر لان في العزم اي العقد القلبي السبب صفة للعزم
له اي لمجموع اللفظ المذكور اذ لا يعتبر بدونه فلا كفارة في الغموس وهي الحلف على امر ماض تعمد الكذب فيه

١٤٩ لعدم استعقابها اي استعقاب اليمين الغموس وجوب البر الذي هو حكم عقد اليمين لتعذره اي البر فيها اذ البر
انما يكون في امر مستقبل يعزم عليه من الفعل او الترك الموكد بالقسم وفيه اشارة الى ان المعنى المجازي
ايضا لا يتصور في الغموس لان العزم ايضا انما يكون في امر كذا على ان العزم المذكور انما وصف بكونه سببا
لحكم العقد وهو البر وحيث تعذر تعذر سببيته من حيث هو سببه فلو حمل ان الغموس لا تتصور فيها حقيقة
العقد ولا مجازه فيتعين المراده المنعقده غير انه سيجئ ما يدل على ان الخصم يحمله على العزم ويقول
انه موجود في الغموس ايضا وقد يقال اي وفي بعض النسخ فقد يقال بالفاء وعلى هذا لا حاجة الى ما ذكر
في ترك الفاء فيكون ما مر هذا الكلام وغيره تعليلا لاراده المنعقدة بعقدتم كونها اي المنعقدة
حقيقة فيه اي فيما ينعقد في عرف اهل الشرع لا يستلزمه اي لا يستلزم كونها حقيقة فيه في عرف الشارع وهو
اي عرف الشارع المراد ههنا لانه اي الكلام في لفظه اي الشارع ودفع هذا بان الواجب حمل ما لم يعرف
فيه المعنى اللغوي معنى عرفي للشارع استصحاب اي ابقاء ما كان قبله اي قبل هذا الاستعمال من
الشارع على ما كان الا بناف اي بدليل يدل على ان المراد غير ما كان قبله فالمرجع ههنا اللغة التي هي
مدار الخطابات القرانية غالبا وفي القاموس عقد الحبل والبيع والعهد وذكر فيه معاني غير هذا
ولا دلالة لشئ منها على ذلك في الغموس وايضا يقال في بيان كون المراد هو المنعقدة انه ان كان العقد
المستعمل مجموع اللفظ المستعقب لحكمه حقيقة فالامر كما عرفت والا اي وان لم يكن حقيقة فيه فالمجاز
الاول ظ اي المجاز الاول عن الحقيقة اللغوية الربط شد بعض الحبل ببعض على ما قيل بالنسبة الى العزم لقربه
اليهما اكثر من العزم والمجاز الاقرب مقدم ومنه اي من الحمل بالحقيقة لامكانها ولا مرجح قوله هذا ابني لمكن
اي لعبد له يولد مثله لمثله معروف النسب من غيره بجوازه اي بجواز كونه منه بكونه من منكوحة او امته مع اشتهاره
اي نسبه من غيره فيصدق المقر في حق نفسه لا في ابطال حق الغير فحينئذ عتق وامه ام ولده وعلى ذلك اي
على تعيين الحقيقة لامكانها ولا مرجح للمجاز فرع فخر الاسلام قول ابي حنيفة بعتق ثلث كل من الثلاثة
الاولاد اذا اتت بهم الامة في بطون بلا نسب بان يتخلل بين كل اثنين منهم ستة اشهر فصاعدا بلا نسب
معروف لهم فقال المولى في صحته احدهم ابني فمات المولى مجهلا اي قبل البيان فخلافا لهما اي
لابي يوسف ومحمد بعتق الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاكبر نظرا الى ما يصيبهما من الام فان الشارح
صرح بالاوسط والاكبر للقرب لا للاسبع لانه لا نصيب الاكبر من الام شئ كما ستعرفه اللهم الا
ان يراد بالنسبة اليه ما يصيبه عدما وفيه ما فيه فلو لم ان يعبر بالاصغر والاوسط فانه يصيب كلا منهما
من الام نصيب من العتق وذلك لان الاقرار المذكور له ثلاث احتمالات بحوالة ان يكون ذلك الاحد
هو الاكبر او الاوسط او الاصغر فالاكبر لا يعتق الا بالدعوة ويثبت نسب كل من الاخيرين
بلا دعوة اذ الامة [illegible] على تقدير كون المقر به من قبل وهذا معنى ما نصيبهما من الام فاما الاصغر فيعتق
في جميع الاحتمالات اما اذا كان هو المقر به فظاهر اذ حينئذ حريته في الاحتمالين حينئذ
بالدعوة واما اذا كان ما عداه فيثبت من قبل ثبوت امومية الام واما الاوسط فيعتق
جزئيته في الاحتمالين منها اذا كانت الدعوة له او للاكبر ولا يعتق على احتمال كون المقر به الاصغر
على ان احوال الاصابة وان كثرت تعتبر واحدا اذ الشئ لا يصاب الا من جهة واحدة كما لك
اذا اصيب بالشراء لا يصاب بالهبة فيثبت حرية نصفه [illegible] فانتصف العتق في حقه واما الاكبر فيعتق
جزئيته على احتمال كونه المقر به ولا يثبت في احتمالين الحرمان لكون ان يتعدد [illegible]

ملكه بالشراء ولا بالهبة ولا بالارث فعتق ثلثه كذا قالوا فقوله نظراً تعليل لقولهما واما تعليل
قوله فما اشار اليه بقوله لانه اي نصيبهما من الام كالمجاز بالنسبة الى اقراره يعني اقراره بابنية احدهم
حقيقة في اثبات النسب اذ لا يمكن اثباته باعتبار نفسه في غير المعين فاثبت باعتبار لازمه وهو العتق
على سبيل التوزيع على السوية لهم واما العتق الحاصل من قبل الام فكالمجاز بالنسبة الى نفس الاقرار
فكما ان المجاز يثبت بواسطة الحقيقة لعلاقة بينهما كذلك العتق بالام يثبت بواسطة الدعوة المتعلقة
بالولد المعدوم واليه اشار بقوله للوسط فكما لا يعتبر المجاز مع امكان الحقيقة كذلك لا يعتبر ما هو كالمجاز
مع امكانها و في البديع اي صاحبه قول ابي حنيفة يعتق ثلث كل الى على مسئلة تقدم حكم المجاز بلا
واسطة عليه اي على المجاز بها اي بواسطة لقربه اي المجاز بلا واسطة الى الحقيقة و تقريره اي تقرير
كلام البديع هكذا تعذر المعنى الحقيقي الذي هو الاقرار بالنسب يعني اثبات النسب بهذا اللفظ لامتناع ثبوت
نسب المجهول من شخص لانه لا يثبت من المجهول الا ما يحتمل التعليق بالشرط والتعليق بخطر البيان والنسب
لا يحتمل التعليق بالشرط فلزم مجازيته اي الاقرار المذكور ... في اللازم اي اللازم
المعنى الحقيقي اقراره بحريته عطف بيان للازم فعتق اي فيقع العتق كذلك اي اثلاثا باللفظ
وصار كانه قال احدهم حر ولا مرجح لاحد ولا يبلغ اقراره فيقسم بينهم بالسوية فهذا مجاز بلا
واسطة و قولهما ... اي ويثبت العتق على قولهما يعتق
الاصغر الا بواسطة اي بمجاز بواسطة هو العتق من جهة الام كما في الاثنين معه اي مع اللفظ كما
في الاكثر اذ لا نصيبه من قبل الام عتق كما عرفت والاول وهو العتق بلا واسطة وهو ما يثبت باللفظ
اقرب الى الحقيقة من العتق بواسطة فيتعين منتف خبر لقوله اي غير مطابق للواقع اذ لا موجب حينئذ
اي حين لم يرد باللفظ الا الاقرار بالحرية للاموة اذ ثبوت الاموة فرع بثبوت النسب وهو فرع ارادة
الحقيقة فلا وجود للمجاز بالواسطة وغيرها وهي اي والحال ان الاموة ثابتة فهذا التقرير غير مستقيم
من وجهين احدهما عدم وجود المجاز والكلام مبني عليه والثاني عدم ثبوت الاموة وهي ثابتة
اتفاقا واتم لا مناص عن الحقيقة اذ الحقيقي مراد وان لم يمكن اثباته من جميع الوجوه فيثبت لوازم
من الاموة وحرية احدهم واسقط ما تعذر اثباته من النسب بيان للموصول فتنقسم الحرية بالسوية لا
بتلك الملاحظ المعتبرة عندهما في اعتبار العتق بواسطة الام لانها اي تلك الملاحظ مبنية على ثبوت
النسب وهو منتف كما عرفت وعرف مما ذكرنا لعدم مجاز على مجاز آخر بالقرب الى الحقيقة
وذلك لان الحقيقة هو المطلوب الاولى فان لم يتيسر فالاقرب كما لا يخفى واما قولهما في صحة لابني ان عبده
الكائنين لبطنين بان كان بين ولادتهما ستة اشهر فصاعدا وابيهما معطوف على المجرور في لابني
والمراد به الابن الاب في الحد لقربه ذكرهما بناء المسئلة على ادا ثلثهما وقال الشارح فنفي الاب على
لغة البعض واحد ابني وهو الابن لكون كل منهم ابنا له محكي بان كونا ان عبده مثل لمثله ومات المولى
مجهلا ففي الكشف الكبير الاصح الوفاق لائمة الثلثة على عتق ربع عبده لعتقه ان عناه لا ان
احد الثلثة الباقين فقد عتق في حال ورق في ثلثة احوال فيعتق ربعه وثلث ابنه و على عتق ثلث ابن
عبده لعتقه ان عناه او اباه لا بسبب عتق الاب لان حرية الاب لا توجب حرية الابن بخلاف الام
بل لانه يصير حينئذ ابن الابن والجد اذا ملك حافده يعتق عليه لا ان عنى احد الابنين لتعدد جهاته فيعتق
ثلثه على عتق ثلثي الابن كل منهما اي الابنين لعتق احدهما وهو الذي ولد آخرا منهما في نفس الامر

[illegible]

في الكل اي كل الاحوال سواء بان عنى هو او ابوه او جده او اخوه ضرورة ثبوت نسبه
بغير دعوة بصيرورة امه ام ولد و عتق الاخر ثلث من الاحوال بان عنى هو او ابوه او جده لا
ان عنى اخاه ولا اولوية اي ليس احدهما بعينه اولى بان يحصل معينا في كل الاحوال لان المفروض عدم
العلم بخصوص المتأخر ولادة وكان ينبغي ان يذكر هذا القيد في تصوير المسئلة ولم يتنبه الشارح لهذا
ولم يشرح وجه عدم الاولوية ولم يذكر في تفسير كل الاحوال احتمال المقر به اخاه وجه اعتبار الاخوة من
قبل الام فلا تغفل وفي بعض النسخ المصححة ولا اولوية بدل ولا اولوية يعني عدم العلم بخصوص الاول ولادة
فبينهما اي الاخوين عتق للاصغر في نفس الامر ونصف للاكبر في نفس الامر فوزع مجموع العتق والنصف
ولو كان ابن عبده فردا او توأمين عتق كله لعتقه في كل حال سواء عنى هو او اخوه او ابوه او جده
فان ثبوت نسب احد من التوأمين يستلزم ثبوت نسب الآخر وهو ظاهر وثلث الاول لانه عتق
في حاله وهو ما اذا عناه ورق في حالتين وهما ما اذا عنى ولده او حفيده ونصف الثاني لان احوال
الاصابة تجعل واحدة وهو ما اذا عناه او اباه وكذا الحرمان وهو ما اذا عنى ابنه فيتنصف
وجزم في الكشف الصغير يعتق ربع كل من الاربعة عنده اي عند ابي حنيفة كما لو قال احد هؤلاء حر
وهو الاقيس عما قبله اذ الكل مضاف الى الايجاب بلا واسطة على هذا التقدير كما هو قول ابي حنيفة
او بواسطة كما هو قولهما غايته الامران الواسطة فيما سبق اعتبار الام وههنا ملك الجزء ولذا اي لكون
عتق الكل مضافا الى الايجاب لو استعمل قوله احدهم ابني مجازا في الاعتاق اي التحرير ابتداء عتق في
المسئلة الثانية اي فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه وابن ابنه واحدا او توأمين ثلث كل اي كل واحد
منهم كما لو قال احدهم حر و عتق ربعه اي ربع كل من الاربعة في الاولى اي فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه
وابن ابنه من بطنين وقيد بكونه في الصحة لانه لو قال في مرضه ولا مال له غيرهم ولم يجز الورثة عتقوا
من الثلث بحساب حقهم وذكر في بعض نسخ الشرح هذا وفي الزيادات اعتبار احوال الاصابة
كاعتبار احوال الحرمان وقد عرفت ان ما في الكافي هو الاصح والله اعلم مسئلة يلزم
المجاز لتعذر المعنى الحقيقي كحلفه ولا نية له لا يأكل من هذا القدر فلما يحل اي فينعقد الحلف على اكل
القدر بتأويل والا فالقدر مؤنث سماعي بعض ما يطبخ فيها لتعذر اكل عينها عادة تجوزا باسم المحل
عن الحال بخلاف ما اذا نوى حقيقتها او غيرها من المعاني المجازية فانه حينئذ يحنث عليها ولعسر
الحقيقي معطوف على قوله لتعذره كمن الشجرة اي كحلفه لا يأكل من الشجرة التي لا يؤكل عادة فلما يخرج
الشجرة من الثمرة وغيره حال كونه ماكولا بلا كبير صنع بخلاف ما يخرج منها بصنع كثير كالعصير والدبس
وغيره تجوزا باسم السبب عن المسبب ومنه اي مما يخرج ماكولا الجمار وهو شحم النخل والعصير والخل والبسر
اي لقوله وابي الليث في صحيح التقدير وما قاله الكثير لا يحنث لانه لا يخرج كذلك ولم يذكر احد نقلا
عن المتقدمين لا ناطفها وهو شيء يعمل مما يسيل من الرطب ودبسها لان المتبادر بحسب العرف ما يخرج
منها من غير توقف على الصنع كما يستفاد من قوله تعالى ليأكلوا من ثمره وما عملته ايديهم ولو لم يكن
الشجرة المحلوف عليها ماكولا فثمنها اي فيحنث باكل ما اشتراه به والبيض اي لكون المعنى الحقيقي مهجورا عادة
وان سهل تناوله كمن الدقيق اي كحلفه لا يأكل منه فلما أثر اي سعيد لما يؤول اليه كالعصيدة فيحنث
باكلها لا بسفه لانه لا يؤكل وكذا عادة خلافا للشافعي و كحلفه لا يشرب من البئر وهي غير ملأى فلمائه اي الحال
المسمى بالبئر والا فهي مؤنث سماعي اعترافا اتفاقا فلا يحنث بالكرع اي شربها ولم يقيد جزء منه

منه غير ان يشرب بكفه او باناء وفي الفتاوى الظهيرية تفسير الكرع عند ابي حنيفة ان يخوض الانسان في الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون الا بعد الخوض في الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب انتهى والاول هو المعروف ويكفي في التسمية ان الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه فيجب ان يسمى ركبة الانسان في هذا النوع من الشرب سمي شربه بالكرع في الصحيح وفي الذخيرة في الصحيح ولو كانت ملأى فعلى الخلاف المشهور في لا يشرب من هذا النهر فعنده على الكرع وعندهما على الاغتراف ايضا وقد قيدوا ان مجازه في البئر الاغتراف فقولهما مبني على حمل الشرب من البئر على المعنى المجازي وهو الاغتراف وقوله على الحقيقة وهو الكرع قال المصنف في شرح الهداية وانما قلنا ان الكرع حقيقة اللفظ لان من هنا لابتداء الغاية فالمعنى ابتداء الشرب من نفس دجلة وذلك انما يكون بوضع الفم عليها نفسها فاذا وضع الفم على نهر او كوز ونحوه فيه ماء لم يصدق حقيقة اللفظ وفيه يحنث لا بعدم العلاقة الثابتة الاعتبار كما قال الشارح بل لما نقل في شرح الهداية عن ابي سهل من ان البئر اذا كان ملآن فعندهما يمينه على الاغتراف ثم قال وينبغي ان تحمل على ما هو اعم من الاغتراف والاوجه ان تعليق الشرب بها اي بالبئر على حذف مضاف اي من مائها فهي اي البئر حقيقة والحنث بالكرع لتحقق الشرب من ماء البئر وذكر الشارح وجها آخر وهو التجوز باسم المحل عن الحال وجعله اوجه لاكثرية مجاز العلاقة بالنسبة الى مجاز الحذف ثم قال واياما كان يلزم منع الحنث بالكرع وان كان مثبتا غير ملآن انتهى وانت خبير بان مجاز الحذف في التحقيق حقيقة كما تقدم والحقيقة خير من المجاز اذا لم يكن صارف ومنه اي من لزوم المجاز للهجر عادة حلفه لا يضع قدمه في دار فلان فانه مجاز عما تقدم وهو دخولها على ما ارجح به وللهجر شرعا حلفه لينكحن اجنبية فلا يحنث بالزنا الاجنبية اي بنية المعنى الحقيقي الذي هو الوطء اذ المهجور شرعا كالمهجور عرفا لمنع العقل والدين منه ظاهرا وانما يحنث بالعقد كما تقدم ثم ان الموجود في نسخ الشارح وغيرها مما رايته لينكحن والظاهر انه سهو من الناسخ والصواب لا ينكحن والخصومة في التوكيل بها اي بالخصومة لان حقيقتها وهي المنازعة مهجورة شرعا فيما عرف الخصم فيه محقا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا وغيره فهي للجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب عند القاضي لا غير لان اقراره انما يصح باعتبار انه جواب الخصومة والخصومة تختص بمجلس القضاء كالبينة والاستحلاف وغيرهما فكذا جوابها وهي تصحيح على اسم السبب في المسبب اي بناء على استعماله فتعم الخصومة المستعملة في الجواب الاقرار كالانكار لان الجواب كلام يستدعيه كلام ماخوذ من جابت الفلاة اي قطعها فان كلام الغير ينقطع به وذلك كما يكون بلا يكون بنعم ولا نكلم الصبي فيحنث به شيخا اي ومن المهجور شرعا ارادة المعنى الحقيقي بالصبي في حلفه لا يكلم هذا الصبي لان الصبي من حيث هو صبي مامور رفقه بالمرحمة شرعا فانصرف اليمين عند الاشارة الى ذات الصبي الى خصوص الذات من غير اعتبار وصف الصبى فيحنث بكلامه حال كونه شيخا لوجود الذات حينئذ بخلاف المنكر بان حلف لا يكلم صبيا لانه لما لم يشر الى خصوص ذات كان الصبي نفسه شرط اليمين وان كان على خلاف الشرع كحلفه ليشربن خمرا وقد تتعذر كلها اي الحقيقة والمجاز فيتعذران اي الحقيقة والمجاز فيلغو ذلك الكلام لغوا كبنتي لزوجة المنسوبة اي كقوله لزوجته التي ثبت نسبها من غيره هذه بنتي فلا تحرم عليه حرمة ابدية سواء كانت اكبر منه او اصغر واصر على ذلك ام رجع فقال غلطت او وهمت واليه اشار بقوله وان اصر اي دام على هذا الكلام ففرق اي حتى فرق القاضي

بينهما منعا عن الظلم بترك قربانها وانما قال قلت تعذرت الحقيقة هنا لكونها محالا في الاكبر منه وصحة رجوعه عن كونها بنته في الممكنة اي في الاصغر منه سنا وتكذيب الشرع له في هذا الاقرار لكونه مبطلا حق الغير بدليله اي قائم مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيبه نفسه فكانه رجع والرجوع عن الاقرار بالنسب يصح وعند الرجوع لا يبقى الاقرار فلا يثبت النسب مطلقا ولا في حق نفسه بخلافه اي الاقرار بالبنوة في عبده الممكن كونه منه من حيث السن الثابت نسبه من الغير فانه ليس فيه اقرار على الغير لانه صار مجازا عن الحرية والوجه الاول لا تضرر ان بها وذلك بناء على ما هو الاصل من ان الكلام اذا كان له حقيقة ولها حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقة مجازا عند تعذر الحقيقة وحيث لزم ان لا يكون المراد به ذلك لا يصح رجوعه عنه واليه اشار بقوله لعدم صحة الرجوع عن الاقرار بالعتق ولان ثبوته اي التحريم الذي هو المعنى المجازي لهذه بنتي اما حكما للنسب وهو اي النسب قد ثبت من الغير فيثبت للغير لا له او بالاستعمال لهذه بنتي فيه اي في التحريم وهو اي التحريم الذي هو حكم النسب اعني الابدي مناف لحق الملك بالنكاح لاتفاقية صحة نكاح المحرمات لا انه اي التحريم المذكور من حقوقه اي حقوق ملك النكاح الذي من حقوقه اي التحريم الذي من حقوق ملك النكاح وهو انشاء التحريم الكائن بالطلاق مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف الاسبق الى الفهم منها اي من الحقيقة المستعملة عنده اي ابي حنيفة وعندهما والجمهور قلبه اي المجاز المتعارف الاسبق اولى من الحقيقة المستعملة وتغيير التعارف بالتفاهم كما قال مشايخ العراق بان يكون المعنى المجازي متبادرا في اطلاق اللفظ فالمتعارف باعتبار تفاهم الناس عند الاستعمالات اولى منه اي من تفسيره بالتعامل كما قال مشايخ بلخ بان يكون المتعارف هو العمل بالمعنى المجازي لا الحقيقي كما سيشير اليه لانه اي التعامل في غير محله اي المجاز اذ محله مواقع الاستعمال والتفاهم ثم بين كونه في غير محله بقوله لانه اي التعامل هو كون المعنى المجازي متعلق عملهم اي اهل العرف بعينه بالملازم اذ حقيقته ما يقع فيما بينهم من العمل المتعلق بالمعنى المجازي وهذا اي عملهم على هذا الوجه سببه اي سبب التفاهم كان الاذهان عند سماع اللفظ ينتقل الى ما هو المعتاد فيما بينهم من حيث العمل واليه اشار بقوله اذ به اي بالتعامل يصير المجاز اسبق الى الفهم قال الشارح فما يحل التعامل المعنى ومحل الاستعمال الحقيقة والمجاز اللفظ انتهى فعلم انه فهم ان المراد اولوية التفسير الاول على الثاني باعتبار ان الاول متعلق للفظ والثاني بالمعنى ولا يخفى ضعفه ثم هذا التقرير في وضع المسئلة بناء على تسمية المعنى بهما اي بالحقيقة والمجاز والاطلاق عليه مسامحة لاجماع اهل اللغة على انهما من اوصاف اللفظ وهذا بناء على الظاهر اذ بعد ان يراد بالحقيقة المستعملة اللفظ المستعمل في الموضوع له وبالمجاز المتعارف اللفظ المستعمل في المجازي المتعارف ويكون المعنى حمل اللفظ على الحقيقي الذي قد يستعمل فيه اولى من حمله على المجازي المتعارف والتحرير اي تقريبه المحل على وجه التحقيق انه اي المجاز المتعارف هو الاكثر استعمالا في المجازي منه في الحقيقي اي اللفظ الذي استعماله في المعنى المجازي اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي وما قابله ظاهر فمدار المجاز المتعارف على الكثرة استعماله في المجازي ومدار مقابله على عدمها لا على التعارف بالتفاهم او التعامل وبيان الاولوية حينئذ على الوجه الذي ذكرنا لا يتجه وما قيل عليها ودفع مشايخ ما ورآء النهر من قولهم الثاني وهو التفسير بالتعامل قولهما والاول وهو التفسير بالتفاهم قوله لحنث عنده باكل آدمي وخنزير اذا حلف لا ياكل لحما لان التفاهم يقع عليه اذ المتبادر منه ما يطلق عليه اللحم وعدم الحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لانه لا يؤكل عادة غير لازم بل الحنث عنده فيهما لاستعمال اللحم فيهما اي في لحم الآدمي والخنزير فهو مستعمل باصله وهو محمل على الحقيقة عنده لكن الاستعمال نعم ثم لم يستعمل فيهما

[illegible]

وكان المصير الى المجاز بمكان لذلك التعليل وجه فيقدم الاعتبار للحقيقة وعدم الحنث عندهما لما
افاد بقوله ولا حقيقة ما سواهما اى ما سوى لحم الادمى والخنزير الى الافهام عند الاطلاق عندهما ويشكل
عليه اى على ابى حنيفة ما تقدم من التخصيص بالعادة بلا خلاف فانه يقتضى اقتصار الحنث على اكل ما يعتاد
اكله من اللحوم فاذا كان الحالف مسلما كان جهة المتعارف عدم اكلهما ومبنى الايمان على العرف فى العتاق
هو الصحيح وفى الكافى وعليه الفتوى وكون هذه المسئلة فرع جهة الخلفية فرجح ابو حنيفة التكلم بها اى بالحقيقة
التكلم بالمجاز ورجحا الحكم باعميته اى بسبب اعمية حكم المجاز وشموله لحكمها اى الحكم الحقيقة وغيره فيكثر
فايدته بعمله بالحقيقة من وجه لدخولها فيه ولا يخفى عليك ان فرعية هذه المسئلة الخلفية لا يناسب
القول بترجيح ابى حنيفة التكلم وترجيحهما الحكم لان الترجيح انما يعتبر اذا كان كل من المتقاضيين يجوز كلا
من الامرين اعتبار التكلم واعتبار الحكم وفرعيتها لجهة الخلفية ملزمة لاعتبار التكلم بالنسبة الى ابى حنيفة
واعتبار الحكم بالنسبة اليهما اذ كل منهما برهن على ما ذهب اليه فى الاصل والفرع يتبع الاصل وانت خبير
بان معنى ذلك ان المعنى الحقيقى اذا امكن ارادته لا يصار الى المجاز بلا مرجح وههنا يمكن اذ المفرد
ان الحقيقة مستعملة ولا مرجح اذ الاعمية معارضة باصالة الحقيقة فكيف يكون هذه فرعا لتلك لا يتم خبر المبتدأ
عن قوله كون هذه اذ الغرض يتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين لمتعلق الغرض منهما
الدليل مع ان الحكم المجاز المتعارف فلا يعم حكم الحقيقة فالمبنى لهذه المسئلة صلوح غلبة الاستعمال فى المعنى
المجازى لان يكون دليلا على رجحان ارادته على الحقيقى فاثبتاه اى ابو يوسف ومحمد الصلوح المذكور
ونفاه اى ابو حنيفة اياه محتجا بان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها يعنى ان احد الاستعمال الواقع
على قانون العربية على صحة ارادة المعنى المجازى وغلبة الاستعمال زيادة من جنس الاستعمال الواقع وقد
تقرر ان احدى العلتين اللتين هما من جنس واحد لا ترجح على الاخرى بالزيادة من ذلك الجنس فتكافئا
اى فتساوى الحقيقة والمجاز فى الاعتبار ثم ترجح الحقيقة عنده لرجحانها لذاتها عليه لا لذلك اى لا
ان الرجحان بسبب كون حكم المجاز اعم كما ذكر والا اى وان لم يكن المبنى ما ذكرنا وكان سبب الترجيح الاعمية
اطرد الترجيح بالعموم عندهما فرجحا حينئذ المجاز المساوى للحقيقة فى التبادر الى الفهم اذا عم حكم الحقيقة
وقد يقال يجوز ان يكون مرادا من رجح بالاعمية ان المرجح مجموع الامرين التبادر مع الاعمية غير انه ترك ذكر
التبادر لظهوره فتامل ولا العقد المذكور فى عقدتم العزم لعمومه اى العزم الغموس والمنعقدة
قوله ولا معطوف على قوله رجحا اذ هو ايضا يتفرع على الاطراد المذكور وهما مع ابى حنيفة فى الحمل
على المنعقدة لا العزم ونظايره مما يقتضيه الاطراد كثير وليس شئ منها كذلك كيف والمجاز المساوى
للحقيقة فى التبادر اتفاق اى محل اتفاق من الائمة فانهم اجمعوا على تقديم الحقيقة عليه وفرعها اى هذه
المسئلة حلف لا يشرب من الفرات بالتاء الممدودة فى الخط فى حالتى الوصل والوقف النهر المعروف
بين الشام والجزيرة وربما قيل بين الشام والعراق حلف لا ياكل الحنطة ولا نية له انصرف الحلف عنده
الى الكرع فى الشرب من الفرات والى عينها اى الى الاكل من عين الحنطة والى ما يتخذ منها اى الحنطة وماء اى
الفرات عندهما ويرد على مسئلة الحنطة التخصيص بالعادة بلا خلاف كما مر اتفاقا فان مقتضاه اقتصار الحنث
على ما يتخذ منها عادة لان العرف العملى مخصص واجيب بانها قال الشارح اى العادة او المسئلة الخلافية
فى الحنطة غير المعينة ولا يخفى عليك انه على تقدير ارجاع الضمير الى الخلافية كما يشعر به قوله اما فيها اى المعينة
فقوله فيها لا يتم الكلام اذ الجواب عن الايراد لا يحصل الا بنفى العادة المخصصة بان يقال ابو حنيفة انما قال

فى غير المعينة ولا عادة فيه بل فى المعينة قوله كقولهما وعلى تقدير ارجاعه الى العادة يرد ان الفرق
بين الصورتين باثبات العادة فى احديهما دون الاخرى تحكم اللهم الا ان يقال مقصوده التقليل
الاعتراض لا دفعه بالكلية والضمير راجع الى الخلافية وفيما فيه نظر او قيل الخلاف فى المعينة واما فى غير
المعينة فينبغى ان يكون جوابه كجوابهما كذا ذكره شيخ الاسلام والمصنف فى شرح الهداية ويمكن ان عادة
اى ابى حنيفة ان العادة فيهما اى فى الحنطة مشتركة بين اكل عينها وما يتخذ منها وان غلبت العادة فيما
يتخذ منها كالكرع فان العادة فى الشرب مشتركة بينه وبين الشرب بالاناء ونحوه وتقدم بقية الصوارف
عن الحقيقة فى التخصيص فى مسئلة العادة والعرف العملى مخصص فليراجع تتمة ينقسم كل من الحقيقة والمجاز
باعتبار تبادر المراد عند اطلاقه للغلبة استعمالا فى ذلك المراد وعدمه اى وباعتبار عدم تبادره لعدم
الدلالة المذكورة الى صريح يثبت حكمه الشرعى بلا نية وكناية لا يثبت حكمها الا بنية او ما يقوم مقامها ومنه
اى من هذا القسم الذى هو الكناية اقسام الخفاء اى الخفى والمشكل والمجمل وقد مر تفسيرها والمجاز غير المشتهر و
يدخل الصريح المشترك المشتهر فى احدهما اى احد معانيه بحيث يتبادر ذلك الاحد عند اطلاقه ويدخل الصريح المجاز
كذلك اى المجاز المشتهر فى المعنى المجازى بحيث يتبادر عند اطلاقه مع التجرد اى حال كون معناه الحقيقى
مهجورا المستعمل فيه اتفاقا اى باتفاق الائمة ومع استعمال الحقيقة هو صريح ايضا عندهما ويدخل الظاهر
الظاهر وباقى الاربعة من اقسام الظهور وهو النص والمفسر والمحكم ان اشتهرت فى المراد منه بحيث يتبادر
فاخراج شئ منها اى من هذا الظاهر وباقى الاربعة مطلقا من الصريح كما فعل صاحب الكشف وغيره لا يتجه اى غير
موجه بل يخرج منها ما ليس بمشتهر لكن ما لا يشتهر منها لا يكون كناية والحال انه وجهان ما لا يشتهر منها يتبادر
معناه المعين عند اطلاقه وان كان يتبادره لا للغلبة الاستعمالية بل تبادره للعلم بالوضع اى وضع اللفظ له
وقرينة النص من كون الكلام مسوقا له والخفوية اى وقرينة المفسر من السوق له وعدم احتمال التخصيص والتاويل
وقرينة المحكم منه وكونه غير قابل للنسخ فلزم تثليث القسم الى ما ليس صريحا ولا كناية لكن حكمه اى حكم هذا القسم
ان اتحد بالصريح او بالكناية فلا فائدة فى التثليث فلذلك مال اليه كثير حيث ذكر قيد الاستعمال وبعض فرع
الصريح على ما يتبادر خصوص مراده سواء كان لغلبة او غيرها من سوق وتفسير وتعيين واحكام كما مال اليه
شمس الائمة السرخسى والقاضى ابو زيد لكن اخرجوا من الصريح الظاهر على هذا التوجيه لان الظهور فيه ليس تاما
لعدم السوق اليه ولا فرق بين الظاهر والنص الا بعدم القصد الاصلى فى الظاهر اذ هو غير المقصود
الاصلى الذى سيق الكلام له بخلافه فى النص وهو غير موثر فى التبادر ثم من صور ثبوت حكم الصريح
بلا نية جريانه على لسانه كانت طالق وانت حرة غلطا فى كونه اى اتيته واسقنى بان اراد ان يقول
هذا فقال ذلك حيث يثبت الطلاق والعتق قضاء وديانة اما قصده اى الصريح مع صرفه اى الصريح الاضافة
فيها الى المعقول وفى الاول احتراز عن الغلط فان الذهن غافل عن اللفظ فيه بالنية الى المحتمل اى محتمل لفظ
الصريح مما يستعمل فيه فى الجملة فله اى للمنادى ذلك المعنى الذى قصده ديانة اى فيما بينه وبين الله تعالى كقصد
الطلاق اى الاطلاق من وثاق فى قوله انت طالق فهى زوجته ديانة لا قضاء لانه
خلاف الظاهر وقد يخفى عليه ومعتبر النظر كونه اى كون ثبوت حكم بلا نية فى الكل اى فيما وضع اللفظ له وما لم
يقصد حكمه وفيما لم يقصد اللفظ ولا الحكم وفيما قصد اللفظ وقصد به غير ما هو سبب له شرعا قضاء فقط
لا ديانة لان القاضى يحكم بالظاهر والحال يدل على ثبوته اذ المتبادر من مباشرة العاقل المختار السبب الموضوع
شرعا النوع من التصرف علما بالسببية انه قصد السبب وما يترتب عليه فلا يصدق فى عدم قصده الى السبب

او المسبب وقصد امرا آخر غير المسبب لمكان التهمة واما العالم الخبير باسرار العباد فلا يخفى عليه شىء منهم
فلا تواخذهم بما لا قصد لهم فيه ثم استدل على ما ادعاه بقوله والا اى وان لم يكن الامر كذلك بان يثبت الحكم
فى نفس الامر اعنى عند الله سبحانه بمجرد مباشرة السبب قصد الحكم اولا انسلكت بحث واشتربت اذ لا يثبت
حكمهما فى الواقع مع الهزل وثبوت الحكم فى نحو الطلاق والنكاح بمجرد المباشرة قصدا او لا على خلاف القياس لخصوصية دليل
وهو الحديث الآتى وكذا فى الغلط ثبت الحكم قضاء فقد ذكره ثانيا مع اندراجه فى لفظ الكل لمزيد الاهتمام
اذ ثبوت الحكم فيه قضاء مع انهما لا يمكن الاحتراز عنه مما يستبعده العقل لما ذكرته فى فتح القدير وهو قريب
مما ذكرنا من قوله والحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده
الا ان اراد ما يحتمله واما انه اذا لم يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض
بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما ينبو عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم
وفسر بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه فى ظن المحلوف
عليه والآخر ان يجرى على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله فرفع حكم الدنيوى من الكفارة لعدم
قصده اليه فهذا التشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشياء التى لم تقصد وكيف ولا فرق
بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا الحكم وانما لا يصدقه غير العليم وهو
القاضى ولا ينفيه اى هذا القول الحديث الحسن الذى عليه العمل عند اهل العلم من الصحابة رضى الله عنهم
وغيرهم ثلث جدهن جد الى آخره اى جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة لان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم ~~فى الكل ديانة وما فى فتح~~ والغالط غير راض بهما فلا يلزم من ثبوت الحكم فى
حق الاول ثبوته فى حق الثانى لا يخفى عليك ان مقتضى النظر عدم ثبوت الحكم فى الكل ديانة وما فى
فتح القدير من ترتب الشرع الحكم اذا قصد السبب وان لم يرده يدل على ثبوته ديانة فبينهما تدافع
وما ذكر من تفسير الآية يويد الاول وقد يجاب بان ما فى فتح القدير مبنى على كلام القوم والمرضى
عنده ما يقتضيه النظر وما قيل لفظ كنايات الطلاق مجاز يعنى يطلق لفظ الكناية على تلك الالفاظ
مجازا اذ هى مستعملة فى معانيها الحقيقية لانها اى كنايات الطلاق عوامل فى حقايقها القطع بائن
معنى بائن الانفصال الحقيقى الذى هو ضد الاتصال وكذا البت والبتل القطع الى غير ذلك
والتردد انما هو فى متعلقهما وهو الوصلة وهى اعم من وصلة النكاح والخير والشر فاذا التعيين
عمل كحقيقته غلط لانه يدل على ان المجازية لازمة للكناية والكناية لا يكون حقيقة وليس كذلك
اذ لا تنافى الحقيقة الكناية لان الكناية ما استتر المراد منها والاستتار قد يتحقق فى الحقيقة كما
فى المشترك وغيره وما قيل فى وجه انه مجاز الكناية الحقيقية حال كونها مستترة المراد وهذه اى كناياته
معلومة اى المراد والتردد فيما يراد بها غير وارد مثلا فان المراد ببائن بائن من الخير او النكاح مستتر
غير ما قيل بان الكناية انما يتحقق بالتردد فى المراد من اللفظ سواء كان ذلك المراد معنى حقيقيا
او مجازيا وسواء كان نفس المعنى المستعمل فيه او متعلقه الذى اضيف اليه والكنايات انما هى معلومة
المعنى الوضعى لها كالمشترك فان ما وضع له معلوم غير انه متعدد نشأ التردد من قبل تعدده واحتمال ارادة
هذا الموضوع له او ذاك فمعلومية وضعية لا تنافى التردد فى المراد منه والخاص بالنوع المستعمل فى فرد معين
فى الواقع غير معلوم عند السامع فما وضع له وهو المفهوم الكلى الذى هو وضعه معلوم غير انه اريد
من حيث تحققه فى ضمن فرد معين وهو غير معلوم وانما المراد بكونها مجازا اضافها الى الطلاق
قال المص

فان المفهوم من كنايات الطلاق انها كناية عنه اى عن مجرد الطلاق وليس كذلك والا لو كانت
كناية عنه من قع الطلاق بها رجعيا مطلقا كذلك بل بعضها وقد بينا فيه بانا لا نم ان الرجوع لازم للطلاق
مطلقا بل لصريحه غير ان اطلاق قوله تعالى الطلاق مرتان يويد ما ذكره المص مسائل الحروف
فصل وقائله صدر الشريعة وغيره جرى فيها اى الحروف الاستعارة تبعا كالمشتق اى كما جرى
الاستعارة فى المشتقات سواء كان المشتق فعلا او وصفا تبعا اعتبار التشبيه فى المصدر لا اعتبار
التشبيه تعليل لجريان الاستعارة فى الحروف تبعا اولا فى متعلق معناه اى الحرف الكلى صفة
كاشفة لمعناه اذ كل حرف موضوع بازاء نسبة جزئية غير ملحوظ قصدا بل آلة لملاحظة غيره وهو
اى متعلق معناه كلى اى المفهوم الكلى الذى هذا المعنى الحرفى جزئى من جزئياته مثلا كلمة من موضوعة
بازاء الابتداء الخاص من حيث انه آلة الملاحظة السير والبصرة مثلا وهو جزئى للابتداء المطلق
الموضوع له لفظ الابتداء من حيث انه مستقل بالمفهومية غير مقصود بالتبع كالمعنى الحرفى على
التحقق فى موضوعه فيستعمل لفظ الحرف فى جزئى المشبه اذ قد عرفت ان التشبيه وقع ابتداء
فى الكلى فالمشبه والمشبه به كلاهما لا محالة والجزئى المستعمل فيه الحرف من جزئيات المشبه كما شبه
ترتب العداوة والبغضاء على الالتقاط ترتب العلة الغائية على المعلول فاستعمل اللام الموضوع
بخصوصيات الترتب العلى فى جزئى من جزئيات ترتب العداوة على الالتقاط وهو خصوص ترتب
عداوة موسى عليه السلام على خصوص التقاط آل فرعون وهذا الكلام لا يفيد وقوع المجاز المرسل فيها
اى فى الحروف ثم لا يوجب هذا الكلام البحث عن خصوصياتها اى الحروف لا اصولها لكن العادة
جرت بالبحث عن بعض احوالها تتميما للفائدة للاحتياج اليها فى بعض المسائل الفقهية وذكرت عقيب
مباحث الحقيقة والمجاز لانضمامها اليهما وهى اى الحروف اقسام منها حروف العطف الواو لجمع فقط
اى بلا شرط ترتيب ولا معية ففى المفرد اى فالعطف بها فى المفرد اسما كان او فعلا حال كونه معمولا لعامل
فى حكم المعطوف عليه جزء الفاعلية والمفعولية والحالية الى غير ذلك من احكام المعمولات وعاملا فى حكم المعطوف عليه
فى سندية كضرب واكرم وفى جمل لها محل من الاعراب كالاولى اى كالعطف بها فى المفرد وفى جمل لها اى
فى الجمل التى لا محل لها من الاعراب لجمع مضمونها اى تلك الجمل فى التحقق اى بعد العطف فى الجمل مشاركة تلك الجمل
فى اصل تحقق المضمون من غير تعرض للاقتران بحسب الزمان او التعقيب بمهلة او غير مهلة كما فى المفرد
ومسئلة بل لجمع العاطف المذكور الجزء متعلق بها بان يشارك المعطوف المعطوف عليه فيما يتعلق بها
آتى فى المسئلة التى بعد حرف وقيل الواو للترتيب ونسب لابى حنيفة والشافعى ايضا كما نسب اليهما
اى الى ابى يوسف ومحمد ومالك ايضا المعية اى كونها للمعية وانما نسب اليهم لقوله فى ان دخلت الدار فطالق
وطالق وطالق لغير المدخول بها تبين بواحدة معمول قوله وعندهما بين بثلاث فقولا انه جعلها للترتيب
لما بانت بالاولى بل بالثلاث لوقوعها معا عند عدم الترتيب وفيه ان عدم كون الترتيب لا يستلزم
كونها للمعية لجواز ان يكون لمطلق الجمع فلا يلزم وقوعها معا اذ سبق تحقق الاولى عند وجود
الشرط على طبق سبقها عند التعليق يستلزم تحقق حكمها بمجرد التحقق بين فى اعده لغير المدخول
وانما دلالة حكمهما بالمدخول بها بالثلث على كونها للمعية فلانها لو لم يجعلاها للمعية لما حكما بالثلث لما ذكر
وفيه ايضا نظر لما سيظهر وجهه من قوله وليس كذا القول بناء على ذلك بل لا موجب اى العطف عنده اى
ابى حنيفة تعلق المتأخر اى المعطوف بما تعلق به المعطوف عليه بواسطة المتقدم اى المعطوف عليه فيتنزل

اي الطلقات الثلث كذلك اي على طبق ترتيب التعلق مرتبات فيسبق الطلاق الاول لما ذكر فيبطل
محليتهما اي غير المدخولة فلا يلحق ما بعده محلا يتعلق به وقالا بعد ما اشتركت المعطوفات في التعلق
وان كان اشتراكهما بواسطة اي بواسطة المعطوف عليه تنزل كلها دفعة لان نزول كل منها حكم الشرط وحكم
الشرط لازمه فلا يتأخر عن ملزومه في التحقق شرعا وان تأخر ذكرا واذا كان كل منهما حكما له وقد تقرر
ان حكم الشيء لا ينفصل عنه فيقترن احكامه بالنزول كما في تعدد الشرط نحو ان دخلت فانت طالق وان
دخلت فانت طالق فان تعلق الطلاق الثاني بالشرط بعد تعلق الاول به ثم اذا وجد الشرط بان دخلت
مرة يقع ثنتان معا ودفع هذا القياس بالفرق بين الملحق والملحق به باشتراط الواسطة فيما بين
الطلاق والدخول في تعدد الشرط اذ ليس تعلق الطلاق بالشرط في الشرط الثاني بواسطة تعلقه بالشرط
الاول وان كان بعده في الذكر بخلاف الطلاق الثاني في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
فانه لم يتعلق بالشرط الا بواسطة الاول وعطفه عليه لا يضر في المطلوب خبر المبتدأ اذ يكفي لها في
اثبات النزول دفعة ما سواه اي هذا القياس من نزول كل منها حكما للشرط ولزوم اقتران احكامه
وفيه اي في الجواب لهما عن دليله ترديد آخر في الواسطة ذكرناه في الفقه قال في شرح الهداية
وقولهما ان حكم قول تعلق بواسطة تعلق الاول ان اريد انه علة لتعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه
الى الشرط وان اريد كونه سابق التعليق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق
الاول علة لتعلق الثاني لم يلزم كون نزوله علة لنزوله اذ لا تلازم فجاز كونه علة لتعلقه فيتقدم في التعليق
وليس نزوله علة لنزوله لنا في ان الواو للجمع فقط النقل عن ائمة اللغة وتكرر من سيبويه كثيرا ذكره
في سبعة عشر موضعا من كتابه ونقل اجماع اهل البلدين عليه البصرة والكوفة كذا نقله السيرافي والسهيلي
والفارسي الا انهم توقفوا فيه بان منهم ثعلب وعلاء وقطرب وهشام على انها للترتيب كذا
ذكره الشارح واما الاستدلال للمختار بلزوم التناقض على تقدير الترتيب في عدم السجود على حطة كما في سورة
البقرة وقلبه اي تقديم حطة على السجود كما في سورة الاعراف مع الاتحاد اي اتحاد القصة لان وجوب
دخول الباب سجدا مقدما على القول في تواضعه في حادثة واحدة يستلزم التناقض وامتناع
تقابل زيد وعمرو اي وبلزوم امتناع اذ لا يتصور في فعل يقتضي مفهومه معه ما يخرج من المعطوف عليه
والمعطوف الترتيب وبلزوم امتناع جاء زيد وعمرو قبله للتناقض فان الواو يقتضي الترتيب المستلزم
لبعدية عمرو ولفظ قبله عكسه وبلزوم التكرار في بعده في جاءني زيد وعمرو بعده فمدفوع بجواز التجوز بها اي بالواو
باستعمالها في الجمع المطلق فصحت للجمع في الخصوصيات اي هذه الصور المخصوصة والاستدلال للمختار
بلزوم صحة دخولها في الجزاء بانها لو كانت للترتيب لزم صحة دخولها على جزاء الشرط لربطه به على سبيل
الترتيب عليه كالفاء ولا شك في عدم صحة ان جاء زيد واكرمه وصحة فاكرمه فهو مدفوع بمنع الملازمة
كيف اي لا نم انها لو كانت للترتيب لصح دخولها على الجزاء فانه منقوض بثم فانها للترتيب ولا يجوز
دخولها على الجزاء اتفاقا وقد يقال ثم لا يصلح سندا للمنع لانها تدل على الترتيب مع المهلة والجزاء
مترتب على الشرط بلا مهلة والاستدلال للمختار بحسن الاستفسار اي بانها لو كانت للترتيب
لما حسن سؤال مع ان يستفسر المتكلم عن المتقدم والمتأخر في نحو جاء زيد وعمرو لكونها مفهومين من الواو
فهو مدفوع بانه اي حسن الاستفسار لو فرض وسلم التجوز بها لمطلق الجمع والاستدلال للمختار بانه اي مطلق
الجمع معنى مقصود للمتكلم ويستدعي لفظا مفيدا له كيلا تقصر الالفاظ عن المعاني ولم يستعمل فيه اي المعنى المذكور

الا الا اي
لا الواو فتعين وضعه له فلا يكون للترتيب والا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فهو مدفوع
بان المجاز كاف في ذلك اي في افادته فيكفي ان يكون الواو مجازا في الجمع المطلق فلا يلزم ان يكون موضوعا
له ولا يخفى ان الاولى ان يكون له لفظ موضوع والبعض اي الترتيب للمعنونة بواحدة في قوله لغير المدخولة
طالق وطالق وطالق اي بعض دليل كونها لمطلق الجمع بما استدل به على كونها للترتيب بانها لو كانت
لمطلق الجمع لما بانت بواحدة بل بالثلاث فيما اذا قال لغير المدخول بها انت طالق كما يتعين
فيما اذا اتى بالف ونحوه مكان الواو في المثال المذكور مدفوع بانه اي وقوع الواحدة لا لغير ليس لكونها
للترتيب بل لفوات المحلية بوقوع الاولى قبل الثانية اذ لا توقف للاول على ذكر الثانية لعدم موجب
التوقف اذ انت طالق تنجيز ليس في آخره ما يغيره من شرط او غيره فينزل به الاولى في الحال قبل التلفظ
بالثانية ولا يبقى المحلية للباقي لعدم العدة بخلاف ما لو تعلقت بمتأخر اي بشرط متأخر كانت طالق
وطالق وطالق ان دخلت فانه يقع الثلاث حينئذ اتفاقا لتوقف الكل على آخر الكلام فتعلقت
دفعة ونزلت دفعة وما عن محمد في صورة التنجيز من قوله انما يقع الطلاق عند الفراغ من الاخير محمول
على العلم به اي بوقوع الطلاق لا على نفسه وانما تأخر العلم الى ذلك للتجويز اي المغير من شرط ونحوه
والا اي وان لم يحمل عليه وحمل على عدم وقوع الطلاق الى ان يفرغ من الاخير لم تفت المحلية بالاولى فيقع
الكل لوجود المحلية حال التكلم بالباقي ولانه اي تأخير حكم الاول الى الفراغ من التكلم بالاخير قول ابي يوسف النقض
لكونها لمطلق الجمع بانها لو لم تفد الترتيب لبطلان نكاح الثانية اي يوجب بطلان نكاح الامة الثانية في قوله اي المولى
لامتيه بنتي حرة وهذه حرة عند بلوغه تزويج فضولي اياهما من واحد كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين اذ لو لم
تفد الترتيب لما بطل نكاح واحدة منهما كما لو اعتقهما معا فانه ح لا يبطل شيء من العقدين الموقوفين
ايضا مدفوع بانه ليس بطلان نكاح الثانية بكونها للترتيب بل بتعذر توقفه اي نكاح الثانية فان
العقد الفضولي عقد موقوف فلا صحة له بدون التوقف على الاجازة وانما قلنا بتعذر توقفه اذ لا يقبل
نكاح الثانية الاجازة لامتناع نكاح الامة على الحرة وهذا بناء على ان اعتاق المولى عند بلوغ
تزويج الفضولي اجازة لما يصح نكاح الامة اذ لو لم يتم لها نكاح الاولى لم يتعلق الاجازة من
المولى اليها او الى وليها لما بطل نكاح الثانية لجواز ان يتحقق الاجازة في الاولى فلا يلزم نكاح الامة
على الحرة ان قلنا بقبول نكاح الثانية الاجازة وما ذكره الشارح في تعليل عدم قبوله الاجازة
من ان النكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست الامة منضمة الى الحرة محل الابتداء فكذا التوقف
فغير موجه اذ لو سلم عدم جواز تزويج الامة مع الحرة كان ذلك انما في الصورة المعية بصورة تزويج
الامة بعد الحرة فصار كانه كان نكح حرة فزوج بامة واما اذا ضم فضولي امة مع حرة لو اجاز قبل ان
يتم نكاح الحرة لا وجه لبطلان نكاح الامة لجواز ان لا يتم نكاح الحرة او يتم نكاح الامة قبل تمام نكاح
الحرة والنقض لكونها لمطلق الجمع بالمعية اي بكونها لو كانت له لما افادت المعية وقد افادت لبطلان
النكاح اي نكاح الفضولي اختين في عقدين من واحد حيث قال الزوج اجزت فلانة وفلانة اي نكاح فلانة و
نكاح فلانة كما لو قال اجزت نكاحهما وقد يعقد بينهما لان تزويجهما في عقد واحد لا يعقد بحال والعتق
ثلث كل من الاعبد الثلاثة اذا قال من مات ابوه عنهم اي الا عبد الثلث فقط اي لم يترك غيرهم
وهم متساوون في القيمة ولا وارث له غيره ومعقول قوله اعتق اي في مرض هذا وهذا وهذا متصلا
بعضه ببعض بالواو فلو لم يكن للمعية المقارنة لعتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث كما لو اوصى

متفرقا بان قال اعتق هذا وسكت ثم قال لا بل اعتق هذا وسكت ثم قال اعتق هذا لانه لما اقر
باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق من غير سعاية لعدم المزاحم ثم لما اقر باعتاق الثاني فقد زعم انه بين
الاول والثاني نصفين فيصدق في حق الثاني لان حق الاول لا يتغير بشرط الوصل ولم يوجد
ثم لما اقر للثالث فقد زعم انه منهم اثلاثا فيصدق في حق الثالث لا الاولين لما ذكرنا ايضا مدفوع بانه
اي كلا من بطلان نكاح الثانية وعتق ثلث كل من الاعبد للتوقف لصدر الكلام على آخره لتغير اي الحكم
من صحة الى فساد يعني اذا كان في آخر الكلام ما يغير حكم الاول بسبب اجتماعه معه بعطف ونحوه يتاخر
حكم الصدر الى ان يتم ثم اشار الى تعيين منشأ التغير بقوله بالضم اي بضم احدى الاختين الى الاخرى
في الاجازة في الاول اي في نكاح الاختين ومن كمال العتق الى تجزؤ للعتق عنده اي ابي حنيفة اذ العتق
يتجزأ عنده خلافا لهما ومن براءته لذمته الى شغل لها عند الكل اي ابي حنيفة وصاحبيه فانهم متفقون
على انه يجب عليه ان يسعى في ثلثي قيمته غير انه رقيق في الاحكام عنده كالمكاتب الا انه لا يرد الى الرق
بالعجز وعندهما كالحر المديون بخلاف التعقيبين الاولين اي التنقص بالمعنونة بواحدة في نحو الطلاق
بطالق وطالق وطالق والنقض ببطلان نكاح الامة الثانية في هذه حرة وهذه لان الضم لما بعد
الواو الى ما قبله فيهما لا يغير ما قبله بعد الطلاق والعتاق من الوقوع السحر الى عدمه فلا يتوقف شيء منهما
على ما بعده ونقابل ان تعول الضم المفسد لهما الذي غير وجههما او جزئهما
اي نكاح الاختين لانه جمع بينهما لا الضم المرتب لفظا لانه اي فساده مما فيه فرع التوقف اي توقف الاول
على الآخر في افادة الحكم ولا موجب له اي للتوقف عليه فيصح الاولى اي نكاحها دون الثانية كالو كان الضم
بمفصول اي بكلام متاخر عن الاول ثم ان استدل المرتبون بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فانه فهم منه تاخر السجود فلولا ان الواو للترتيب لم يتعين فكانت حقيقة فيه لان الاصل
عدم المجاز وسوالهم اي الصحابة رضي الله عنهم لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله عطف بيان لسوالهم ولولا
انها للترتيب لما سالوه ولما قال ابدأوا بما بدأ الله به ولما وجب الابتداء به اذ لا موجب غيره
وانكارهم اي الصحابة على ابن عباس تقديم العمرة على الحج مع واتموا الحج والعمرة لله فلولا انهم فهموا الترتيب
لم ينكروا عليه وهم اهل اللسان وبقوله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت لقائل ومن يعصهما اي الله ورسوله
فقد غوى قل ومن يعص الله ورسوله فلو لم يكن للترتيب لما فرق بين العبارتين بالانكار اذ لا فرق
بينهما الا بالواو الدالة على الترتيب كما افاد بقوله ولا فرق الا بالترتيب وبان الظاهر ان الترتيب اللفظي للترتيب
الوجودي والجواب عن الاول اي اركعوا واسجدوا بانه اي الترتيب بينهما من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا
كما رايتموني اصلي رواه البخاري فان ظاهره وجوب جميع خصوصيات صلوته غير انه خص منه ما دل على
عدم وجوبه دليل وعن الثاني اي عن سوالهم بم نبدأ ان الطلب اي دينكم تطلب عليكم فيستدل على تعيين
موعاكم وهو ان يقال لو كانت للترتيب لما سالوا ذلك لفهمهم اياه منها اذ هم اهل اللسان فالظاهر
انها للجمع والسوال للتحير بارادة البداءة بمعين منهما وعدم التخيير بين ان يبدء من الصفا والمروة
والتحير سوغه اي الاستدلال لهما الشيء من الجانبين لان العطف منهما اي في الآية انما يفيد اي المعطوف والمعطوف عليه
في التسوية اي في كونهما من شعائر الله ولا ترتيب فيهما اي الشعائر ولو فرض كون الواو للترتيب فانه بحث في خصوص
المقام العدول عن الترتيب وارادة مطلق الجمع فسؤالهم انما هو عما اي عن ترتيب لم يفد لفظا اي لم يصلح
لان يفاد بلفظ الواو المذكور في الآية لما عرفت بل عما افيد بغيره اي بغير لفظ الواو وقال الشارح وهو

التطوف بينهما ولا يظهر وجه اذ التطوف يصلح لان يكون منشأ للسوال لا مفيد الترتيب
فالمراد بغيره ما دل على الترتيب في السنة واجابه صلى الله عليه وسلم بقوله ابدأوا بما بدأ الله ولم يجز بما
امر الله ان يبدأ به بموجب العطف وعن الثالث اي عن انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة انه اي
انكارهم لتعيينه تقديمها عليه والواو لا تعم منه اي من الذي عينه وهو مطلق الجمع وعن الرابع اي انكاره
صلى الله عليه وسلم على الخطيب بانه ترك الادب لعدم معرفته بالله تعالى او بما يتعلق بالخطابة لان في
الافراد بالذكر تعظيما جليلا بخلاف مثله اي مثل هذا التعبير اي الجمع منهما في التعبير عنهما بضمير المثنى
منه صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فانه
اعلم الخلق بالله وبما يتعلق بالخطابة فلا يلزم في ذلك منه اخلالا بالتعظيم او البلاغة بل رعاية لنكتة
تليق ولا ترتيب بين المعصيتين حتى يوافقهم بترك افادته لان عصيان كل منهما عصيان للآخر
وعن الخامس وهو ان الترتيب اللفظي للترتيب الوجودي بالمنع اي لا نسلم ان الترتيب اللفظي لذلك
والنقض برايت زيدا ورايت عمروا فانه لا خلاف في صحته مع تقدم رؤية عمرو وقد قال تعالى يوحى
اليك والى الذين من قبلك ولو سلم ان الترتيب اللفظي للترتيب الوجودي ففي غير محل النزاع لان النزاع
انما هو في المذكور بعد الواو وبالنسبة الى ما قبله باعتبار دلالة الواو لا باعتبار الترتيب اللفظي
مسئلة الواو اذا عطفت جملة تامة اي غير مفتقرة الى ما تتم به وسيظهر لك فائدة
القيد في الثانية على جملة اخرى لا محل لها من الاعراب شركتهما في مجرد الثبوت والتحقق لا مقيدا
بالحكم ومن ثم سماها بعضهم واو الاستيناف في الابتداء كو اتقوا الله ويعلمكم الله واحتمال كونه
اي التشريك في الثبوت مستفادا من جوهرهما اي الجملتين من غير حاجة الى الواو ويبطله ظهور احتمال الاضراب
مع عدمها اي الواو يعني لو كان التشريك مستفادا من جوهرهما لما كان في قام زيد قام عمرو احتمال
الاضراب عن تحقق مضمون قيام زيد الى تحقق قيام عمرو والظاهر انه يلزم على تقدير افادة جوهرهما
التشريك مع ظهوره المستلزم لعدم التشريك التناقض ويبطله ايضا انتفاؤه اي انتفاء احتمال
الاضراب معها اي الواو فان قام زيد وقام عمرو لا يحتمل الاضراب عن الاخبار الاول الى الاخبار
الثاني اذ لا نظر ان احتمال الاضراب ليس من الجوهر لان ما بالذات لا يزول بالغير واذا لم يكن التشريك
الصادر لهما ولا في الظهور يتغير بذلك ان يحصل المجموع دليلا واحدا وحاصله دوران التشريك
والاضراب على الواو وجودا وعدما فلذا اي فلكون العطف المذكور للشركة في مجرد الثبوت وقعت
واحدة في هذه طالق ثلثا وهذه طالق على المشار اليها ثانيا و اذا عطفت جملة تامة على ما لها
محل من الاعراب شركت المعطوفة مع المعطوف عليها في موقعها ان كان المعطوف عليها
خبرا في موضع وجزاء للشرط في موضع آخر فخبر اي فالمعطوفة خبر في الاول وجزاء في الثاني نقل
الشارح عن المص ان هذا بعيد ان جملة الجزاء قد يكون لها محل وبه قال طائفة من المحققين وهو ما اذا
كانت بعد الفاء واذا جوابا لشرط جازم ثم لما بين حكم الجملة المعطوفة على الجملة التي لها محل من الاعراب
خبرا كانت او جزاء اراد ان بين حكم جملة عطفت على ما لا محل لها من الاعراب لكن لها موقع
من حيث وقوعها مرتبطة بجملة اولى لكونهما شرطا وجزاء فقال وكذا ما اي الجملة التي لها موقع من غير
الابتدائية بيان للموصول اذ الجملة الابتدائية لا يكون شرطها موقع كذلك مما ليس لها محل من الاعراب
بيان آخر له دليلا يتوهم التكرار فعلم ان ما ذكر في صدر البحث اريد به ما ليس له موقع كذا كما هو المتبادر

وللشارح في حل هذا المحل كلام لا يصلح الا لان ينطوي كان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان
قوله انت طالق لا موقع له باعتبار ارتباطه بالجملة الشرطية والواو شرك قوله عبدي حر معها في موقعها
الذي هو الجزائية فتعلق عبدي حر ايضا بدخول الدار الا بصارف استثناء من قوله وكذا اي شركت
في جميع الاحوال الا حال كونها متلبسة بما دل على عدم التشريك في الموقع او من قوله فيتعلق
نحو ان دخلت فانت طالق وضرتك طالق فان طلاق الضرة لا يصلح لان يكون تابعا
لعدم الدخول بل هو تنشأ زلها والتبشير انما يتحقق بالتنجيز فعلى الشرطية اي فيكون معطوفة
على الجملة الشرطية برمتها لا على الجزائية فان قلت اذن يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان
المعطوف اخبار صورة على ان المعطوف عليها انشاء للتعليق فيتنجز طلاق الضرة لانه
غير معلق ومنه اي مما صرفه الصارف عن كونه معطوفا على الجزائية مع قربها الى الشرطية واولئك
هم الفاسقون بعد ولا تقبلوا بناء على المذهب الاوجه من عدم جواز عطف الاخبار على الانشاء
فانه لازم على تقدير عطف اولئك هم الفاسقون على تقبلوا او فاجلدوا او بناء على مغايرة
الجملتين الاوليين المذكورتين اضافة الى المفعول يعني ان المعطوف فارقهما وبعدت عنهما
بعدم مخاطبة الائمة اي بسبب انها ما خوطب بمضمونها الحكام بخلافهما اذ خوطبوا بمضمونهما
ثم لما كان في الاية احتمال آخر وهو ان يكون الجزاء الاولى منهما فقط ويكون قوله ولا تقبلوا
ابتدائية فيعطف عليه قوله واولئك هم الفاسقون على الثاني وبل كما في قوله تعالى وبشر الذين
وكان ذلك معززا لرعاية الانسب اللائق بالحكمة جعل دليلا ذهب اليه الحنفية ما ذكر مع رعاية
الانسب فقال مع الانسبية من ايقاع الجزاء على الفاعل اعني اللسان فان رد الشهادة حد
في اللسان الصادر منه جريمة القذف كاليد في القطع اي كما اوقع جزاء السرقة على الفاعل وهو اليد
الا انه ادخل الايلام الحسي ليكمل الزجر فان من الناس من لا ينزجر بمجرد رد الشهادة واما اعتبار
قيود الجملة الاولى فيها اي في الثانية المعطوفة عليها فالى القرائن اي فهو مفوض الى قرائن المقام
لان الواو وان عطفت جملة ناقصة وهي الجملة المفتقرة في تمامها الى ما تمت به الاولى بعينه
وهو اي العطف المذكور عطف المفرد وهو لا ينافي قوله وان ناقصة على ما فسرنا اذ تنسيب عطف المفرد
المفرد ليحصل مضمون جملة كما اشار اليه بقوله انتسب المفرد المعطوف الى عين ما انتسب اليه
الاول المعطوف عليه بجهته متعلق بانتسب الاول اشارة الى ما اعتبره ابن الربيع مطلقا في قولهم
كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وضمير جهته راجع الى المعطوف عليه ان كانت تلك الجهة
الفاعلية مثلا فانتساب المعطوف ايضا على الفاعلية ما امكن تقييد للانتساب الى المنتسب اليه باعتبار جميع
قيوده مهما امكن فعنه استثناء لنقض القيود الذي دل الدليل على اختصاصه بالمعطوف فان دخلت
فطالق وطالق تعلق به طالق الثاني به اي بدخلت بعينه لا بمثله كقولهما اي كما قال ابو يوسف
ومحمد انه تعلق بمثل ما تعلق به الاول وليس المراد بمثله دخول آخر مغايرا بالذات لما تعلق به المعطوف
عليه بل مغايرا بالاعتبار والى هذا اشار بقوله فيتعدد الشرط كما لو قال ان دخلت فانت طالق ثم بعد
زمان قال ان دخلت فانت طالق فانه يقع الكل بدخول واحد اتفاقا غير انه لما كان المعلق الثاني
غير المعلق الاول صار المعلق به في الثاني مغايرا للمعلق به في الاول اعتبارا فكذلك ههنا
وعلمت في المسألة التي قبل هذه ان لا اثر عليهما في الاتحاد اي اتحاد متعلق المعطوف والمعطوف عليه

من اعتبار التغاير المذكور اذ مقصودهما وقوع الكل دفعة عند وجود الشرط وهو حاصل فيه
لانهما يجعلان ان دخلت فطالق وطالق بمنزلة طالق ثنتين والتفريق اللفظي لا اثر له لانه في حال
المتكلم بتعليق الطلاق لا في حال التطليق تنجيزا اذ لا موجب للتوقف في التنجيز فيقع بمجرد التكلم
بالاول قبل التكلم بالثاني ولم يبق المحل قابلا لوقوع الثاني اذ المفروض كونها غير مدخول بها واما
في التعليق فالوقوع بمجرد التكلم لا يتصور لتوقفه على وجود الشرط والمعلقات بشرط واحد
على التعاقب بمنزلة جملة عند وجوده كما لو حصل بايمان يحللها ازمنة على انه ان اريد بكون تعلق الاول
واسطة في تعلق الثاني انه علة له فممنوع بل علته جمع الواو اياه الى الشرط وان اريد كونه سابق التعليق
فمسلم ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم عليه تعلق الاول فلم يلزم كون نزوله علة لنزوله
اذ لا تلازم وما تقدم لهما من اول بحث الواو من التعليق المذكور المشبه بتعدد الشرط في وقوع
الكل جملة تنظير اي مجرد تنظير لاشتراكهما فيما ذكر لا استدلال بقياس الاجزية المتعاطفة المتعاقبة
في الذكر على المتعاقبة في تعليقات متعددة ليرد انه قياس مع الفارق لاستقلال ما سواه
اي ما سوى التعليق المذكور في اثبات المقصود يعني به ما ذكر من ان الاشتراك في التعلق وان اوجب
يستلزم النزول دفعة لان نزول كل حكم الشرط فيعقب احكامه فتفريع ما اذا قال كلما حلفت
بطلاقك فطالق اي فانت طالق ثم قال ان دخلت فطالق وطالق على الاكثر من التعدد يمينان
فقوله كلما حلفت الى كلام المفرع وقوله على الاكثر الى هنا خبر ضمير راجع الى قوله ان دخلت الخ
يعني ان قلنا بان المعطوف يعلق بعين ما تعلق به المعطوف عليه لا بمثله كان قوله ان دخلت الخ
حلفا واحدا فيقع طلاق واحد وان قلنا بالتعدد بجعل متعلق الثاني مثل الاول كان القول المذكور
يمينين فيطلق ثنتين كما ذكر في شرح البديع للهندي تفريع على غير خلافية لما عرفت من انه
لا خلاف بينهما وبينه باعتبار اتحاد المتعلق وعدمه لعدم توقف مقصودهما وهو وقوع الكل
جملة على التعدد بل المراد بقوله من فرع وحده اليمين على الاكثر تعددها على التعدد انه لو فرض
خلاف بينه وبينهما في ذلك كان التفريع كذا اي على هذا المنوال والنقض للضابط المذكور من
ان موجب الواو في الناقصة انتساب الثاني الى عين ما انتسب اليه الاول بجهته بهذه طالق ثلاثا وهذه
اذ طلقت ثلثا لا ثنتين بعض للنقض يعني وقوع الثلث على كل منهما خلاف مقتضى تلك الضابطة
لانها تقتضي وقوع ثنتين على كل واحدة والى ذلك اشار بقوله بانقسام الثلث عليهما ليحصل لكل واحدة
ونصف فيكمل لكل نصف دفع خبر المبتدأ اي بظهور القصد الى ايقاع الثلاث على كل واحدة منهما
والمناقشة فيه اي في هذا القصد بانه لو كان كذلك لقال وهذه طالق ثلثا ولم يقل وهذه فانه
يحتمل الانقسام المذكور احتمال لا يدفع الظهور اي ظهور القصد المذكور وفيما لا يمكن فيه الانتساب
الى عين ما انتسب اليه الاول بقدر المثل وهو معطوف على قوله انتسب الخ بعد قوله وهو عطف المفرد
كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار تشخص المجيء لاستحالة اشتراكهما في عرض تشخص وان كان العامل وهو
فعل المجيء بكليته اي باعتبار مفهومه الكلي ينسحب من حيث الاسناد والعمل عليهما اي المعطوف
عليه والمعطوف معا لان هذا اي ما ذكرناه من تقدير المثل انما هو تقدير حقيقة المعنى اي بيان
ما هو المتحقق في نفس الامر من الكلام اذ الكلي من حيث هو كلي لا يتحقق في الخارج الا في ضمن فرد والتشخص
فالمتحقق منه في المعطوف عليه تشخص وفي المعطوف تشخص آخر مثله وعنه اي عن اعتبار تعلق المعطوف

بعين ما تعلق به المعطوف عليه في المفرد لا بمثله قلنا في قوله لفلان على الف لفلان انقسمت الالف
عليهما فيكون لكل خمسمائة وتعترض بعضهم ان عطفها اي الواو الجملة المستقلة على غيرها يشركها في الحكم
اي بسبب هذا التشريك انتفت الزكوة في مال الصبي كالصلوة اي كما ان الصلوة منتفية عن الصبي
من دلالة العطف في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قال الشارح بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا باقيموا الصلوة لم يكن مخاطبا باتوا الزكوة
انتهى وفيه بحث لانه ان اريد بالحكم الذي يشركهما العطف فيه ان اريد به جميع الاحكام والاحوال ففساده
ظاهر وان اريد بعضها في الجملة فلا يفيد وان اريد به واحد من الاحكام المخصوصة فالعطف لا يقتضيه
اللهم الا ان يراد في الجمل الخبرية التحقق والحصول وفي الانشائية الطلب ولا يخفى ما فيه ودفع لزوم
انتفاء الزكوة في ماله بما ذكر بان الصبي خص من عموم الاول اي اقيموا الصلوة بالعقل اي بالمخصص
العقلي وهو ما افاده بقوله لانها اي الصلوة عبادة بدنية وهي موضوعة عن الصبي بخلاف الزكوة
فانها عبادة مالية محضة تتادى بالنايب فلا موجب لتخصيصه بها ثم تستعار الواو للحال اي لربط
الجملة الحالية بذي الحال اذ هي لمطلق الجمع وهو موجود في المستعار له واليه اشار بقوله بمصحح الجمع
اي المستعار للحال بسبب العلاقة المصحح للتجوز وهو معناه الاصلي حال كون هذا المصحح
مشتملا على ما فيه من الاشكال اذ اطلاق الاعم على الاخص حقيقة على ما مر ولذا اضرب فقال
بل هو اي الجمع بين الحال وصاحبها مما صدقاته اي من افراد مطلق الجمع والعطف اكثر اي استعمالها
في العطف اكثر فيلزم العطف اي حملها عليه الا بمانع اي الا بدليل لا من دليل معه يحمل على غيره فان امكنا
اي العطف والحال بان يصح ارادة كل منهما رده اي الحال القاضي فلا يصدق في قوله اردت بها
الحال لانه حكم بالظاهر وهو العطف وصح ان يراد بها الحال بنيته اي الحال والمتكلم ديانة فادى
اي مقول المولى لعبده اد الي الفا وانت حر والامام للحربي انزل وانت آمن يعتبر
العطف فيه لكمال الانقطاع بين ما قبل الواو وما بعده انشاء واخبارا نظرا الى الاصل فلا بد
ان قوله انت حر قصد به انشاء العتق وللفهم اي تفهيم المخاطب منه البتة عرفا فلما اي على القلب
اي كن حرا وانت مؤد وكن آمنا وانت نازل اي انت حر في حالة الاداء وآمن في حالة
النزول لان الشرط الاداء والنزول لا الحرية والامان اذ المتكلم يتمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه
وهو لا يتمكن من تنجيز الاداء والنزول وقيل الحال على الاصل لا على القلب فيفيد ثبوت الحرية مقارنا له
لمضمون العامل وهو اي مضمونه البادية وبه اي بما ذكر من افادة ثبوتها مقارنا له يحصل المقصود
من كون التحرير مشروطا بالاداء فاندفع ما قيل من لزوم الحرية والامان قبل الاداء والنزول
لان الحال قيد والقيد مقدم على المقيد ومقابله اي مقابل تعذر العطف وهو تعذر الحال وتعين
العطف قول رب المال للمضارب خذه اي هذا النقد واعمل في البز وهو الثياب وقال محمد
هو في عرف الكوفة ثياب الكتان والقطن دون الصوف والخز تعين العطف للانشائية
اي لكون كل من المعطوف والمعطوف عليه انشائية والاصل هو العطف ولان الاخذ ليس حال العمل
في البز حال العمل اي لا تقارنه في الوجود اذ العمل يعقبه فلا يكون للحال وان نوى فلا تتقيد
المضاربة اي بالعمل في البز بل تكون مشورة وفي انت طالق وانت مريضة او مصلية يحتملهما
اي العطف والحال اذ لا مانع من شيء منهما ولا معين لواحد بخصوصه فتنجز الطلاق قضاء لانه الظاهر

[illegible]

لاصالة العطف وكون حالة المرض والصلوة مظنة الشفقة والاكرام لا المفارقة والايلام
والاصل في التصرف التنجيز والتعليق بعارض الشرط وتعلق بالمرض والصلوة ديانة ان اراد اي التعليق
بهما لامكانه وفيه تخفيف عليه واختلف فيها اي الواو من طلقني ولك الف فعندهما اي الامامين الواو
مستعارة للحال فيجب لي عليها الالف اذا طلقها لتعذر اي لتعذر العطف بالانقطاع لانشائية الاولى
واخبارية الثانية وفهم المعاوضة اذ مثلها في العرف يقصد به الخلع وهو معاوضة من جانبها ولذا صح
رجوعها قبل ايقاعه فالمعنى طلقني في حال يكون لك علي الف عوضا عن الطلاق الموجب لسلامة نفسي لي
فاذا قال طلقت وجب عليها الالف او مستعارة للالصاق الذي هو معنى الباء بدلالة المعاوضة
لانه لا عطف احد العوضين على الآخر وانما استعيرت للجمع اي المناسب بينهما في الجمع فان كلا منهما
يدل على الجمع وعنده الواو للعطف ولا يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان قولها لك الف انشاء
الالتزام تعذرا للحقيقة بلا شيء لها اذا طلقها وصار في المعاوضة غير لازم فيه اي في الطلاق بل عارض
لتنزله عوضا من الزام المال في الطلاق والبضع غير متقوم حالة الخروج والعارض لا يعارض الاصلي
ولذا اي لعدم العوض لم يلزم الطلاق معلقا من جانبه اي الزوج فصار يمينا اذا قال طلقتك على الف اذ لو
لم يكن عوضا وكان لازما لكان معاوضة والرجوع في المعاوضة بعد الايجاب قبل القبول جائز
ثم فرع على اللزوم فقال فلا يملك الزوج الرجوع قبل قبولها الالف بخلاف الاجارة اي بخلاف ما اذا قال
مثل طلقني ولك الف في عقد الاجارة وهو احمله ولك درهم لان التزام المال فيها اصلي لان الاجارة
بيع المنافع بعوض فيحمل الواو بدلالة صارف المعاوضة على الباء فكانه قال احمله بدرهم والاوجه في طلقني
ولك الف الاستيناف في قولها ولك الف على ان يكون عدة منها له والوعد لا يلزم او غيره اي غير وعد بان يريد
لك الف في بيتك يدل على تحصيل غيره ونحو ذلك للانقطاع الموجب ترك العطف فلم يلزم المال عنده لعدم
ارادة العطف بجواز ارادة معنى مجاز آخر ترجح ذلك المجاز على ارادة الحال بالاصل من براءة الذمة
عطف بيان للاصل وعدم الزام المال بلا معين للالزام نعم ان الاصل هو البراءة والزام المال الموجب
شغل الذمة خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل يعينه حمل الفاء للترتيب بلا مهلة ودخلت
في الاجزية لتعقبها الشروط بلا مهلة فبانت غير الموطوءة اي غير المدخول بها بواحدة في انت طالق فطالق
لزوال المحلية لما بعد الفاء بسبب وقوع ما قبلها ودخلت في المعلولات لانها تعقب عللها بلا تراخ كجاء
الشتاء فتاهب اي هيء ما تحتاج اليه فيه ونحوه لا على التجوز كما عن قربه على التاهب لعل ان وجه
السياق والمقام دلت على ان الفاء داخلة على المعلول وان تاهب ليس معلول حقيقة الشتاء بل قربه
وقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه رواه مسلم لان العتق معلول
معلوله اي الشراء اذ الشراء علة للملك والملك علة للعتق واليه اشار بقوله اي فيشتريه فيعتق بسبب شرائه
انما فسره به لئلا يحمل على ظاهره وهو انه بعد ما يشتريه يعتقه قصدا مثل ما يعتق غير القريب فانه حينئذ
لا يكون العتق الا بسبب الاعتاق لا الشراء وقد علم بذلك ان هذا المعلول بالواسطة مغاير بالذات
بالنسبة الى العلة فليس هذا المثال من قبيل اتحاد العلة والمعلول في الوجود كما زعم البعض من ان الشراء والعتق
شيء واحد في الخارج وان غاير بحسب المفهوم ولا من نحو سقاه فارواه كما ذكره صدر الشريعة اذ الارواء
يترتب على السقي بلا واسطة والعتق انما يترتب على الشراء بواسطة الملك فلذلك اي لكون الفاء للترتيب
ما بعدها على ما قبلها تضمن القبول للبيع قوله فهو حر حال كونه جوابا منه لمن قال بعته بالف لان ترتب الحرية على هذا

هذا الفوت لا يتصور الا بقبول البيع الموجب للملك المصحح للاعتاق فصار كأنه قال قبلت فهو حر
لا وهو حر اي لا يتضمن هو حر القبول بعد قوله بعتكه بالف لعدم ما يدل على ترتبه على ما قبله بل هو رد
للايجاب وهو قوله بعتكه الخ ومعناه كيف يبيعه وهو حر ولذلك ضمن الخياط الثوب اذا قال له مالكه ايكفيني
قميصا قال الخياط نعم قال مالكه فاقطعه فقطعه فلم يكفه لان الفاء دلت على ان الامر بالقطع مرتب
على الكفاية مشروط بها لا في اقطعه اي لا يضمن الخياط اذا قال صاحب الثوب اقطعه بدون فاقطعه
والمسئلة بحالها لعدم ما يدل على كون الامر بالقطع مشروطا بالكفاية وتدخل الفاء العلل حال كونها على خلاف
الاصل لعدم ترتب العلل على المعلول وتحقق العكس دخولا كثيرا لدوامها اي لكون العلل موجودة بعد
وجود المعلول مدة مديدة فتأخر العلل عن المعلول في البقاء فبهذا الاعتبار يدخل الفاء عليها او
باعتبار انها اي العلة معلولة في الخارج اي في خارج الذهن للمعلول وهذا اذا كان مدخول الفاء
علة غائية لما قبلها فانها بحسب الوجود الذهني مقدم على المعلول فان تعقل الربح مقدم على تحقق التجارة
في الخارج وتحقق الربح مؤخر عن تحقق التجارة في الخارج ومن الاول اي من الثاني ابشر فقد اتاك الغوث
قال الشارح اي من دخولها على العلة المتأخرة في البقاء لا من دخولها على المعلول في الخارج فان
الغوث باق بعد الابشار كذا قالوا وفيه تأمل انتهى انما جعل هذا المثال مما دخلت على العلة نظرا
الى الظاهر اذ اتيان الغوث علة للبشارة لا العكس وقد يقال ان قوله ابشر علة للاخبار بمضمون
فقد اتاك الغوث لانه يدل اجمالا على موجب السرور وبه يحصل قلق واضطراب لا يندفع الا بذكر
المبشر به فالمراد بالاول دخولها في المعلولات وبالثاني دخولها في العلل لا يقال وقد قلت مما
هو علة في نفس الامر فكيف ينفى لان النفي باعتبار ان المتكلم لم يقصد ادخالها عليه من حيث انه
علة بل من حيث انه معلول من حيث الاخبار لكن آخر الكلام يمنع تفسير الاول والثاني بالمعنى الذي
ذكر على ما سيظهر وجه النظر في كلام الشارح ان اتيان الغوث الذي هو علة البشارة لا بقاء
له بعد البشارة ومنه اي من الاول ايضا اد الي الفا فانت حر فقد دخلت الفاء على العلة المتأخرة في
البقاء اذ العتق يمتد او وجه علية الحرية للاداء ان صحة الاداء موقوفة على الحرية اي صحته عند
قبول العبد ما علق المولى عتقه عليه اذ العبد لا يقدر على الاداء في حال مملوكيته اذ ما في يده ملك للمولى
فلا يصلح بدلا عن نفسه ومنه ايضا قول الامام للحربي انزل فانت آمن فان الامان يمتد فاشبه المتراخي
عن النزول ويقدر العلة بان يكون معناه انت حر فاد وانت آمن فانزل ولم يكن الفاء داخلا على المعلول
معنى لانه اي الحمل على العلة بكونه اي ما بعد الفاء جواب الامر لانه اذا كان جوابه كان بمنزلة جزاء الشرط
فان انزل تصب خيرا في معنى ان تنزل تصبه وفي مثله قد يحمل على العلة فيراد ان تصب خيرا تنزل لكون
لازما لا هو سببا للنزول لاصابة الخير يلزم انه من تقريب حقه اصابة الخير تنزل فيقدر وجوابه
يختص المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان المقتضية وهي اذا كانت مقدرة لا تجعل الماضي
والجملة الاسمية بمعنى المستقبل هذا غاية ما تيسر من التوجيه وفيه ما فيه وهذا كله بناء على ما فسر الشارح
الغلبة والحق ان المراد من الغلبة عكس قوله الاول لا الثاني اي حرا انتا فرع هو الدخول على العلة باعتبار انها
معلولة في الخارج لا الاول وهو الدخول عليها باعتبار دوامها في البقاء وذلك لان تحقق الامن علة
النزول وهو معلول النزول في الخارج لان المعنى ان تنزل تأمن فيصير نزوله سببا للامن ولذلك
تعذر بان هذا مبني على كون فانت آمن جواب الامر ولا يصح لانه يختص المضارع وقد بيناه فيعتق

في الحال اد الي تراه لم يرد لان المعنى اد الي حرا وكذا ثبت الامان في الحال اذ نزل امنا لم يترك فقوله في الحال
متعلق بالفعلين جميعا ومن الثاني اي دخولها على العلة المعلولة في الخارج ما اخرجه النسائي عن الشهداء
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال زملوهم بحديث ... بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم
القيمة يدمى لونه لون الدم وريحه ريح المسك فان الاتيان على هذه الكيفية يوم القيمة علة تزميلهم
في الذهن والتزميل الاخفاء واللف في الثوب وهو معلوله في الخارج واعتقوا وطلقوا اي الفاء
الطلقات حال كونها معلقة على الشرط في غير المدخول بها كان دخلت فانت طالق فطالق فطالق
قيل هي كالواو اي على الخلاف فعنده تبين بواحدة وتسقط ما بعدها لزوال المحلية بالاولى وعندهما
يقع الكل حمله على ما ذكر والاصح الاتفاق على الواحدة للتعقيب المقيد وقوع المعطوف بعد المعطوف
عليه فصار كثم وبعد وتستعار الفاء لمعنى الواو في له علي درهم فدرهم اذ الترتيب في الاعيان لا
يتصور انما الترتيب في المعاني كجاء زيد فعمرو وقيل هذا من اطلاق اسم الكل على الجزء لان مفهوم الواو
وهو الجمع المطلق جزء مفهوم الفاء اذ هو الجمع مع الترتيب ثم هذا الاستعارة ممنوعة قال الامام ...
تسقط اللزوم بالدخول فيحمل فانهما اسمان لموضوعين يلزمه اثنان كما في له علي درهم ودرهم وعن الشافعي
انه يلزمه درهم واحد بجعل قوله فدرهم جملة مستأنفة لتحقيق الدرهم الاول وتقديره فهو درهم مسئلة
ثم للتراخي مع وصلها عما قبلها حال كون مدخولها مفردا والاتفاق على وقوع الثلاث على المدخولة في طالق
ثم طالق ثم طالق في الحال لانهما زمان متراخ بينهما لا تستعار لمعنى الفاء اذ لا فائدة لاعتبار التراخي
في المدخولة لا باعتبار الحكم ولا باعتبار التكلم كما لا يخفى ويتنجز اي لابي حنيفة في غيرها اي المدخولة واحدة
والغي ما بعدها اي تلك الواحدة في طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت وقوله في المدخولة تنجز اي الاولان
وتعلق الثالث وان قدم الشرط تعلق الاول ووقع ما بعده في المدخولة وفي غيرها اي المدخولة تعلق الاول
وتنجز الثاني فيقع الاول عند الشرط بعد التزوج الثاني صفة التزوج قيد به لانها بانت بالثاني في المنجز وذلك
لان زوال الملك لا يبطل اليمين وهو لم يتخلل ولغى الثالث لعدم المحل وقوله تنجز مبتدأ خبره باعتباره
اي ابي حنيفة التراخي المدلول عليه بثم في التكلم فكانه سكت بين الاول وما يليه انما قال كانه لانه لم يقع
منه سكوت بينهما غير انه افاد بثم ان ما بعدها متراخ عما قبلها وحمل ذلك على التراخي باعتبار التكلم يعني ان
التكلم بالثاني متراخ عن التكلم بالاول فصار كانه سكت بينهما وحقيقة اي السكوت قاطع للتعليق بالشرط
فكذا ما هو بمنزلته كما لو قال لها اي لغير المدخولة بلا اداة ان دخلت فانت طالق طالق طالق ذكره الطحاوي
ووجهه ان الاول تعلق بالشرط والثاني وقع منجزا لتقديره انت طالق ولغى الثالث لا بانتها لا
الى عدة فالتشبيه باعتبار الحكم لا الوجه وعلقاها اي الامامان الثلث بالشرط فيهما اي في تقدم الشرط
وتأخره فيقع عند وجود الشرط في غيرها اي غير المدخولة واحدة وهي الاولى للترتيب عند الوقوع على حسب
الترتيب عند التعليق ويلغو الباقي لانتفاء المحلية بالبينونة بالاولى لا الى عدة وفيها اي المدخولة
يقع الكل مرتبا لان التراخي المدلول عليه بثم في ثبوت حكم ما قبلها اي ثم لما بعدها كما يقتضيه اللغة
فانه لا يفهم من جاء زيد ثم عمرو الا تراخي عمرو عن زيد في ثبوت حكم المجيء وثبوته لعمرو بعد زمان واما
كون التكلم بعمرو بعد التكلم بزيد فليس مما يقصد منه لغة والاشارة بقوله لا في التكلم واعتباره
اي ابي حنيفة التراخي في التكلم حتى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت
طالق اعتبار بلا موجب وما ختير دليلا على اعتبار التراخي فيه من لزوم ثبوت تراخي حكم الانشاء بتبعيته

عنها اي عن الانشاآت على تقدير اعتباره في الحكم من غير اعتباره في التكلم وهي اي الاحكام
لا تتاخر عن الانشاآت في التوضيح انما جعل راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم
يمتنع في الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
تقديرا كما في التعليق فان قوله ان دخلت فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق
وليس هذا المعنى اي التطليق او تكلم بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط فلزم الحكم على الكل
بهذا الاعتبار اي اعتبار التراخي في التكلم تفريع على ما علم ضمنا كانه قال ان لم نعتبر هكذا اثبت
تراخي الاحكام عن الانشاآت وهي لا تتاخر فلزم علينا الحكم على اللفظ ثم بانه قدر ابه لغو التراخي
في التكلم وفيه اشعار بالاعتراض وهو ان اللغو يحكم ولا حكم عليهما ممنوع الملازمة خبر الموصول
وذلك لان توهم لزوم تراخي الحكم وهو وقوع الطلاق عن الانشاء وهو تنجيز الطلاق اللازم
للتعليق انما هو عند وجود الشرط اذ الطلاق المعلق عند تحقق المعلق به يصير منجزا فكانه قال
عند دخول الدار انت طالق ثم طالق وانت خبير بان تراخيه انما يلزم لو اعتبر وجود
ما عطف بثم متصلا بوجود الشرط واما اذا اعتبر متراخيا عن الشرط فلا لكونه علق فلا تراخي
للحكم عنه فان قلت كيف يعتبر الجزاء متراخيا عن الشرط قلنا لكونه علق على هذا الوجه وقد اعتبار
بهذا ان تقدير السكوت في زمان التعليق بحيث يمنع عن كون مجموع المتعاطفات معلقا به
بالشرط في صورتي تقديم الشرط وتاخيره مع انه لا يتصور هناك ترتب الحكم مما لا يظهر له وجه
فتدبر ولو اكتفى ابو حنيفة في اعتبار التراخي في التكلم باعتباره اي التراخي المذكور شرعا اي
من حيث الشرع لا من حيث اللغة فهو محل تراخي حكمه اي فلا يعتبر الا في محل تراخي حكم الانشاء
وهو اي محل تراخيه انما يتحقق في الاضافة كما اذا قال انت طالق غدا او التعليق كما اذا قال انت
طالق ان دخلت الدار دون عطفه اي عطف بعض اجزاء الانشاء بثم على البعض لانه اي العطف
عطف بعض اجزاء الانشاء النزاع اي محل النزاع او المتنازع فيه على انا نمنعه اي تراخي الحكم
فيهما اي الاضافة والتعليق انه بمعنى اعتبار السكوت في ما قيل قال غير واحد هي اي ثم للتراخي
فوجب كماله لانصراف المطلق الى الكامل وهو اي كماله باعتباره اي التراخي في التكلم والحكم ممنوع المقدمة
الثانية اي كماله باعتباره اذ المفهوم من التراخي بثم ليس غير حكم اللفظ اي التراخي باعتبار حكم اللفظ
في الانشاء ومعناه اي وتراخي معنى اللفظ في الخبر وهذا الجواب يصلح جوابا عن الاول ايضا وهو ظن
دليلا وكذا ثم للتراخي في محل الفرع وهو خلافه اي خلاف كونها للتراخي فيها نحو قوله تعالى واني
لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى اذ الاهتداء ليس بمتراخ عن الايمان والعمل الصالح
وقوله تعالى فلا اقتحم العقبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا اذ كونه من المؤمنين ليس بمتراخ عن
عما ذكر قبله اذ هو اصل كل طاعة فيؤول بترتب الاستمرار اي ثم استمر على الهدى ثم استمر على الايمان
كما قيل لكل الى مثل العلى حركات ولكن عزيز في الرجال ثبات هذا ويجوز ان يكون ثم في
نحوهما بمعنى التفاوت في المرتبة والمنزلة فان للاهتداء الكامل رتبة بعيدة عن حدوث
اصل الايمان والعمل الصالح واما رتبة الايمان بالنسبة الى ما ذكر قبله فلا يحتاج الى البيان
مسئلة يستعار ثم لمعنى الواو اذ كل منهما للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه غير ان الجمع بين
مفهوم احدهما ولازم مفهوم الآخر وذلك نحو قوله تعالى واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك

فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله شهيد اذ لا يمكن حملها على الحقيقة اذ لا يتصور
تراخي مضمون الله شهيد عما قبله ان لم يكن قوله تعالى شهيد مجازا عن معاقب على ما تفعلون اذ العقاب
لازم للشهادة واليه يشير الذهن في مقام التهديد ففي قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه كلمة ثم حقيقة لان التكفير متراخ عن
الاتيان بما يوجب الكفارة ومجاز عن الجمع الذي هو معنى الواو في فليكفر ثم ليأت على ما ورد في
بعض الروايات وقد يعطف بالواو ما هو متقدم في الوجود على المعطوف عليه والا اي وان لم يكن مجازا
عن الجمع وكان محمولا على الحقيقة كان الامر بالتكفير على وجه التعقيب على الاتيان بما يوجبه للاباحة اذ لا قائل
بوجوب التكفير قبل الحنث وكان المطلق اي مطلق التكفير المفاد بقوله فليكفر المقيد اي ما سوى الصوم
الصوم اي التكفير بما سوى الصوم من الاطعام والكسوة والتحرير فيتعين مجازا ان كون الامر للاباحة
والمطلق للمقيد من غير ضرورة وعلى قولنا مجاز واحد هو كون الا ثم للجمع ثم بمعنى الواو ضرورة
الجمع بين الروايتين مسئلة بل قبل معطوف مفرد للاضراب فبعد الامر كاضرب زيدا بل بكرا
او الاثبات معطوف على الامر والمقابل باعتبار ان الاثبات اخبار نحو قام زيد بل بكر
لاثباته اي ما قبله من الامر والاثبات لما بعدها والمراد باثبات الثاني ان يجعل المعطوف
بها كالمعطوف عليه في كونه متعلق الامر او الاثبات ويثبت له في ذلك النوع من النسبة فبكر مطلوب
الضرب في الاول مسند اليه القيام في الثاني وجعل الاول وهو المعطوف عليه اي ويجعل الاول كالمسكوت
عنه اي لا دلالة على الاحتمال بين ان يكون مطلوب الضرب وغير مطلوب في المثال الاول وبين ان
يكون موصوفا بالقيام وغير موصوف به في المثال الثاني وهذا اذا لم يذكر مع لا ومع لا كجاءني
زيد لا بل عمرو ينص اي ينص حال كونه مع لا على نفيه الاضافة بادني طلابه اذ الاول ليس
بممنوع بل نفي عنه تلك النسبة التي تم حصولها لما قبل ذكر بل مع لا هذا اذا كان ضمير نفيه للمعطوف عليه واما
اذا كان لما قبله فالاضافة ظاهر وهو اي بل بغير لا او الاضراب في كلام غيره تعالى تدارك ثم فسر كونه
تداركا بقوله اي كون الاخبار الاول اولى منه الاخبار الثاني فيعرض عنه اي عن الاول اليه اي الى الثاني لا لابطاله
اي لا لانه ابطال الاول واثبات الثاني كما قيل وبعد النهي كلا تضرب زيدا بل عمرا او النفي كما قام زيد بل عمرو لاثبات ضده
اي ضد ما قبله من النهي والنفي لما بعدها وتقرير الاول لا لجعله كالمسكوت عنه ففي الاول قررت النهي عن ضرب زيد
واثبت الامر بضرب عمرو وفي الثاني قررت نفي القيام عن زيد واثبته لعمرو وقال عبد القاهر الجرجاني
وبعض النحاة بل كذلك لكن يحتمل نقل النهي والنفي عن الاول اليه اي الى الثاني قال ابن مالك وهو مخالف
لاستعمال العرب فقول زفر يلزمه ثلثة في له علي درهم بل درهمان لا يتوقف على افادته ابطال الاول
بل ان قيل به اي بابطاله ان يتوقف بعض زعم بعضهم ان قول زفر موقوف على كون بل ابطالا للاول
لانه اذا كانت كذلك ففي الاعترافات والانشاآت يلزم على المتكلم الحكم ما قبلها وما بعدها لعجزه عن
ابطال ما صدر عنه وجرى على لسانه وان قيل به وصله بعض النحاة قالوا بانه لا ابطال الاول لكن رد
لا يحتاج الى ذلك القول بل يكفي في قوله بلزوم الثلثة كونه اي المقر اعرض عن الاقرار بدرهم حال كونه كالساكت
عنه اي عن الاقرار به في ردة اي في الاضراب عنه الى الاقرار بدرهمين متعلق بكونه اعرض كالانشاء
يعني ان الاعتراف المذكور كالانشاء اذا عطف فيه ببل في وقوع ما بعدها مع ما قبلها وعدم توقفه على
افادتها ابطال الاول وكفاية كونه اعرض الى آخره كقوله للمدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين يقع

تعلقت في غير المدخولة يقع واحدة لفوات المحل بالطلقة بتلك الواحدة وهذا الذي ذكر في غير المدخولة
من وقوع واحدة لا غير لفوات المحل بخلاف تعليقه كذلك بغير المدخولة بقوله ان دخلت فطالق واحدة
بل ثنتين يقع عند وجود الشرط ثلث لانه اي الاضراب ببل كتقدير شرط آخر فكانه قال ان دخلت فطالق
واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين وقد عرفت ان في هذا يقع الثلث فكذا فيما هو بمنزلته
وذلك لان وقوع الواحدة فقط في صورة التنجيز انما كان لفوات المحل ولا فوات ههنا لا حقيقة
اي تقدير شرط آخر كما زعم صدر الشريعة اذ لا موجب لاعتباره وتحقيق فخر الاسلام ذلك اي تحقيق
حكم اعتبار حقيقة تعدد شرط آخر بان عزاه الى قوله لما كان بل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه
كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن الشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت
فيصير كالحلف بيمينين انتهى غير لازم يعني ان تحقيق في موضع السقوط او لا يلزم من كلامه المذكور اعتبار
حقيقة شرط آخر كما يظهر بتفسير تأمل بل وقول فخر الاسلام لشبهه للعجز عن ابطال الاول قلنا بتوسط تفريع الطلاق صح
على الابطال يعني لو لم يعجز عن ابطال الاول الذي هو متصل بالشرط لابطله ولو ابطله لاتصل الثاني
بل بالشرط ولم يقع الا هو لكن نظرا الى بطلان الاول لكنه لما عجز عن ابطاله واتصل الاول بالشرط تم
به تعليق ثم اذ لا يلغو ما بعد بل ومن المعلوم انه ليس بتنجيز تعين زيادة تعليق آخر من حيث المعنى
لا من حيث اللفظ بان تعدد شرط آخر نظرا ان صنيعه شبيه بتعدد شرط آخر فصار التشبيه محل قوله
لا التعدد بخلافه اي العطف بالواو عند ابي حنيفة كان دخلت فطالق واحدة وواحدة في غير
مدخولة تبين بالواحدة لان الواو عطف على سبيل المشاركة فيتصل المعطوف بالشرط لكن بواسطة
الاول والاول والواسطة متعددة في الترتيب ولزم فوات المحلية بتلك الواسطة وقلنا في جواب
نفي الاضراب الذي هو معنى بل كعشر بالاعراض عن الدرهم الواحد الى درهمين حاصلين باضافة درهم
آخر اليه اي الى الدرهم المقر به اولا ولا يلزم اعتبار درهمين مغاير لكل منهما الاول فلم يبطل الاقرار
بالاول لبطلان الرجوع وسعة ابطاله ولم يلزم ثلاثة ولما اذا كان بل بعد جملة فللاضراب عما قبله اي بل
بابطاله اي ما قبله لا تجعل كالمسكوت عنه لاحتمال على ما في المغني كقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه
بل عباد مكرمون اي بل هم عباد مكرمون اضراب عن اتخاذ الولد وابطال له واثبات لكونهم اي
الذين زعموا انه تعالى اتخذهم ولدا عبادا مكرمين وكذا قوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق اضراب عن
الجنون واثبات للرسالة لما كان ما قبل بل في هذين المثالين كلام من يصح ابطال كلامه افاد
انه اذا كان كلام من لا يمكن ابطاله يمكن كلام كيف يصح وقوع بل فيه بقوله اما في كلامه تعالى فلا قاصد
والافادة في غرض آخر اي في بيان فائدة اخرى غير ابطال ما قبله بمجرد حسن عن الابطال كقوله تعالى
قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا وقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق
وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة اي ادعاء حصر القرآن عليه اي على انما الانتقال من غرض الى آخر كما
زعم ابن مالك منع بالاضراب اي بقوله بل عباد مكرمون بل جاءهم بالحق وقوله للعاطفة عطف على قوله للاضراب
اي بل بعد الجملة سواء كانت للاضراب او للانتقال حرف ابتداء على ما هو جواب ونقل ابن هشام على انه
الصحيح وظاهر كلام ابن مالك وصرح به بعضهم انها عاطفة للجملة التي بعدها على التي قبلها ولكن للاستدراك
حال كونها خفيفة من الثقيلة وعاطفة كذا ذكره الشارح وفي الاتقان لكن مخففة ضربان احدهما مخففة من الثقيلة

وهي حرف ابتداء لا يعمل بل لمجرد الاستدراك وليست عاطفة والثاني عاطفة اذا تلاها مفرد وهي ايضا
للاستدراك كذا في الاتقان والحق العبارة ان يقال اما مخففة من الثقيلة او عاطفة ومثقلة وفيه الاستدراك بمخالفة حكم ما
بعدها لما قبلها اي الحكم فقط حال كونه ضدا لما قبلها نحو ان زيدا ابيض لكن عمرا اسود او نقيضا نحو ما زيد ساكنا
لكن متحرك ولا يختلف المعنى في نحو ما زيد قائم على لغة تميم لكن ناسب قيل الاستدراك كما ذكر بتقييد رفع توهم تحققه
صفة اي توهم ثبوته ما قبلها كذا في التلويح وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما كليس
بشجاع لكن كريم لان الشجاعة والكرم لا يفترقان غالبا فنفي احدهما توهم انتفاء الآخر وما قام زيد لكن عمرو
للتضاد البسيط من ادوات التحقيقية جملة بالرفع على انه فاعل ولي لان حرف ابتداء واختلفتا اي الجملتان ما قبلها
وما بعدها كيفا ولو كان اختلافهما كيفا معنى كما في زيد لكن عمرو حاضر او وليها مفرد فعاطفة وشرط
اي شرط عطفها تقدم نفي نحو ما قام زيد لكن عمرو او نهي نحو لا يقم زيد لكن عمرو ولو ثبت ما قبلها فلم يكن
نفيا ولا نهيا كانت ما بعدها جملة اي لذكر ما بعدها بنسبته كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا تنكر في تاكيدها
اي تاكيد لكن المضمون ما قبلها في نحو جاء اكرمته لكنه لم يجئ لدلالة لو على انتفاء الكل لانتفاء الاول
ولم يخصوا اي الاصوليون المثل اي كلمة لكن في الامثلة المذكورة بالعاطفة اذ لا فرق بين العاطفة وغيرها
في المعنى الذي هو الاستدراك فلا يعترض بالتمثيل بغير العاطفة وفرقهم اي جماعة من مشايخنا بينها
اي بين لكن وبين بل بان بل توجب نفي الاول واثبات الثاني بخلاف لكن فانها توجب اثبات الثاني
فاما نفي الاول فانما يثبت بدليله وهو النفي الموجود في صدر الكلام مبني على انه اي ايجابها نفي الاول
واثبات الثاني هو الاضراب كما هو قول المحققين بعضهم لا جعله اي الاول عطف ان الاضراب جعل الاول
كالمسكوت كما هو المحقق من قول المحققين بفرق بينهما بافادتها اي بل معنى السكوت عنه اي الاول
بخلاف لكن واعترض على الشارح بان لكن ايضا تفيد معنى السكوت عن الاول اي الفرق ان بل
للاضراب عن الاول مطلقا نفيا كان او اثباتا فلا يشترط اختلافهما بالايجاب والسلب بخلاف لكن
فانه يشترط في عطف المفردين بها كون الاول منفيا والثاني مثبتا وفي عطف الجملتين اختلافهما
في النفي والاثبات انتهى وانت خبير بان هذا الفرق انما هو باعتبار الشرط لا باعتبار نفس المعنى
وما ذكره المص انما هو باعتبار اصل المعنى ولو كان لكن ايضا تفيد معنى السكوت عن الاول
لما كان لتصريح المحققين بهذا المعنى في تزييف بل دون لكن كما سمعت وجه وكانه زعم اي وجود الفرق
الذي ذكره بمعنى الفرق الذي ذكر المص وقد علمت فيما سبق عدم خلاف الفروع التي يخالفها
في مسئلة بل على ابطالها الاول وبكلمة لزوم ثلثة دراهم في قوله علي درهم بل درهمان عند زفر ودرهمين
عندنا على قول المقرر اي على تقدير جعل الاول كالمسكوت وقول المقر له بعين متعلق بالاقرار بان
يقول من هو بيده هذا لفلان فيقول فلان ما كان لي ذلك العين قط لكن كان لفلان حال كون
قوله لكن لفلان موصولا بقوله ما كان لي قط وخبر المبتدأ اي يحمل رد الاقرار المذكور فلا يثبت
العين له اي للمقر له اذ الاقرار يرتد برد المقر له فيصير كالعدم ويحمل التحويل ثم يحمل بقوله
قبوله اي قبول كون العين ذلك الاقرار به اي بالعين لفلان فلا رد حينئذ للاقرار فالمراد كون
العين حينئذ ملكا اي ملك فلان فاعتبر هذا الاحتمال صونا للاقرار عن الالغاء والنفي وهو قوله ما كان
قد حينئذ مجاز لم يثبت ملكه هذا لي وانتقل اليه اي الى فلان او النفي المذكور حقيقة اي ثابت كونه لي

وهو في الجعبتوله فهو اي قوله لكن لفلان تغيير للظاهر اي قيد في الكلام صارف له عن ظاهره الذي هو الرد
فكانه قال اقرارك صادق نظرا الى ظاهر الحال بحسب ما اشتهر بين الناس لكن في الحقيقة هو ملك فلان
فليس رد للاقرار واذا لم يرد لزم بموجب اعتراف المقر تفويض التصرف في ذلك العين الى المقر لفلان
منازع له فيه فيصح اقراره لفلان واليه اشار بقوله فيصح قوله لكن لفلان فقدا مؤيد بقوله الاول
الكلام لكونه موصولا اذ شرط المغير لاول الكلام اتصاله به وهو موجود فثبت النفي المدلول عليه بقوله
ما كان لي قطعا لا الاثبات يعني اثبات كون العين لفلان بالتاويل المذكور لعدم حمل صدر الكلام
على ظاهره وهو الرد للتوقف اي لتوقف تعيين المراد من الكلام على آخره المغير اي لوجود المغير
في آخره ومنه اي من هذا القسم ادعى دارا على جاحد دعوى مجردة بينته فقضى له بها فقال المقضي
له … الضمير بالجاحد فاسند ما كانت الدار لي لكن كانت لزيد حال كون قوله لكن لزيد
موصولا بقوله ما كانت لي فقال زيد كانت الدار له اي للمقضي له … ههنا ايضا
الضمير بالجاحد فعلم ان التفسير الاول لم يكن بهو العلم فيأخذ المقضي له بعد القضاء فهي اي الدار لزيد لثبوته
اي الاقرار لزيد مقارنا للنفي للوصل اذ المفروض انه وصل قوله لكن لزيد بالنفي ولو كان مفصولا
لكانت الدار للمقضي عليه لما سيظهر والنفي يتوقف اي لكون صدر الكلام وهو النفي موقوفا على بعضه
لكونه عنده مغيرا صارفا اياه عن ظاهره وهو الاعتراف بكون الدار للمقضي عليه والى ما اشار بقوله
وتكذيب شهوده اي وتكذيب المقضي له شهوده واثبات ملك المقضي عليه حكم اي موجب حكم كلامه
قال صدر الشريعة لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاثبات معا فثبت موجبهما وهو
النفي عن نفسه ثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه ما نفي عنه وتكذيب
الشهود بسبب صيرورة الدار لزيد لازم انتهى فتأخر الحكم المذكور اعني اثبات الملك المقضي عليه
بالنفي عنه وتكذيب الشهود لسبب صيرورة الدار لزيد لقد المنفي اي المقر المذكور على المقضي عليه
بالاقرار لزيد على ذلك الوجه اي بنفي كونها له ووصل كونها لزيد بالنفي بعد القضاء له فعليه
اي المقضي له المقر لزيد قيمتها للمقضي عليه ولو صدقه اي المقر له وهو زيد المقضي له فيه اي في النفي
ايضا كما صدقه في الاقرار له ردت الدار للمقضي عليه لاتفاق الخصم المقضي له والمقر له على بطلان
الحكم اي حكم القاضي للمدعي المذكور ببطلان الدعوى والبينة اما المقضي له فلانه قال ما كانت
الدار لي لكنها لزيد فعلم انه كان دعواه باطلا وكان شهوده كاذبين واما المقر له فكذلك
اذ صدقه في النفي المذكور وقوله باعني بعد القضاء بعد تصديقه في النفي اعتراف بانه باع
ما لا يملكه في نفس الامر وشرط عطفها اي لكن الاتساق هو في الاصل الانتظام والمراد به ههنا
ما وضح بعطف بيانه وهو قوله عدم اتحاد محل النفي والاثبات اللذين يتوسط بينهما لكن
اذ لو اتحد لم يبق للكلام انتظام ولم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق العطف وهو اي الاتساق
الاصل فيحمل الكلام المشتمل عليها عليه اي الاتساق ان احتمل اتحاد محلهما وان كان خلاف ظاهر
الكلام بخلاف ما اذا لم يمكن فانه ح لا يكون عاطفة فلذا اي لوجوب الحمل عليه ما امكن صح قول
المقر متصلا لا لكن غصب جواب قول المقر له علي مائة قرضا لصرف النفي يعني قوله لا الى السبب
تعليل للصحة والمراد بالسبب القرض اي سبب شغل ذمته بالمائة القرض ثم تدارك بيان
سبب آخر وهو الغصب فصار الكلام منتظما وصح العطف لها ولا يكون ردا للاقرار بل

بل يخصص بالسبب بخلاف من بلغه تزويج امته فضولا بمائة فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائتين
فانه لا يمكن حمله على الاتساق لان الاتساق ان لا يصح النكاح الموقوف بمائة لكن يصح بمائتين
وهو غير ممكن لان الذي عقده الفضولي قد ابطله المولى بقوله لا اجيز النكاح فلم يبق نكاح آخر موقوف
ليجيزه بقوله ولكن بمائتين ثم ان الاجازة لا تلحق الا بعين الموقوف فلزم اتحاد محل النفي والاثبات
واليه اشار بقوله للاتحاد اي اتحاد محل النفي والاثبات وذلك لنفي اصل النكاح بقوله لا اجيز النكاح
ثم ابتدائه اي ابتداء النكاح بقدر آخر من المهر بعد الانفساخ اي انفساخ العقد الفضولي
وليس الا اجازة العقد الموقوف على اجازته لا اثبات عقد آخر بمهر آخر بخلاف قوله لا اجيزه
اي النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين فان النفي الداخل على المقيد يتوجه الى القيد وهو ههنا قوله
بمائة واليه اشار بقوله لان التدارك بلكن في قدر المهر لا اصل النكاح فيكون متسقا مسئلة
او قبل مفرد للافادة ان حكم ما قبلها ظاهر لاحد المذكورين اسمين كانا او فعلين فقوله ظاهر قيد
للافادة باعتبار كون المفاد ثبوت الحكم لاحدهما اذ بحسب التحقيق والمآل باره يستعار
كونه لكل منهما كما اذا وقعت في سياق النفي ثم المذكورين بقوله منه اي ما قبلها يصدق على
كل واحد منهما بخصوصه فهو اعم وما بعدها ولذا اي ولكونها لافادة الحكم لاحدهما لا على التعيين
عم الحكم كل واحد منهما في سياق النفي لان مفهوم احدهما يصدق على كل واحد منهما بخصوصه
فهو اعم من كل بخصوصه ونفي الحكم عن الاعم يستلزم نفيه عن الاخص وكذا في شبهه اي شبه النفي
وهو النهي على الانفراد متعلق بعم ثم عمومه على الانفراد ان يتحقق كل منهما مستقلا فقوله تعالى
لا تطع آثما او كفورا وكذا قول الحالف والله لا اكلم زيدا او بكرا امنع للنهي طلب والحالف من كل اي …
اطاعة كل من الآثم والكفور في الاول ومن تكليم كل من زيد وبكر في الحلف لان التقدير ولا تطع
واحدا منهما ولا اكلم واحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي والنهي فتعم ان التقدير لا تطع
ولا اكلم احدهما ليكون معرفة فلا يعم وذلك لعدم الاضافة على التقدير الاول ووجودها على الثاني
وحينئذ لا يشكل لا اقرب اي بقوله لا اقرب ذي او ذي اشارة الى زوجتيه بان يقال اولا احد
الامرين مقتضاه ان لا يصير موليا منهما جميعا وحكم المسئلة انه يصير موليا منهما لا انه في معنى
واحد منهما او المعنى لا يشكل بان يقال لا اقرب ذي او ذي مثل لا اقرب احديكما لان او لاحد
الامرين فلم قلتم في الاول يصير موليا منهما فتبينان معا عند انقضاء مدة الايلاء وهو اربعة اشهر
من غير قربان ونفي وفي قوله لا اقرب احديكما يصير موليا من احديهما لا منهما وذلك لان احدي بسبب الاضافة
صارت معرفة فلا تعم في سياق النفي بخلافه اي بخلاف المنع من الامرين بالواو بدل او كلا اكلم زيدا
وعمروا فانه اي المنع بالواو من الجمع لانها موضوعة له فيتعلق بالمجموع لعموم الاجتماع خبر بعد خبر لان
اي ليس لعموم الانفراد كما في او فينتفي صور الاجتماع كلها ولا ينتفي صور الانفراد فيكلم احدهما دون
الآخر كما قال فلا يحنث باحدهما اي بكلام احدهما الا بدليل يدل على ان المراد الامتناع من كل منهما فيحنث
حينئذ باحدهما كلا تزن وتشرب الخمر فانه يأثم بكل منهما للقرينة الدالة على الامتناع من كل منهما وهي
كل منهما او يأتي بلا الزائدة المؤكدة للنفي معطوف على قوله بدليل بتقدير الا بدليل او بان ياتي مثل
ما رايت زيدا ولا بكرا ونحوه مما يفيد هذا او تقييده اي يفيد كون المنع بالواو من الجمع كما اذا كان للاجتماع
تاثير في المنع اي في منع الحالف مثلا من تناول الامرين كما اذا حلف لا ياكل السمك واللبن الا في اجتماعهما

من الضرب باطل خبر تعقيب نحو لا اكلم زيدا او عمرا وكثير مما هو للمنع الجمع مع انه لا تاثير للاجتماع
في المنع والعموم المراد باو اي ما اشتمل عليه في الاثبات كلا اكلم احدا الا زيدا او بكرا اذ النفي قد يعض
بالاستثناء فيحنث بتكليم غيرهما لا بتكليمهما ولا بتكليم احدهما انما يفهم من خارج وهو الاباحة اي صلح
من الاستثناء من الحظر لانها اطلاق ورفع قيد كذا ذكره الشارح والاظهر انه الاباحة الاصلية
لان الكلام المشتمل على الاستثناء تكلم بما بقي بعد التثنيا فالمنفي انما هو كلام من عداهما وايضا المستثنى
كلام احدهما سواء كان في ضمن الانفراد او الاجتماع فهو على سبيل منع الخلو لا الجمع اذ علم
من الاستثناء انه لا يكره كلاهما وليس في الجمع بينهما ما يوجب كراهته فهي اي او للاحد فيهما اي النفي
والاثبات غير انه يستفاد العموم تارة بسياق النفي وتارة بغيره كما عرفت فما قيل كما ذكره
فخر الاسلام ومن تبعه من ان او يستعار للعموم تساهل اذ هي لم تستعمل في العموم اذ هو يستفاد
من الخارج غير انه لما كان معناها في بعض المواد محلا للعموم اي صادرا منه غيرها قيل يستعار له مسامحة
واليه اشار بقوله بل يثبت العموم معها لا بها وليست في الخبر للشك او التشكيك كما ذكره ابو زيد
وابو اسحق الاسفرايني وجماعة من النحاة لا ينبغي كونها لما ذكر لان الوضع اي وضع الالفاظ للافهام وهو
اي الافهام منتف في الشك والتشكيك لانه ان اريد بالافهام المذكور افهام المعين اي الذي لا ابهام فيه
منع الحصر ويقال لا نم ان الوضع ليس الا للافهام كيف والاجمال مما وضع له وهو غير معين او اريد
الافهام مطلقا سواء كان مبهما او معينا لم يفد التعليل المذكور المطلوب لان الافهام المطلق
حاصل في الشك والتشكيك اذ رايت زيدا او عمرا افاد تعلق الرؤية بواحد منهما لا على التعيين
والشك انما هو في الخصوص بل نقضه لان المتبادر من الكلام المشتمل عليها انما هو افادة النسبة الى احدهما اي
المتواطئين بادا لا على التعيين والتبادر دليل الحقيقة فهو المعنى المستعمل فيه ثم يتعلق الذهن
بعد ذلك الى كون سببا للابهام احدهما اي الشك من المتكلم ان لم يكن عالما بطرف النسبة عينا
واراد ان يلبس على السامع فهو اي الشك والتشكيك مدلول التزامي للكلام عادة لا عقلا لامكان
انفكاكهما بان يقصد السامع نسبة المجيء الى احدهما مبهما من غير ان يتعلق ذهنه الى سبب الابهام
واليه اشار بقوله لامكان عدم اخطاره كذا في نسخة وفي نسخة اخرى عدم احضاره وعنه اي وعن كون
الشك او التشكيك مدلولا التزاميا عاديا لو يجوز بانها للشك قال الشارح لعلاقة التلازم
العادي فكانه لم يفرق بين تجوزهما عن الشك وتجوز بانها للشك وانت خبير بان التجوز على
الاول في او وعلى الثاني في انها للشك اي في هذا الحكم اذ هي في الحقيقة لما يلزمه الشك عادة
لا لنفس الشك وقد يعلم بخارج التعيين اي قد يعلم طرف النسبة بعينه من الخارج فليس المراد افادة
كون احد الامرين لا على التعيين طرف النسبة اذ لا حاجة الى افادة كون احدهما بعينه طرفا لها
فتكون او حينئذ للانصاف اي لاظهار النصفة حتى ان كل من سمعه من موال او مخالف يقول لمن
خوطب به قد انصفك المتكلم كما في قوله تعالى وانا او اياكم الآية اي لعلى هدى او في ضلال مبين قال العلامة
البيضاوي اي وان احد الفريقين من الموحدين المتوحد بالرزق والقدرة الذاتية بالعبادة
والمشركين به الجماد النازل في ادنى المراتب الامكانية لعلى احد الامرين من الهدى والضلال المبين
وهو بعدما تقدم من التقرير البليغ الدال على من هو على الهدى ومن هو في ضلال ابلغ من التصريح
لانه في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب انتهى فان قلت ان الانصاف انما يحصل بالترديد

في جانب المسند بتجويز الهداية والضلال صوره في الموحد والمشرك فاوجب الترديد في جانب المسند اليه
ولم يقل انا واياكم وايضا كون احد الفريقين موصوفا باحد الامرين مما لا يخفى فما فايدة الاخبار
قلت فايدته التنبيه على ان العاقل اذا علم ان امره داير بين السعادة الابدية والشقاوة السرمدية
يجب عليه بذل الوسع بجميع العمر في استكشاف طريق النجاة والترديد في جانب المسند اليه يزيد
في الانصاف لما يوهم الترديد من التسوية بين شقيه لصورة المعادلة بينهما وتحقيق الجواب عنه انه
قصد بهذا الكلام معنى لا يحصل الا بالترديد من معا وهو ان الفريقين لا يجتمعان على الهداية ولا على
الضلالة فلو قال انا واياكم لعلى هدى او في ضلال وانتم كذلك وهذا لا يفيد المقصود
لجواز اجتماعهما على احد شقي الترديد بخلاف انا واياكم لفي ضلال كذلك فانه لا يحتمل ذلك فان قيل
هذا اذا جعل قضيتين احدهما انا واياكم لعلى هدى على سبيل منع الجمع والاخرى انا واياكم لفي
ضلال كذلك فحينئذ لا يمكن اتفاقهما على الهداية ولا على الضلالة والظاهر انه قضية واحدة مرددة
الموضوع والمحمول فاصلها الحكم على احد الفريقين باحد الامرين على سبيل منع الجمع فلو فرض كونهما
جميعا على الهداية مثلا صدقت قلت لا نم ان ظاهره ما ذكرت بل هو عبارة عن تينك
القضيتين واختصار لهما والله اعلم ثم عطف على او قيل مفرد وقبل جملة لا اثبات اي لافادة
ان الثابت احد المضمونين وكذا التجوز اي كما يجوز بان او للشك او التشكيك تسامحا كذلك يجوز
بانها للتخيير او الاباحة بعد الامر فيه تساهل ايضا وانما هي لا يصال احد المحكوم به كالرؤية الى احدهما
كزيد او عمرو في رايت زيدا او عمروا فان كان المحكوم به لعدا كاضرب زيدا او عمروا والمراد
بالمحكوم به المسند اذ لا حكم في الامر لزم احدهما اي لزم ايقاع الفعل متعلق باحدهما وبمعنى كل من
الاباحة والتخيير بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير اي فالمتعين تخيير فلا يجمع المخاطب بينهما كبع عبدي
ذا او ذا فيبيع احدهما لا كليهما لان بيع مملوك الغير ممنوع والمستفاد من اللفظ الاذن في بيع
احدهما فما زاد عليه باق على ما كان عليه من المنع او كان الاصل الاباحة فالزام احدهما اي فالمراد
الزام ايقاع الفعل متعلقا باحدهما وجاز الاخر بالاصل اي بموجب الاباحة الاصلية وفي قوله
لعبيده الثلث هذا حر او هذا وهذا بالواو قيل لا يعتق الا بالبيان كهذا اي كما ان يشير الى واحد
بعينه للبيان ويقول هذا حر وهذان اي يشير الى اثنين بعينهما ويقول هذان لا حران وهذا
اذا كان قوله كهذا الى تصوير البيان والاوجه ان يجعل معطوفا عليه يعني حكم هذه المسئلة
عدم العتق الا بالبيان كما ان حكم مسئلة هذا حر او هذا وهذان كذلك بالاتفاق وذلك لان الجمع
بالواو بمنزلة الجمع بالالف التثنية فيخير بين الاول والاخرين وهذا قول محمد والفراء ذكره
الشارح وقيل يعتق الاخير في الحال ويخير في الاولين بعين ايهما شاء لانه اي القول المذكور
كاحدهما اي كقوله احدهما حر وهذا وفي هذا القول يعتق الاخير ويخير في الاولين وكذا اما هو بمعناه
وهذا هو الذي عليه الجمهور ورجح القول الثاني والمرجح صدر الشريعة باستدعاء القول الاول تقدير
حران لان الخبر المذكور وهو حر لا يصلح خبرا للاثنين وهو اي تقدير حران بدلالة الخبر الاول وذلك
لان العطف للتشريك في الخبر او لاثبات خبر آخر مثله وهو اي الاول مفرد فيلزم عدم المطابقة
بين الدال والمدلول واجاب والمجيب المحقق التفتازاني بانها اي صحة دلالة الخبر على المقدر تقتضي اتحاد
المادة لا الصيغة قال الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف فلو سلم

اقتضاء اتحاد الصيغة فانما يلزم كون الخبر مثنى لو ثنى ما بعد او ولم يثن ههنا فالمقدر مفرد في كل منهما اي هذا
وذا فكانه قال هذا حر وذا حر لا يقال يلزم كثرة الحذف لانه مشترك الالزام فتامل ورجح ايضا
بان او مغيرة لمعنى هذا حر فيتوقف عليه اي على ما بعدها الاول اي حكم ما قبلها وبعد ذكره يصير معناه احد
لا الواو اي ليست مغيرة لما قبلها لانها للتشريك فيقتضي بقاء حكم الاول ومشاركة ما بعدها له في الحكم
فلا يتوقف الاول على قوله وهذا حر فيتم الترديد قبلها فليس الثالث في حيز او فينزل ما قبل الواو
لعدم التوقف على ما بعدها ومنزلة التحرير الاول واحد منهما معناه احدهما حر وهذا حر ومنع هذا الترجيح
بانه اي قوله وهذا عطف على ما بعد او فيشرك على صيغة المجهول اي ما بعد الواو في حكمه اي ما بعد او في ثبوت
مضمون الخبر وهو الحرية للاحد ثم بين الاحد المثبت له المضمون بقوله منه اي مما بعد او ومما قبله مرجع هذا
الضمير مرجع الاول وكلها ونت وبل والحاصل ان حكم ما بعد او قبل عطف الثالث عليه كونه احد
شقي الترديد مستقلا وبعد ما عطف عليه ان يكون مع ما عطف عليه احد شقي الترديد فلولا هذا التشريك
كان له الاختيار الثاني وحده وبعده ليس له ذلك بل يجب عليه اختيارهما معا فتوقف ما قبل الواو
عليه اي على ما بعدها لكونه مغيرا له كما عرفت ولم يعتق احدهم الا باختيارهما اي الثاني والثالث الشق الثاني
من الترديد فيعتقان او باختيار الاول من الترديد فيعتق وحده فصار كحلفه لا يكلم ذا او ذا
وذا انما يحنث بكلام احد الاخيرين وانما يحنث بكلامهما او الاول وروى الشارح عن محمد من
طريق ابن سماعة كون الطلاق والعتاق كاليمين في هذا الحكم وان روى ظاهر الرواية عتق الاخير
وطلاق الاخيرة والخيار في الاولين ثم ذكر زيادة تفصيل لا يحتاج اليها حل المتن ثم لما
توهم بعض المعتزلة منع التكليف بواحد مبهم من امور معينة لكونه مجهولا حتى ذهب الى ان الواجب
الجميع ويسقط بواحد وكان هذا من لوازم التخيير اشار المصنف الى رده فقال ومنع صحة التكليف
مع التخيير في حكم وجوب خصال الكفارة وهي الاطعام والكسوة والتحرير ويسقط وجوبها
بالبعض عطفا على الوجوب متعذر لانه بالنقض منها بلا موجب لان صحته اي التكليف بامكان
الامتثال وهو اي امكانه ثابت مع التخيير لانه اي الامتثال بفعل احدها اي الخصال وسيأتي تفصيل
الكلام فيه ان شاء الله تعالى والانشاء كالامر فاو فيه للتخيير او الاباحة فلذا اي لكونها للتخيير او الاباحة
في الانشاء وعدم الحاجة الى التحمل الجهالة ابطل ابو حنيفة التسمية وحكم مهر المثل في التزوج على كذا اي الف
مثلا او كذا كالفين كانه اي كون المهر احدا مجهولا لكونه احد الامرين جهالة لا حاجة الى تحملها
اذ كان له اي للعقد النكاح موجب اصلي معلوم ملزم بدون الذكر اذا لم يكن المهر معلوما وهو مهر المثل
وبعض تحكيم مهر المثل ههنا انه ينظر الى مقدار مهر المثل فان كان الفا درهم او اكثر فان
شاءت اخذت الالف الحالة او الالفين عند حلول الاجل لانها الترجيح لها احد الوجهين
وان كان اقل من الف درهم فايهما شاء اعطاها وان كان بينهما كان لها مهر المثل
وصححاه اي ابو يوسف ومحمد مبنيا على وجه التخيير فيكون المهر احد المذكورين والاختيار الى الزوج
ان افاد التخيير اي ان كان التخيير مفيد الكلام في الزوج والزوجة او للتزوج نوع يسر وذلك
باختلاف المالين المذكورين نحو حلولا واجلا نصبهما على التمييز عن نسبة الاختلاف الى
المالين اي من حيث الحلول والتأجيل يعني ان المصحح هذا الاختلاف ولا يلزم منه عدم اختلافهما
من وجه آخر كعلى الف حالة او الفين الى سنة فقد الالف يسر للزوج بالنسبة الى الالفين وللزوجة

للحلول وفي الالفين يسر للزوج من حيث التأجيل وللزوجة من حيث التكثير او باختلاف المالين
جنسا كعلى الف درهم او مائة دينار اذ قد يكون تحصيل احدهما على الزوج ايسر والا اي وان لم يكن
التخيير مفيدا لما ذكر بان يقع بين امرين ليس في كل منهما نوع يسر بان يتعين اليسر في احدهما كعلى
الف او الفين تعين الاقل لتعين اختيار ما هو الارفق به فيكون كالتزام حال ابتداء من غير عقد
يجب القدر المتيقن كالاقرار والوصية والخلع والعتق بان اقر لفلان بالف او بالفين او وصى له بالف او الفين
او خالعها او اعتق على الف او الفين فان الاقل متعين في الجميع ولزوم الموجب الاصلي في النكاح
يعني مهر المثل انما هو عند عدم تسمية ممكنة من مطالبة مال معين وهي ههنا متحققة وظاهر هذا الكلام
ترجيح قولهما في وكلت هذا او هذا اوضح التوكيل لامكان الامتثال يعني ان التوكيل بالبيع مثلا امر للوكيل
بان يبيع بعده وصحته بامكان امتثال المامور بان يفعل ما امر به ثم بين الامكان بقوله بفعل احدهما
اي بان يفعل المامور به احد الشخصين اذ الاذن لاحدهما غير معين في معنى قوله ايكما باع فهو ماذون
من غير تمثل الامر ولا يمتنع اجتماعهما بان يباشر البيع معا كان فعلهما جميعا امتثالا لامر الموكل
قياسا على فعل احدهما وذلك لان التصرف في ملك الغير ممنوع غير مباح الا باذنه واذا اذن لاحدهما
ثلث للاحد الاباحة في التصرف لانه رضي بتصرف كل منهما منفردا ودل ذلك على رضاه بتصرفهما معا
بالطريق الاولى والبيان بقوله فهو اي الحكم باباحة تصرفهما معا نسوية بين تصرفهما معا وتصرف احدهما
فقط في الاباحة الحاصلة من اذن المالك ملحق على صيغة الفاعل والتذكير باعتبار المصدر اي لكون
اباحة صورة الاجتماع بالاباحة المنصوصة في صورة الانفراد او على صيغة المفعول والمعنى فهو
اي التحرير ملحق بالاباحة في جواز الاجتماع بخارج اي بدليل خارج من لفظ الموكل ثم اشار الى ذلك
الخارج بقوله للعلم بانه اي الموكل اذا رضي براي احدهما فهو براي الاثنين ارضى لاجتماع الرايين بخلاف
قوله بع ذا او ذا مشيرا الى عبدين حيث يمتنع الجمع بينهما في البيع لانه ثابت اي الجمع بينهما جميعا
والقياس البطلان اي بطلان الطلاق في هذه طالق او هذه لان محل الطلاق في المبهم ولا يحتمل الطلاق
فيه اي المبهم لكنه اي قوله هذه طالق وكذا هذه حرة شرعا انشاء عند عدم احتمال الاخبار ولا يحتمل ههنا لعدم قيام
طلاق احدهما قبل التكلم بهذا الكلام وعدم قيام حريتهما اي احدهما في هذه حرة او هذه موجب لرفع صفة
الانشاء لتوسط بينهما الظرف وما يتعلق به للتعيين صلة موجب فيجبر المطلق والمعتق ان يعين المراد
المبهم حال كون التعيين انشاء من وجه لانه اي التعيين يتنزل الوقوع اي وقوع الطلاق والعتاق
لان قبل التعيين لا يصلح المحل للوقوع لابهامه ثم رتب على كونه انشاء من وجه قوله فلزم قيام
اهليته اي الموقع للطلاق والعتاق ومحليتهما اي شقي الترديد عنده اي التعيين لان الانشاء
لابد له من اهلية المنشئ حال الانشاء وصلاحية المحل للمحلية فلا تعين المطلق والمعتق اذا مات احد
الزوجتين او الجاريتين للميتة بان يقول كان مرادي من احدهما هذه الميتة لانتفاء محليتها
للوقوع حينئذ ولزم اعتباره اي الانشاء في صورة التهمة اي فيما اذا كان المطلق متهما في جعله
اخبارا لغرض يرجع اليه فلم يصح تزوج اخت المعينة من المدخولتين اللتين قال فيهما هذه طالق
او هذه ثم عين احديهما واراد ان يتزوج باختها من غير مضي العدة بعد التعيين بناء على
جعله اخبارا عن طلاق مضى من ايقاعه وقت يمكن فيه مضي العدة وحال كون التعيين اخبارا
من وجه لان الصيغة صيغة اخبار فاجبر عليه اي على البيان اذ لا جبر في الانشاء بخلاف الاخبار

فانه لو اتى بمجهول صح واجبر على بيانه واعتبر الخيار في غيرهما اى المدخولتين فصح ذلك اى تزوج اخت
المعينة يعنى اذا طلق احدى زوجتيه بغير عينها ولم يكن دخل بهما ثم تزوج اخت احديهما ثم بين
الطلاق في اختها لعدم التهمة لقدرته على انشاء الطلاق في عينها وعدم العدة لها لكونها غير
مدخولة ولايجوز ان فرض كونهما غير مدخولتين اتفاقا والا لما صح كون محل التعيين غير مدخولة
ثم لما كان ليشكل على كون او للتخيير في الانشاء آية المحاربة فانها مشتملة على او وهي انشاء ولم
يوجبوا التخيير فيما اشتملت عليه من الحكم اشار الى الجواب بقوله وترك مقتضاها اى ولزوم ترك
مقتضى او الواقعة في الانشاء في آية المحاربة انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض للصارف عن العمل لو لم يكن اثر مفيد لها لغة ايضا يعنى او فرض عدم الاثر لكفى الصارف
المذكور وهو اى الصارف انها اى آية المحاربة اجزية تقابل جنايات لصور المحاربة اى لان المحاربة تتصور
ان يتحقق بصور شتى اخذ للمال المعصوم فقط بل بعض للصور او قتل للنفس المعصومة فقط او كليهما اى اخذ وقتل
او اخافة للطريق فقط فذكرها اى الاجزية من حيث انها اجزية متضمن ذكرها اى الجنايات فكانها ذكر
ايضا ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر في التوزيع وايضا مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ وقلبه اى
مقابلة اغلظ الجنايات بالاخف ينبو اى يبعد عن قواعد الشرع كيف وقد قال تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها فوجب القتل بالقتل وقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاخذ للمال المعصوم اذا
اصاب كلا منهم نصاب وملك بشرط كون الماخوذ نصابا فصاعدا اصاب كلا نصاب اولا
وانما قطعتا بهما معا في الاخذ واحد بخلاف السرقة لانه اغلظ من اخذ السرقة حيث كان
مجاهرة ومكابرة مع اشتهار السلاح والصلب حيا ثم يبعج بطنه برمح حتى يموت كما عن الكرخي
وغيره او بعد الموت كما عن الطحاوي وهو الاصح وايا ما كان بعد قطع يده ورجله من خلاف او لا
او القتل بلا صلب ولا قطع على حسب اختيار الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وزفر بالجمع بين القتل
والاخذ وقالا لا بد من الصلب والنفي من الارض اى الحبس بالاخافة فقط فاثر ابي يوسف
عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم وادع الى آخره اى ابا برده هلال بن
عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي برده الطريق فنزل جبريل عليه السلام
على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحد ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام
ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ
المال نفي على وفقه اى الصارف وقوله اثر ابي يوسف مبتدأ خبره زيادة اثر ايد على الصارف
في دفع الاشكال لا لعزلها اى الزيادة المذكورة التضعيف ولا يخفى تحمد السابب الكلبي لا تهامه بالكذب
اذ الاثر وان كان ضعيفا يصلح للتقوية ما هو مستقل في افادة المعنى ولا يمنع التضعيف الصحة في الواقع
لجواز اجادة الضعيف في خصوص مروي فموافقة الاصول المعتبرة من عام رعاية المناسبة بين الجنايات والاجزية
والمانعة منهما موجب قوله تعالى وجزاء سيئة الآية وغيره ظاهر في صحتها اى الزيادة التي هي الاثر
المذكور المشار اليه بقوله لو لم يكن اثر واذ قبلت او معنى التعيين اى معنى لا ابهام فيه
وقبولها اياه استعمالها في موضع لا ابهام فيه لا باستعمالها فيه لافادة التعيين بان يأتي من الخارج

كما سيصرح به غير انهم ارادوا بالقبول استعمالها فيه كما يدل عليه آخر الكلام كالآية اى آية المحاربة
وصورة الانصاف وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وجب المعين اى ارادته منها فان صورة
تعذر معناه الحقيقي الذي هو احد الامرين لانه اولى من الغاء الكلام فعنه اى عن وجوب
المجازي عند تعذر الحقيقي قال ابو حنيفة في هذا حر او ذا لعبده ودابته يعتق عبده وابطلاه اى
ابو يوسف ومحمد هذا الكلام لعدم تصور حكم الحقيقة وهو عتق احدهما لا على التعيين لانه ليس بمحل للعتق
شرعا وقال الشارح ان شمس الائمة اشار الى انه لا يعتق العبد عندهما بالنية ايضا لان اللغو لا حكم له
اصلا كما هو اصلهما من ان خلفية المجاز للحقيقة باعتبار الحكم فلا بد من امكان حكم الحقيقة ولهذا الاكراه
الحرية في هذا ابني للاكبر منه سنا لكن رد عليه اى على قول ابي حنيفة انهم اى الحنفية يمنعون التجوز
في الضد شرعا والمعين ضد المبهم بخلاف ابني للاكبر لانه ليس ضد حقيقة مجازية وهو اى مجازية العتق في لوطئها
اى او واما الا لاحد اى احد الامرين ويفهم التعيين احيانا بخارج من اللفظ من غير المستعمل او فيه اى في التعيين
ففي قوله لعبده ودابته هذا حر او ذا نفهم التعيين من لزوم صون عبارة العاقل بما امكن وقد امكن
اذ عرف ان او يقع في موقع تعيين فيه المراد مستعار للغاية اى للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها وهي ما ينتهي اليه الشيء قبل مضارع منصوب وليس قبلها اى او مثله اى مضارع منصوب
بل فعل ممتد كلالزمنك او تعطيني حقي فان المراد ان ثبوت اللزوم ممتد الى وقت اعطاء الحق
وهذا قول النحاة ان او هذه بمعنى الى ان ووجه المناسبة انها الاحد المذكورين ينقطع الحكم عندها كما
ان الفعل الممتد لا يتعدى غايته وقيل لان تعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما
ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وليس منه اى من استعمالها للغاية قوله تعالى او يتوب عليهم كما ذكره صدر الشريعة
تبعا للفراء حيث قال ان او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء
او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فسقط
حقيقته واستعير للمحتملة وهو الغاية اى ليس لك من الامر في عذابهم او اصطلاحهم شيء حتى يقع توبتهم
او تعذيبهم كذا ذكره الشارح وفيه انه بعيد ان المانع عن الحمل على الحقيقة مجرد عدم حسن العطف
وانت خبير بانه لا يستقيم المعنى حملها اى حملت عليها بل عطف على يكبتهم كما صرح به البيضاوي والنسفي
وغيرهما او يقطع كما صرح به ابو البقاء وكلام صاحب الكشاف يحتملها حيث قال او يتوب عطف على
ما قبله فقال المحقق التفتازاني عطف على يقطع او يكبتهم وليس لك من الامر شيء ومما لك شيء من الحال
من شيء وهو الامر اعتراض بين المعطوف الذي هو التوبة والتعذيب المتعلق بالآجل والمعطوف
عليه الذي هو القطع والكبت وهو شدة الغيظ او وهن يقع في القلب المتعلق بالعاجل انتهى
على قوله ليس منه بقوله لما في ذلك اى جعلها للغاية من التكلف مع امكان العطف وكمشو معنى الآية
تطلب التقدير مستعملة حتى جارة وعاطفة وابتدائية اى ما بعدها كلام مستأنف لا يتعلق من
حيث الاعراب بما قبلها بعدها جملة بقسميها فعلية بقسميها من الماضي والمضارع كقوله وزلزلوا
حتى يقول الرسول بالرفع على قراءة نافع وبدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا واسمية مذكور
خبرها كقوله فما زالت القتلى تمج دماءها بدجلة حتى ماء دجلة اشكل ومحذوف بقرينة الكلام السابق
كما سيأتي وصحت الوجوه الثلاثة في اكلت السمكة حتى رأسها بالجر على انها جارة او بالنصب على انها
عاطفة على السمكة او بالرفع على انها مبتدأ خبره محذوف اى ماكول بقرينة السباق وقيل هذا

على راى الكوفيين واما على راى البصريين فرفع ما بعده مشروط بان يكون بعده ما يصلح خبرا له مثل اكلت السمكة حتى راسها اكلته وهي اى حتى على اوجه كانت منه الثلثة للغاية وفي دخولها اى الغاية هى مدخولها فيما قبلها حال كونها جارة اربعة اقوال احدها لابن السراج وابى على واكثر المتأخرين من النحويين يدخل مطلقا ثانيها لجمهور النحويين وفخر الاسلام وغيره لا يدخل مطلقا ثالثها للمبرد والفراء والسيرافي والرماني وعبد القاهر ان كان ما بعدها جزءا مما قبلها دخل والا لم يدخل رابعها لا دلالة على الدخول ولا على عدمه الا للقرينة وهو اى هذا القول احد القولين الاولين الا ان يراد بهذا انها دالة على الخروج اى خروج ما بعدها عما قبلها في بعض الاستعمالات ثم هى دالة على الدخول في بعضها وفيه اى في كون هذا مرادا بعد كما لا يخفى من لزوم الاشتراك بين الضدين ولم يعرف له قايل والظاهر ان الشارح فرق بينه وبين الاولين بان المدلول في الاول الدخول مطلقا من غير توقف على قرينة فيحكم بالدخول حيث لا قرينة وفي الثاني عدمه مطلقا الا بقرينة فيحكم بعدم الدخول حيث لا قرينة ومعنى الرابع هو انه لا دلالة لحتى على دخول ولا على عدمه بل الدال على احدهما القرينة فحيث لا قرينة نحكم بعدم الدخول بضاحبا لكن لا لانه الى القرينة لا الى اللفظ اذا احتجنا الى الحكم والا لا الحكم بشئ انتهى فحاصل الفرق انه عند وجود قرينة الدخول يضاف الدلالة الى القرينة بخلاف الاول اذ فيه يضاف الى حتى وعند عدمها يضاف عدم الدخول الى عدم القرينة لا الى حتى بخلاف الثاني غاية الامر انه يلزم حينئذ عدم قرينة الدخول لئلا يلزم المصير الى خلاف الحقيقة وكان المص اراد ان لفظ حتى ان كان بحث يسار منه الدخول مطلقا تعين ان يكون المراد في القول الرابع سلب دلالته بنفسه على شئ من الدخول والخروج ويكون فهم الخروج مطلقا من غير اللفظ وان كان بحيث يتبادر منه الخروج فعكس ما قلنا اذ يبعد كل البعد ان يدعى كل من الفريقين تبادر بعض ما يدعيه الاخر فعلى كل تقدير يتحد احد القولين والقول الرابع وهذا غاية التوجيه وبعد فيه ما فيه والاتفاق على دخولها اى الغاية فيما قبلها في العطف بحتى لانها اى الاتفاق للجمع في الحكم كالواو وفي الابتدائية اى الاتفاق على دخولها في حتى الابتدائية حال كونها بمعنى وجود المضمونين مضمون جملة قبلها ومضمون جملة بعدها في وقت واحد فنحو مرض حتى لا يرجونه تحقق المرض والياس في زمان واحد وشرط العطف البعضية اى كون ما بعدها بعضا مما قبلها كقدم الحاج حتى المشاة او كونها اى البعضية يكون ما بعدها كالجزء مما قبلها من حيث اللزوم نحو قتل الجند حتى دوابهم وذبح الصياد دون حتى كلابهم فان كلا من الدواب والكلاب لازم للجند والصيادين ولذا يقال اعجبتني الجارية حتى حديثها ولا يقال حتى ولدها اذ ليس الولد من لوازم الجارية وخالف الفراء في هذا الشرط فاجاز كلمني الناس حتى الظباء وهذا خطأ عند البصريين فامتنع جاء زيد حتى بكر لعدم البعضية وفي كونها اى العاطفة للغاية نظر وكونه اى المعطوف اعلى متعلق الحكم كمات الناس حتى الانبياء او احط متعلق له كقدم الحاج الخ لبيتن الكون المذكور مفهوم الغاية اذ ليس مفهومها الا منتهى الحكم ولا يستلزم كون المعطوف اعلى او احط كونه منتهى وفي اكلت السمكة حتى راسها بالنصب مع الراس منتهى الاكل اتفاقا لا مدلولها اى لا ان حتى يدل عليه فلا يطرد وهو اى عدم دلالة حتى العاطفة على انتهاء الحكم ظاهر قول القايل وهو صاحب البديع الغاية تارة للعطف اخرى اذ لو كان مراده كون العاطفة للغاية لما قال للغاية والعطف بل للعطف بدون ذكر اللام ثانيا وهو اى هذا القول لو كان مراده كون العاطفة للغاية الحق لما عرفت وتاويله

اى تاويل كون العاطفة للغاية بان حكم ما عطفت عليه ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف في اعتبار المتكلم وملاحظته لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يثبت بجزء الحكم اولا للمعطوف كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في مات الناس حتى الانبياء تكلف ومع هذا يدفعه الوجدان اذ لا يجد المتكلم اعتباره كون الموت يعلو شيئا فشيئا الى ان انتهى الى آدم صلوات الله وسلامه عليه في مات الآباء حتى آدم وكبر منع الاحتمال الذي لا يجد فيها الاعتبار المذكور لا يحصى عدده فيقوله كبر بالجر عطفا على مدخول في ويجوز فيه الرفع على معنى ان احتمال عدم الوجدان كثير لا يحصى الا ان قوله اى القايل المذكور وقد تعطف حتى تاما اى جملة اى مصرحة بجزئيها والتذكير في تاما باعتبار تأويل الكلام حال كون القايل ممثلا بضربت القوم حتى زيد غضبان خلاف المعروف اذ المعروف انما العطف المفرد كيف وشرط المذكور لا يتاتى الا فيه وايضا العاطفة محمولة على الجارة وهي لا توصل الا على الاسم وعند البعض يعطف الفعل ماضيا كان او مستقبلا اذا كان فيها معنى السبب كضربت زيدا حتى بكى اى فبكى ولا ضربنه حتى يبكي اى فيبكي فهو يرفع المستقبل بعده وعند الجمهور لا يكون فيه الا النصب وادعاؤه اى العطف في الجملة في حتى يحل مطيهم على سريت بهم في قول امرئ القيس سريت بهم حتى يكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان اى امتد بهم السير حتى اعيت الابل والخيل فطرحت حبالها على اعناقها لذهاب نشاطها فلم يذهب يمينا وشمالا بل سارت معهم فوضع ما يقدن موضع الكلال وهذا الادعاء زعم ابن السيد على رواية رفع يكل لا يستلزم اى جوازه مطلقا قياسا لانه شاذ ولو لزم العطف فيه فكيف وهو اى اللزوم منتف بل حتى فيه ابتدائية وصرح في الابتدائية بكون الخبر من جنس الفعل المتقدم ومن المصرحين المحقق الرضي فامتنع ركب القوم حتى زيد ضاحك بل انما يقال حتى زيد راكب ومنه اى من قسم الابتدائية سرت كلمت المطي ويتجوز بالجارة داخلة على الفعل عند تعذر ارادة الغاية منها بان لا يصلح الصدر اى ما قبلها للامتداد وما بعدها للانتهاء اليه اما بان لا يكون الصدر امرا ممتدا او يكون لكن ما بعدها لا يصلح لان يكون انتهاء له في سببية ما قبلها لما بعدها ان صلح ما قبلها لسببية ما بعدها فحينئذ فهو المتجوز فيه والوجه ان يقال يتجوز بها في سببية احدهما للآخر اى ما قبلها لما بعدها او بالعكس ذهنا بان يكون وجود الاول في الذهن سببا لوجود الثاني فيه كترتيب معلولها في حتى علمت النتيجة او عكسه نحو علمت النتيجة حتى ثبتت مباديها او خارجا بكون وجود الاول خارجا سببا لوجود الثاني خارجا نحو تصدقت الريح حتى تجرت او عكسه كعكس المثال هذا ما يقتضيه ظاهر المتن وتصريح الشارح لكن دخول حتى على سبب ليس مسبب من وجه غير مأنوس نعم اذا كان سببا باعتبار وجوده الذهني مسببا باعتبار وجوده الخارجي او بالعكس فوجه دخول حتى عليه ظاهر لمساعدة المثل حينئذ اذ تجوز الجارة كاسلمت حتى ادخل الجنة فانه تعذر فيه ارادة الغاية اذ ليس الدخول منتهاه اى الاسلام بمعنى احداثه لعدم امتداده الا ان اريد بالاسلام بقاؤه اى الاسلام وحينئذ اى وحين اراد بقاءه يتحقق امتداد لكن لا يصلح الآخر وهو دخول الجنة ان يكون منتهى لبقائه اذ بقاؤه موجود بعد الدخول على الوجه الاتم مؤبد وبه اى بعدم صلوح دخول الجنة انتهاء رد تعيين العلاقة اى علاقة التجوز المذكور بين المعنى الحقيقي وهو الغاية والمجازي وهو السببية انتهاء الحكم بالعلة او الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود المسبب كما ينتهي الفعل الممتد بغايته والراد المحقق التفتازاني

(اى بان يكون وجود الاول ذهنا سببا لوجود الاخر [illegible])

والمردود قول صاحب المختصر والخبر انها اى العلاقة مقصودية اى كون ما بعد حتى مقصودا
ما قبله بمنزلة الغاية من المغيا وهو اى هذا المختار ابعد من الاول لانها اى الغاية لا تستلزم
اى كونها المعظم مما قبلها كراسها فى اكلت السمكة حتى راسها اذ ليس المعظم من اكلها وغيره اى غير
راسها مما ليس بمعظم من الغايات والاول اى كون العلاقة اشتراكهما فى انتهاء الحكم بما بعدها اوجه
اذ يمكن توجيهه بخلاف الثانى واليه اشار بقوله والدخول منتهى اسلام الدنيا اى الانقياد لتحمل التكاليف
والصلوة اى ومنتهى فعلها فى اسلمت حتى ادخل الجنة وصليت حتى ادخل الجنة ومنه اى من كونها
للسببية قولك لا تينك حتى تغديني لعدم امتداد الاتيان وعدم صلاحه التغدى لان يجعل نهاية
الاتيان لم هو داع الى الاتيان لا منتهى الاتيان سبب للتغدى فالمعنى لكى تغدى فيبرء الحالف بواحد
لا تينك حتى تغديني اذا اتاه بلا تغد عنده لتحقق المحلوف عليه بمجرد الاتيان له بخلاف ما اذا صلح الصدر
للامتداد فيحمل على الغاية نحو قوله تعالى قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى لان استمرار عكوفهم صالح للامتداد
ورجوع موسى عليه السلام اليهم صالح لان يجعل انتهاء له فان لم يصلح الصدر لها اى الغاية والسببية
فلعطف مطلق الترتيب الاعم من كونه بمهلة وبلا مهلة خلافا لابن الحاجب انه جعلها كثم ولمن قال
لا يستلزم الترتيب اصلا بل قد يتعلق العاطف بما بعدها قبل تعلقه بما قبلها وهذا هو المختار فى النحو لقولهم
مات الناس حتى آدم وانما يتم الاستدلالات اذا ثبت انه من كلام العرب هذا واصل فى عطفها لمطلق
الترتيب بادنى ملابسة اذ ليس مطلق الترتيب معطوفا بل المراد انها تستعمل عاطفة لما بعدها على ما قبلها
مفيدة لكون المعطوف مترتبا على المعطوف عليه ترتبا مطلقا لعلاقة الترتيب اى الحاصل فى الغاية
التى وضعت لها الموجود فى المعنى المجازى الذى هو عطف مطلق الترتيب وان كانت الغاية بالتعقيب
انسب منها بالترتيب المطلق الذى يعم التراخى اذ الغاية لا تتاخر عن المغيا كجئت حتى اتغدى عندك
من مالى عطفت التغدى على المجئ لافادة التشريك فى الحصول على وجه الترتيب مطلقا ولا يصلح الصدر
وهو المجئ للغاية لعدم امتداده ولا للسببية لما اشار اليه بقوله لا عقلية اى لا يصح تعقله سببية
اى المجئ لذلك اى للتغدى عند المخاطب من مال نفسه فشرط الفعلان اى تحقق المعطوف عليه والمعطوف
فى البر للتشريك اى ليحصل التشريك الذى هو معنى العطف بينهما لكونه غاية اى كما شرط وجود المغيا
والغاية اذا كانت للغاية وتذكير الضمير لارجاعه الى مدلولها كان لم اضربك حتى تصيح فكذا
اذ الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد فلا يحصل البر الا بتحقق الضرب والصياح حال كون المعطوف
معقبا للمعطوف عليه تارة ومتراخيا عنه اخرى فيبر بالتغدى بعد الاتيان ولو كان التغدى متراخيا
عنه اى الاتيان آتيك حتى اتغدى عندك فكذا كما ذكر فى الزيادات وشرحها وانما حنث اذا لم
يتغد بعد الاتيان متصلا ومتراخيا فى جميع العمر الا ان نوى الفور والاتصال فلا يبر الا
ان تغدى بعد الاتيان من غير تراخ وفى المقيد بوقت يلزم ان لا يجاوزه اى ذلك الوقت
التراخى فاعل لا يجاوزه كان لم آتك اليوم الى آخره اى حتى اتغدى عندك الاتيان من غير تراخ
فكذا ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان مطلق الترتيب ليس بمدلول لفظ اصلا وانما الموضوع
مدلولا للفظ الترتيب بلا مهلة او بمهلة كالفاء وثم فكيف يجوز تجوز حتى عنه اشار الى الجواب بقوله
واذا كان التجوز باللفظ عن معنى لا يلزم كونه اى التجوز فى مطابقى لفظ بان يكون المعنى المجازى معنى
مطابقيا للفظ بل ولا يلزم بكونه معنى لفظ اصلا مطابقيا كان او غير مطابقى واذا لم يشترط

فى المجاز نقل على ما سبق غير ان الشرط مجرد وجود العلاقة المعتبرة باعتبار نوعها لا نقل ان هذا
اللفظ استعمل فى هذا المعنى مجازا جاز هذا المجاز يعنى كون حتى لعطف مطلق الترتيب وان لم يسمع استعمالها
وباعتباره اى الجواز المذكور جوزوا اى الفقهاء جاء زيد حتى عمرو اذا جاء عمرو بعد زيد وان منعه النحاة
بناء على ما تقدم من اشتراط كون ما بعدها بعض ما قبلها او كبعضه غير ان الثابت من العلاقة بين هذا المجازى
والحقيقى عندهم اى المجوزين الترتيب على ما مر وبعدم الظرفية اى فى تحقق الترتيب كما بين الغاية والمغيا
حال كونها عاطفة كمات الناس حتى الانبياء وحتى آدم وانه لا غاية بمعنى الانتهاء يلزم فيه اى فى
العطف بذلك الغاية اى الترتيب الكائن بين ما بعدها وما قبلها فى العاطفة انما هى فى الرفعة والضعة
بان يكون ما بعدها اقوى الاجزاء او اضعفها وادناها لا الغاية الاصطلاحية منتهى الحكم وقد بيانه
والحاصل ان هذا المجازى المعتبر فيه معنى العطف فرع الحقيقى لحتى العاطفة والترتيب ليس بموجود فى اصله
فكيف يعتبر علاقة بينهما وجعله فرعا لغير العاطفة فى غاية البعد ولم يلزم الاستثناء بها اى بحتى فيما استدلوا
به من قوله تعالى حتى يقولا على كونها فيه بمعنى الا على ما ذكره ابن مالك وغيره فالمعنى الا ان يقولا على ان
يكون الاستثناء منقطعا فاشار الى جوابهم بقوله وقوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا حتى هيهنا
التعليم ان يكون غاية للنفى اى لنفى التعليم كالى وكذا لا اقعد حتى تقعد اى الى ان تقعد واما قول ابن هشام
المصرى كونها بمعنى الا ظاهر فيما انشده ابن مالك من قوله ليس العطاء من الفضول سماحة واليه اشار بقوله
وقوله حتى تجود وما لديك قليل ومن قوله والله لا يذهب شيخى باطلا واليه اشار بقوله وقوله حتى ابير مالكا
وكاهلا فقد اجاب عنه بقوله للسببية او للغاية فمعنى البيت الاول ليس اعطاء الانسان من المال الفاضل
عن حاجته سماحة حتى يعطى به المعطى جوادا فهو لا يزال على عدم الجود الى ان يجود وليس عنده الا ما يحتاج اليه
ومعنى البيت الثانى لا اترك اعداء اهلكوا ابى واستمر على الادبار والاهلاك الى ان ابير هذين الحيين من اسد
فانهما تواطئا على قتله هذا على تقدير الحمل على الغاية واما على السببية فالتوجيه ان يقال عدم كون العطاء
من الفضول سماحة سبب للجود من القليل لان الاتصاف بالجود مطلب الكرام فاذا لم يحصل بذلك فلا جرم
يتمسك بما يحصل به وكذا ارادة الانتقام اذا غلبت على النفس بحيث لا ينتهى عنها بدون التشفى فلا جرم
يفعل ما يحصل به وهو اهلاك الحيين وزعم الشارح التردد بين السببية والغاية انما هو بالنسبة الى البيت
الثانى واما البيت الاول فليس فيه الا الغاية وحروف الجر منها الباء باعتبار
ما وضعت لافادته من المعنى الجزئى وجعل آلة لملاحظتها عند الوضع مشترك بالنسبة الى اصنافه الشتى
وليس بمتواطئ ثم بين ذلك بقوله للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله به الصادق فى اصناف
الاستعانة بدل بعض وهو طلب المعونة بشئ على شئ وهى الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم لالصاق
الكتابة بالقلم والسببية وهى الداخلة على اسم لو اسند الفعل المتعدى بها اليه صح ان يكون فاعلا له
مجازا كقوله تعالى فاخرج به من الثمرات اذ يصح ان يقال اخرج الماء الثمرات مجازا وقال ابن مالك يندرج
فيها باء الاستعانة اذ يصح ان يقال كتبت القلم نعم فى مثل قوله تعالى وايده بجنود استعمال السببية
يجوز لا الاستعانة لان الله تعالى غنى عن العالمين انتهى ان لا يقال كتبت وفيه ان استغناءه كما يقتضى
عدم الاستعانة بحسب الحقيقة كذلك يقتضى عدم السبب بحسبها واما بحسب الظاهر فلا يمنع شيئا منهما
اللهم الا ان يقال لم يرد فى الشرع استعانة ولو جوزا قلنا من والظرفية مكانا وزمانا وهى الحسن
موضعها كلمة فى لقد نصركم الله ببدر ونجيناهم بسحر والمصاحبة وهى الحسن فى موضعها مع قد جاءكم الرسول
بالحق ثم علل كونها مشتركا بقوله فانه اى الالصاق فى الظرفية مثلا كمثبت بالدار اتم منه اى الالصاق

في نحو مررت بزيد ومنه بيع باء الثمن اي الداخلة على الاثمان كبعت هذا بعشرة او بثوب عليه اي على
الالصاق بجعلها من جزئياته على النوع الشامل للاصناف وما فرعت عليه الحمل الخصوص اي الصنف الذي هو
هو ما اشار اليه بقوله الالصاق والاستعانة اي الالصاق المتضمن الاستعانة فقوله ومنه بيع باء الثمن
مبتدء وقوله على النوع خبر اي تفريع للوقف على النوع وقوله على الخصوص متعلق بصلة الموصول المقدر
وقوله الالصاق الخ خبر الموصول والاستعانة صفة الالصاق المتعلقة بالوسائل صفة الاستعانة
دون المقاصد الاصلية اذ بالوسائل يستعان على المقاصد والمقصود الاصلي من البيع الانتفاع
بالمبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات فصح الاستبدال بالكر
من الحنطة قبل القبض في قولك اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوف بوصف يزيل الجهالة من جودة
وغيرها لانه ثمن لدخول الباء عليه فكان كسائر الاثمان في صحة الاستبدال به والوجوب في الذمة حالا
لان المكيل مما يثبت في الذمة حالا وعدم اشتراط القبض اذ المقصود من القبض التعيين ولا يشترط
التعيين في الاثمان بل يكفي فيها معرفة القدر المخرجة عن الافضاء الى النزاع دون القلب اي بعت الكر منها
كرا من الحنطة الموصوفة بهذا العبد لانه اي القول المذكور حينئذ اي حين قلب وادخل الباء على
العبد وجعل ثمنا فصار الكر مبيعا سلم اي بيع سلم اذ الكر المبيع دين في الذمة والمبيع الدين لا يكون
الا سلما وشرط صحة السلم مفقودة ههنا اذ هو يوجب الاجل المعين عند الجمهور منهم اصحابنا وغيره
اي وغير الاجل كقبض راس مال السلم فامتنع الاستبدال اي بالكر قبله اي قبل القبض وان قلت المبيع
في السلم معدوم والمعدوم غير متعين ولا قابل للقبض سوى التعيين فما معنى تفريع امتناع الاستبدال
بالكر قبل القبض على موجب السلم بل هو متفرع على كون الكر مبيعا قلت ليس المراد من الاستبدال ههنا
الاستبدال على وجه السلم بل الاستبدال المطلق وحاصله ان الاستبدال حينئذ اما على وجه السلم وقد
عرفت انه لا يصح لانعدام شرطه او على غيره فلا بد فيه من التعين وغير المقبوض بمتعين فلا يصح
الاستبدال مطلقا واثبات الشافعي كونها اي الباء للتبعيض في فامسحوا برؤسكم هو الالصاق اي
اثبات الالصاق مع تبعيض مدخولها اي الباء اي الصقوا المسح ببعض الراس وانكره اي التبعيض محققو
العربية منهم ابن جني وقال ابن برهان النحوي الاصولي من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى اهل العربية
بما لا يعرفونه وشربت بماء الدحرضين اي والباء في قول عنترة اخبارا عن الناقة شربت بماء الدحرضين
فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم للظرفية اي شربت الناقة في محل هذا الماء والدحرضان ماآن
يقال لاحدهما وشيع وللاخر الدحرض فغلب في التثنية وهما ماءان لبني سعد وقيل بلد والزوراء
المائلة والديلم نوع من الترك ضرب مثلا لاعدائه يقول ان هذه الناقة تتجانف عن حياض اعدائه ولا
تشرب منها وقيل الديلم ارض وشربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج ومتى بمعنى من
والنئيج النئيج المر اذا فار والبيت في وصف السحاب والباء فيه زائدة واثر كونها زائدة احتمال
محقق كثير يشهد به التتبع وافادة البعضية لم تثبت بعد معنى مستقلا لها فالحمل عليه اي كونها زائدة اولى
من حملها على البعضية مع انه لا دليل على البعضية اذ المتحقق بالقرينة على البعضية اي العلم بان متعلق الحكم بحسب
نفس الامر بعض مدخولها ولا يتوقف علمها على الباء لعقلية انها اي لان العقل يحكم بان الناقة
لم تشرب كل ماء الدحرضين ولم تستغرق ماء البحر فلا حاجة الى ارادة البعضية من الباء الا علاقة
العقل بافادتها هذا وقال ابن مالك والاجود تضمين شربن روين ومثله اي مثل مورد التبعيض
تبعيض الراس فانها اي الباء اذا دخلت عليه اي الراس تعدي الفعل اي المسح الى الآلة العادية

للمسح اي اليد يعني ان المسح لا بد له من آلة ومحل يذكران او يذكر احدهما ويقدر الآخر ومن
الباء ان تدخل على الآلة ولا يستوعبها ويتعدى الى المحل بغير واسطة ويستوعبه وفي الآية
دخلت على المحل فلزم عدم استيعابه ولزم تعديه الى الآلة بغير واسطة فيستوعبها اذ كل منهما
نزل منزلة الآخر فيعطى حقه واليه اشار بقوله فالمامور به استيعابها اي الآلة ولا يستوعب
استيعابه مقدار الآلة غالبا سوى ربعه اي الراس انما قال غالبا لانه قد يكون الكف كبيرا جدا
والراس صغيرا جدا فيستوعبه فتعين الربع في ظاهر المذهب ولزوم التبعيض عقلا غير متوقف عليها
اي الباء اي حكم العقل بكون الممسوح بعض الراس ليس موقوفا على كون الباء للتبعيض فلا يلزم
القول بان الباء للتبعيض وانما الحاجة اليها لتعيين المقدار وقد عرف ولا على حديث انس في سنن
ابي داود وسكت عليه هو توجيه لقوله ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه وقوله ما كان في كتابي من حديث
فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصح من بعض قال ابن الصلاح فعلى هذا
ما وجدناه في كتابه مذكورا مطلقا وليس في واحد من الصحيحين ولا نص على صحته احد ممن يميز بين الصحيح
والحسن عرفناه بانه من الحسن عنده وفي الشرح زيادة بسط فيه ولفظ حديثه رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه بل هو اي حديث انس مع ذلك
الدليل المذكور آنفا قائم على مالك في ايجابه مسح جميع الراس اذ قوله اي انس فادخل يديه قال الشارح
والذي رايته في نسخة صحيحة يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ظاهر في الاقتصار عليه وهو الربع المستقر
بالناصية فلا يقال ان مسح مقدمه لا ينافي مسح الباقي وفي الاصل تقديره بثلاث اصابع اليد وفي المحيط
والتحفة انه ظاهر الرواية قال الشارح رحمه الله اللهم الا ان يقال المذكور فيه قول محمد ولزوم تكرر الاذن للبر
في ان خرجت الا باذني فانت طالق لانه اي الاستثناء مفرغ للمتعلق بصحة الكلام يعني ان المستثنى الذي
فرغ العامل عن العمل في المستثنى منه للعمل فيه انما هو متعلق الباء وهو الخروج اذ التقدير ان خرجت
خروجا الا خروجا ملصقا به اي باذني فما استثنى من دائرة النفي الشامل لكل خروج كما سيصرح به الا
خروج ملصق بالاذن واليه اشار بقوله فما لم يكن اي فالخروج الذي لم يكن ملصقا به اي بالاذن داخل
في اليمين لعموم النكرة المفهومة من الفعل في سياق النفي اي اصل في اليمين اذ هي للمنع عن الخروج فكانه قال
لا تخرجين خروجا الا خروجا ملصقا به فيحنث به اي بذلك الخروج الذي ليس باذنه بخلاف ان خرجت
الا ان آذن لك فانه لا يلزم في البر فيه تكرره اي الاذن لان الاذن غاية للخروج لتجوز بالا فيها اي الغاية
لتعذر الاستثناء الاذن من الخروج لعدم المجانسة ولا يحسن فيه ذلك التقدير لا احتمال ان خرجت خروجا
الا خروجا ان آذن لك فان قلت لم لا يجوز ان يكون المعنى الا خروجا كائنا في وقت الاذن
قلت لا يقصد بهذه العبارة هذا التطويل الممل كما لا يخفى على ارباب اللسان فلا يحمل عليه مع جواز
هذا التجوز الظاهر لوجود المناسبة الظاهرة بين الغاية والاستثناء اذ كل منهما يفيد انتهاء الشيء
الى شيء اما الغاية فلانتهاء المغيا اليها واما الاستثناء فلانتهاء حكم المستثنى منه الى المستثنى
وبالمرة من الاذن يتحقق البر فينتهي المحلوف عليه وهو الخروج الممنوع عنه مثلا ولزوم تكرار الاذن من النبي
صلى الله عليه وسلم في دخول بيوته عليه السلام مع تلك الصيغة اي الا ان يؤذن لكم ليس بها بل بخارج عنها
اي تعليله تعالى الدخول بغير الاذن بالاذى حيث قال ان ذلكم كان يؤذي النبي فان الاجتناب عن
الاذى يتوقف على طلب الاذن في كل دخول فلا اشكال وحمله على الاستعلاء احتمال

كقوله تعالى وعليها وعلى الفلك تحملون ومعنى كما وجب عليه وعليه دين فهو في الايجاب والدين حقيقة
فانه اي المذكور من الايجاب والدين يعلو المكلف اما في الدين فظاهر واما في الايجاب فلانه يقتضي
شغل ذمة المكلف بحق مطالب كدين العباد ويحتمل ارجاع الضمير الى الدين اعم من ان يكون
دين الحق او العبد فيعلم به الاستعلاء في الايجاب المستلزم دين الحق وتعالى ركبه دين لانه علاه
للزوم له فيلزم في على الف لفلان الف له لان اللزوم يحقق الاستعلاء حتى يثبت للمولى
المطالبة والحبس للمقر وهذا ما لم يصله اي قوله على الف بمغير وديعة اي بمغير هو لفظ وديعة بالرفع على انا
يكون صفة الف او النصب على الحال فان وصلها حمل على وجوب الحفظ لقرينة المجاز وهو وديعة وانما
اشترط وصله لان البيان المغير لا يعتبر الا عند الاتصال وقد مر وفي المعاوضات المحضة
اي الخالية عن معنى الاسقاط كالاجارة فانها معاوضة المنافع بالمال والنكاح فانها معاوضة
البضع بالمال والبيع فانه معاوضة مال بمال والمحترز منها من الاسقاط مجاز في الالصاق في
التوضيح وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق وهذا
بيان علاقة المجاز وانما يراد به مجازا لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة اشتهر
وقال المحقق التفتازاني كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للزوم والجزاء
لازم للشرط كو احمله على درهم وتزوجت على الف لمناسبة اي الالصاق اللزوم اذ اللازم ملتصق بالملزوم
وفي الطلاق يشرط عنده اي ابي حنيفة وفي طلقني ثلثا على الف لا شيء له اي للزوج عليها اذا اجابها
بالواحدة وانما يقع عليها طلقة رجعية عنده لعدم انقسام المشروط على الشرط يعني لو كان بمعنى الالف
على الطلقات الثلث كان يلزم في مقابلة كل طلاق ثلث الالف لكنه ليس بمنقسم لانه مشروط و
والمشروط لا ينقسم على الشرط اتفاقا والا اي وان لم يكن كذلك وانقسم على الطلقات فلزم بالواحدة
ثلث الالف لتقدم بعضه اي بعض المشروط وهو ثلث الالف عليه اي على الشرط وهو الطلقات
الثلث وقد يقال ان كون مجموع الالف مشروطا بمجموع الطلقات الثلث لا يستلزم كون كل جزء
منه مشروطا بمجموعها واذا لم يلزم فلا محذور في تقدم بعض المشروط على الشرط ثم يقال حينئذ
ان لزوم ثلث الالف لا موجب له لانه لا انقسام للمشروط على الشرط ليكون في مقابلة كل طلاق
ثلث الالف كيف ومقصود الزوجة البينونة وبدون حصول المقصود لا ترضى باعطاء شيء
من الالف في مقابلة شيء منها وعندهما على ههنا للالصاق عوضا اي للالصاق الذي يكون بين العوضين
اذ كل منهما لا يفارق الآخر وذلك لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولهذا كان
لها الرجوع قبل كلام الزوج للمعية الثابتة بين العوضين المستلزمة للالصاق الموجبة للمقابلة
بين اجزائهما لان ثبوت العوضين بطريق المقابلة اتفاقا وللمرء برجعه اي قولهما لقول ان الاصل
فيما علمت مقابلة بمال العوضية وهذا منه فتعينت فيه والاتفاق على ان العوض ينقسم
اجزاءه على اجزاء المعوض فتبين منه بواحدة بثلث الالف وكونه اي على مجازا فيه اي الالصاق
حقيقة في الشرط كما ذكره شمس الائمة السرخسي بعيد الحمل على الشرط ممنوع لفهم اللزوم فيهما اي الشرط
والالصاق يعني ان اللزوم المطلق الذي يتحقق في ضمن كل واحد منهما متبادر الى الذهن في كلمة
على الاطلاق فيجوز ان اللزوم هو المعنى الحقيقي وكونه اي على مستعملة حقيقة في معنى يفيد اللزوم في المعاوضات
لا ينافيه اي انها مستعملة في اللزوم ابتداء بتقديره اي على مشتركا بين هذا المعنى واللزوم اشتراكا

لفظيا اذ كونه حقيقة في اللزوم ثابت لما ذكرنا من التبادر والاصل عدم الاشتراك واذا تبين
كونها حقيقة في اللزوم مجازا فيهما اي الالصاق والشرط كما اشار اليه المحقق التفتازاني مسئلة
من بعدم مسائلها في بحثه منه وما والوضع ههنا تحقق معناها كما في كثير من الفقهاء كفخر الاسلام
وصاحب البديع قالوا هي للتبعيض وعلامته امكان وضع لفظ بعض موضعها وليس بمرادف لها
اذ الترادف لا يكون بين مختلف الجنس كالاسم والحرف وكثير من ائمة اللغة كالمبرد وغيره ذهبوا الى انها
لابتداء الغاية ومرجع معانيها اليه اي الى ابتداء الغاية والمراد بها المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ هي في الاصل بمعنى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء كذا في التلويح فالمعنى في اكلت من رغيف
ابتداء الاكل الرغيف وفي اخذت من الدراهم ابتداء اخذي الدراهم وهو اي هذا المعنى مع تعسفه
لمخالفة الظاهر منه بغير موجب لا يصح لان ما ابتداء الاكل واخذي لا يفهم من التركيب ولا هو مقصود
الافادة منه بل المقصود بالافادة منه تعلقه اي الفعل كالاكل والاخذ فيهما ببعض مدخولها
وهو الرغيف والدراهم وكيف يصح هذا وابتداءه اي وارادة ابتداء الفعل مطلقا في جميع مواردها
غير صحيح لانها قد يكذب في بعض المواضع كما اذا ابتداء الاكل من اللحم ثم اكل بعض الرغيف
ثم قال اكلت من الرغيف فان اراد كون ابتداء الكلام الرغيف كان الكلام بهذا الاعتبار
كذبا وتخصيصه اي الفعل المخصص بتعيين ابتدائه بذلك المحل بجزئيه كالرغيف في اكلت من الرغيف
غير مفيد اي يوجب كون الكلام غير مفيد جواب سوال وهو انه لا نسلم لزوم الكذب في الصورة المذكورة
لجواز ان يراد تعيين ابتداء الاكل المتعلق بالرغيف لا مطلق الاكل في ذلك الوقت ليلزم
وحاصله انه حينئذ يكون المعنى ابتداء الاكل المتعلق بالرغيف الرغيف لا فائدة فيه واستقرار
مواقعها اي من مفيدان متعلقها ان تعلق بمسافة حال كونه قطعي لها اي لتلك المسافة
يعني كونه لبيان قطعها كسرت ومشيت ولا يكون قطعا لها كبعت منه هذا الى بطال هذا
الحائط واجرت الدار من شهر كذا الى شهر كذا فلا ابتداء الغاية اي فهي لابتداء الغاية مقتضية تفسير قولهم لابتداء
الغاية وقد مر انتفاؤه وهو اي ذو الغاية ذلك الفعل الذي يتعلق به من او متعلقه وهو المكان او الزمان
الذي وقع فيه المبين اي الذي بينت منتهاه بالى ونحوه وان افاد الفعل الذي تعلق به من ما ولا
اي معنى الشمول كاخذت واكلت واعطيت فلا يصاله اي فمن لايصال ما تعلق به الى بعض مدخولها
فعلمت تبادر كل من المعنيين اي الابتداء والتبعيض في محله متبادرا حاصلا في كل من خصوص
ذلك الفعل على الوجه الذي بينت فلم يبق بعد هذا التبادر الا احد الامرين اما اظهار مشترك
معنوي بين الابتداء والتبعيض يكون من موضوعا له اي لذلك المشترك او الاشتراك اللفظي
بينهما اما انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر بعد استوائهما اي المعنيين في المدلولية والتبادر
في محليهما فتحكم وانفرد جعلها موضوعا للابتداء فقط لعدم صحة ارادته في كثير من المواضع لما عرفت
وورد التبعيض اليه اي الابتداء ولم يظهر مشترك معنوي يغره ايضا فمشترك اي فاذن هو مشترك
لفظي بين معانيها ومعين كل واحد منها المتعلق الخاص وترد البيان اي كونها للبيان وعلامته
صحة وضع الذي موضعها وجعل مدخولها مع ضمير مرفوع قبل صلتها كقوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان اي اجتنبوا الرجس الذي هو الاوثان الى التبعيض بانه اي التبعيض فيه اعم من
كونه بعض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل او كون مدخولها في نفسه بعضا بالنسبة الى متعلق

الغسل فالاوثان بعض الرجس ولا يخفى ان كلمة من بمنزلة لفظ البعض والمفهوم من قولنا الكل بعض
الرغيف بعض الرغيف وهو على هذا يصح ان يراد من قوله من الاوثان بعض الاوثان
لا بعض الرجس ولا يصح بعضها باعتبار تعلق الغسل لوجوب الاجتناب عن الكل ولا
بالنسبة الى الرجس بان يقال بعض الاوثان رجس اذ الكل رجس كلا فان قيل الاوثان بعض الرجس
فان في ادخالها في دائرة الرجس مبالغة في ذمها اللهم الا ان يقال المعنى على القلب مسئلة
الى للغاية اي دالة على ان ما بعدها منتهى حكم ما قبلها وقولهم لانتهاء الغاية تساهل لانه
حيث ان الغاية لا امتداد لها لما ذكر من انها قد يطلق على ذي الغاية ولما سيذكر وكذا التساهل
موجود ولم يرتفع بارادة المبدأ بالغاية يحملا بما اشار اليه بقوله اذ يطلق الغاية بالاشتراك عرفا
بين ما ذكرنا وهو المنتهى ونهاية الشيء من طرفيه بيان لنهاية وهما اوله وآخره ومنه اي من هذا الاشتراك
الوجه نشأ قولهم لا تدخل الغايتان في له علي من درهم الى عشرة حتى يلزم ثمانية كما هو قول زفر وانما
لم يحمل على التغليب لانه مجاز ثم علل التساهل بقوله لان الى لانتهائها اي بالى على انتهاء حكمه اي حكم ما قبلها
لا على انتهائه اي ما قبلها نفسه ففي قولك اكلت السمكة الى نصفها يظهر ما قلنا وفي دخوله اي ما بعد
في حكم ما قبلها اربعة مذاهب يدخل مطلقا لا يدخل مطلقا يدخل ان كان من جنس ما قبله ولا يدخل
ان لم يكن والاشتراك اي يدخل حقيقة ولا يدخل حقيقة كذا ذكره صدر الشريعة لكنه اراد ان
الرابع في حد الاشتراك صحيحة بقوله ويعد مذهب الاشتراك الى غير موقع مذهب يدخل
بالقرينة ولا يدخل بالقرينة غيره اي غير مذهب الاشتراك وسيجيء بيانه وانما قال ان الاشتراك في
حتى من حيث النقل ثابت دون الى اراد ان يبين ان المرتضى عنده عدم ثبوته في شيء منهما بحسب
نفس الامر ومنشأ ذلك النقل الالتباس فقال ولعله اي مذهب يدخل ولا يدخل بالقرينة التبس
اي بمذهب الاشتراك فوضع موضع مذهب الاشتراك فلا تفيد حتى والى سوى ان ما بعدهما
منتهى الحكم اي حكم ما قبل كل منهما ودخوله اي ما بعد كل منهما في حكم ما قبله وعدمه اي عدم دخول كل
ما بعد كل في حكم ما قبله انما هو بالدليل على ذلك بحسب الموارد واليه اي الى هذا المذهب اذهب فيهما اي في
حتى والى ولا ينافي هذا المذهب الزام الدخول في حتى عند عدم القرينة كما هو قول اكثر المحققين وعدمه
اي عدم الدخول في الى عند عدم القرينة كما هو قول اكثر المحققين ايضا لانه اي الزام الدخول وعدمه
او الضمير للشان اي ان الحمل اي حمل حتى والى على الدخول وعدمه عند عدم القرينة المعينة للدخول
او عدمه فعلى الاول قوله اي ان الحمل خبر ان وعلى الثاني مبتدأ خبره للاكثرية يعني اذا لم يكن حتى والى
موضوعين للدخول وعدمه ولم يكن القرينة المعينة فالحمل على ما هو الاكثر في الاستعمال متعين
حملا على الاعم الاغلب احترازا عن ترجيح المغلوب المرجوح لا اي لا حملها على الدخول وعدمه
حال كونهما اي حتى والى مدلولا لها اي حتى والى شافي المذهب المختار والتفصيل بالفرق بين
ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها فيدخل وان لا يكون فلا يدخل بلا دليل واشار الى نفي كونه
دليلا عليه بقوله وليس يلزم الجنسية اي كون ما بعدها من جنس ما قبلها الدخول ما ارتفع على اللزوم
اي ليس الدخول من لوازم الجنسية ولا عدم الدخول من لوازم عدمها واليه اشار بقوله ولا
يلزم عدمها اي الجنسية عدمه اي الدخول الا ان ثبت استقراء اي من استقراء الدخول وعدمه في
موارد الاستعمال فوجد كذلك اي على التفصيل المذكور فيحمل حتى والى عليهما كما قلنا وكذا بلا دليل

تفصيل فخر الاسلام الكاينة الغاية قايما اي موجوده قبل التكلم غير مفتقره في الوجود الى المغيا اي متعلق الفعل
الذي يتعلق به من المكان والزمان لا الفعل لم تدخل الغاية في حكم المغيا كالى هذا الحايط في قوله
بعت او آجرت من هذا الحايط الى هذا الحايط والليل في الصوم اي في اتموا الصيام الى الليل
فالحايط لا يدخل في حكم البيع والاجارة وكذا الليل لا يدخل في الصوم الا ان تناولها اي الغاية
الصدر كالمرافق في وايديكم الى المرافق لان اليد اسم تناول الجارحة من رؤس الاصابع الى الاباط
فيدخل المرافق في حكم الغسل فادخل فخر الاسلام في الغاية القايمة الجزء مطلقا اي سواء
كان آخرا اولا وكذا ادخل فيها الليل المذكور في الآية وذلك لانه استثنى من القايمة نوعها
ما يتناوله الصدر والجزء مما يتناوله آخرا كان اولا والمستثنى داخل في المستثنى منه لا محالة وقد
صرح في التمثيل بدخول الليل فيها وغيره اي غير فخر الاسلام كصاحب المنار وصدر الشريعة قال ان قامت
الغاية لا يدخل كراس السمكة والا اي وان لم يقم فان تناولها الصدر كالمرافق دخلت الغاية في حكم المغيا
والا اي وان لم يتناولها الصدر لا يدخل كالليل لان مطلق الصوم ينصرف الى الامساك
ساعة بدليل مسئلة الحلف فاخرجوهما اي اخرج غير فخر الاسلام المرافق والليل عن القايمة
لادخالهما فيما يقابل القايمة ولم يذكر المص في تفصيل فخر الاسلام حكم ما يقابل القايمة اكتفاء
بذكره في تفصيل غيره اذ لا خلاف بينهم في ان غير القايمة ان يتناوله الصدر دخل والا فلا وانما الخلاف
بينهم في القايمة فغير فخر الاسلام حكم بعدم دخول القايمة مطلقا وهو يستثنى منها ما يتناوله الصدر
قيل مبناه اي مبنى قول غير فخر الاسلام على تفسير القايمة بكونها غاية قبل التكلم اي غاية بذاتها
لا بجعلها غاية بادخال الى عندهم اي عند غير فخر الاسلام طرف للتفسير ولا شك في عدم صدق القايمة
بهذا المعنى على المرافق والليل اذ لا تحقق فيهما معنى الغاية الا بجعلها مدخول الى بخلاف ما فسره به
فخر الاسلام من كونها موجودا غير مفتقر الى المغيا فانه يصدق عليهما ولكن فيه اي تفسيرهم
بما ذكر مبني على ارادة منتهى الشيء الذي هو متعلق الفعل على ما مر لا منتهى الحكم اذ منتهى الشيء هو الذي
ينقسم الى قسمين اعني الغاية بذاتها والغاية بالجعل واما منتهى الحكم فلا يكون الا بالجعل فنحو
الليل والجزء الذي هو غير المنتهى من القايمة كالمرافق فانه ليس بغاية مع قطع النظر عن الجعل
كما ان الليل ليس بغاية للصوم المطلق الصادق على امساك ساعة واختص كونها قايمة على
تفسيرهم بنحو الحايط وراس السمكة مما هو غاية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جعل الجاعل وخص
كونها قايمة بالمجموع اي مجموع كونها موجوده قبل التكلم غير مفتقره الى المغيا عنده اي فخر الاسلام
فنحو اي المرافق والليل في القايمة كذا قيل وفيه اي في اختصاص كونها قايمة بالمجموع نظر لانه
اي فخر الاسلام ادخل المرافق في القايمة مع انتفاء صدق المجموع عليها اي المرافق فانها مفتقرة
الى اليد والحق ان الاعتبار في الدخول وعدمه بالشمول اي بتناول صدر الكلام المغيا
والغاية معا وعدمه اي الشمول فيرجع الاعتبار المذكور الى التفصيل النحوي اي ان ما بعدها
ان كان جزءا مما قبلها دخل والا فلا وهذا ينافي ما سبق من ان التفصيل بلا دليل الا ان المراد
ثم تفركون الى موضوعة للدخول في صورة الشمول والخروج في غيرها واعتبار الشمول هاهنا
هاهنا ليس مبنيا على ان الدخول والخروج ياتي من قبل وضع الى بل السبب انه اذا كان متناولا
فالظاهر ثبوت الحكم للجميع بتناول الصدر والا فالاصل عدم الحكم فيما بعد الى ولهذا اختص من ادخل

الراس من السمكة في الغاية وحكم بعدم دخول الغاية مطلقا في حكم المغيا وهو صدر الشريعة ولم يرد التفصيل الى الغاية وغيرها سوى الشغب في المراد بالغاية وما يعقبه تغير بكل من المفرقين وهو بالتسكين تهيج الشر في الاصل والمراد هنا كثرة القيل والقال فعدم دخول العاشر عنده اي ابي حنيفة في له علي من درهم الى عشرة لعدم شاوله اي الدرهم الذي هو صدر الكلام اياه اي العاشر فلزمه تسعة وادخله اي العاشر بادعاء الضرورة اذ لا يقوم العاشر غاية بنفسها لعدم وجوده بدون تسعة قبله فلم يكن له وجود قبل هذا الكلام فلا يكون العاشر الا موجودا وهو اي وجوده بوجوبه في الذمة فيجب وصار العاشر كالمبداء وهو الدرهم الاول في الدخول ضرورة فلزمه عشرة وقال ابو حنيفة المبداء اي دخوله بالعرف والاثبات للاول المعروض للثانوية اي لاجل انه ثبات الثاني بوصف الثانوية وللاول والثاني لاجل اثبات الثالث بوصف الثالثية وهلم جرا الى العاشرية وذلك لانه لا يمكن اثبات الثاني مثلا من حيث هو ثان في الذمة الا باثبات الاول فيها ايضا ولا يمكن الثالث فيها واحد الا ثانيا وهو ظ وقوله والاثبات مبتدء خبره لا تثبت العاشر لعدم احتياج اثبات التاسع للتاسع الى العاشر ووجوده اي العاشر في العقل الا كمعنى لكونه غاية في التعقل لتحديد الثابت اي لتحديد ما يقصد اثباته في الذمة مما هو دونه اي دون العاشر وهو التاسع واضافه فكل ما اي عدد كاين قبله اي العاشر من الثاني الى التاسع تستدعي ثبوته اي عدد كاين قبلها اي قبل تلك الاضافة فان الثانوية مثلا مفهوم اضافي اذا انتسب معروضها استدعى ثبوت الاول والثالثية تستدعي ثبوت الاول والثاني وعلى هذا القياس لا تستدعي ثبوت مابعدها كالعاشر ولو استدعاه اي ولو فرض ان الثاني مثلا يستدعي الثالث كان ذلك الاستدعاء في الوجود بحسب التعقل لان ثبوت حكم اي حكم العدم المتقدم كالثبوت في الذمة له اي لما بعده بان تثبت الاعداد في الذمة لانه اي الحكم لشيء على معروض وصف مضايف لوصف آخر يتحقق بان يكون تعقل كل منهما مستلزما لتعقل الآخر لا يوجبه اي الحكم بذلك الشيء على معروض الوصف الآخر والا اي وان لم يكن كذلك بان اوجبه وجب قيام الابن للحكم به اي بالقيام على الاب فان الابوة وصف مضايف للبنوة وقد فرض ان الحكم على معروض احد المتضايفين لشيء يوجب الحكم به على معروض الآخر فيجب ان يحكم بكون الابن قائما ايضا ولذا اي ولاجل ان الحكم على معروض احد المتضايفين لا يوجب الحكم على معروض الآخر لم يقع بطالق ثانية غير واحدة وان كانت الثانية لا تتحقق بدون وقوع الاولى لكن يمكن الحكم على ذات معروض احد المتضايفين مع قطع عن اعتبار الوصف بالوصف بدون الحكم على معروض الآخر ولا شك ان المقصود هنا ايقاع ذات الطلاق مع قطع عن اعتبار وصف الثانوية لعدم امكان اعتباره لانه فرع سبق طلاق ولم يسبق منه لفظ طلاق قبل ولا يقع الطلاق الا باللفظ ووقوعهما اي الطلقتين عند ابي حنيفة في انت طالق من واحدة الى ثلث لوقوع الاولى للعرف لا لكونه اي التضايف بينهما وبين الثانية ولا لجريان ذكرها اي الاولى لان مجرده اي ذكرها لا يوجبه اي وقوعها اذا لم يقتضيه اي وقوعها اللغة وبهذا اي بكون مجرد ذكر الشيء لا يقتضي وقوعه اذا لم يقتضيه اللغة بعد قولها في ايقاع الثالثة اي بايقاعها وشمله اي هذا الخلاف الخلاف في دخول الغد حال كونه غاية للخيار والتمييز في بعتك هذا بكذا على اني بالخيار الى غد والله لا اكلمك الى غد في رواية الحسن بن زياد عن ابي حنيفة للشمول اي شمول صدر الكلام الغاية لان مطلقه اي مطلق كل واحد من ثبوت الخيار

وتو

١٧٠

ونفي الكلام بان لا يتقيد بغاية معينة يوجب الابد اذا اراده بعض الازمنة دون بعض ترجيح بلا مرجح فيستغرق اوقات العمر فهي اي الغاية فيهما للاسقاط مابعدها عن دخول العوض انظارا واليمين فان قلت كونها للاسقاط مسلم لان مد الحكم الى مابعدها حاصل بدون ذكرها ولا يظهر لذكرها فايدة الا الاسقاط غرابة لا تستلزم دخول مابعدها لجواز ان يجعل داخلا في الاسقاط قلنا اصل الشيء دليلها كان معلوما بدون ذكرها فعند الذكر وقع التردد في بقائها على ما كان وفي سقوطها والاصل هو البقاء فتدبر وما وقع في النسخ من اصول فخر الاسلام وكذلك في الآجال والايمان في رواية الحسن عنه غلط لاتفاق الرواية وفي نسخ الشارح الرواة بدل الرواية وهو الاظهر على عدم اي دخول الغاية في اجل الدين والثمن والاجارة كاشتريت هذا بالف الى شهر كذا او اجرتك هذه الدار شهرا الى كذا فلا يدخل ذلك الشهر في الاجل وهو اي عدم الدخول هو الظاهر في اليمين فلزمه اي ابا حنيفة الفرق بين هذه وبين اليمين فقيل في الفرق بينهما ذكر الغاية في الاوليين اي الدين والثمن هو للترفيه اي التخفيف والتوسعة ويصدق الترفيه بالاقل مما تناولها اي الكلام الغاية فهي اي الغاية فيهما للمد اي لمد الحكم اليها والاجارة تمليك منفعة بعوض مالي ويصدق تمليكها كذلك اي بالاقل مما هو اي تمليكها كذلك غير مراد لان المقصود من شرعيتها دفع الحاجة وهي لا تحصل بهذا الاطلاق فيجب ان يكون المراد مقدارا معينا وهو غير معلوم فكان المراد منها مجهولا باعتبار المدة فهي اي الغاية فيهما لمدة اي الحكم اليها اي الغاية لبيان العقد مجهولا فلم يدخل بعدم ما يقتضي دخوله تحت الحكم ودخول شهر الايمان في وجه الظاهر في عدم دخول الغد في اليمين في جملة الكلام ووجوب الكفارة به في موضع الغاية شك معقول قوله وذلك لان الاصل عدم الحرمة للنهي عن هجران المسلم وعدم وجوب الكفارة بالكلام وما نسب اليهما اي الصاحبين من ان الغاية لا تدخل في المغيا الا بدليل ولذا اي لعدم دخولها فيه سميت غاية لان الحكم منتهي اليها ولذا دخلت المرافق بالسنة فعلا على ما روى الدارقطني والبيهقي عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدير الماء على المرفق وتحت القاعدة وحواشيه اذا قرن الكلام بغاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق المذكور في صدر الكلام بان يحمل على اطلاقه اولا ثم يخرج من اطلاقه بالقيد اي الغاية والاستثناء والشرط ما يقتضي اخراجه احد هذه المذكورات بل يعتبر الكلام بجملته ابتداء بعين بوجه الحكم الى آخر الكلام فيلاحظ بعد ذكر الغاية وما عطف عليه ما بقي من اطلاقه فيحكم عليه ابتداء فالفعل مع الغاية كلام واحد سيق للايجاب واثبات الحكم للمغيا اليها اي الغاية لا للايجاب اي لا للاثبات للمغيا والغاية اولا والاسقاط ثانيا بان يخرج الغاية عن الحكم بعد دخولها فيه فانه يضعف يوجب ان الغاية لا اعتبار بذلك التفصيل الراجع الى التفصيل النحوي فقوله وقول شمس الائمة مبتداء عطف عليه كل من قوله ما نسب اليهما الخ ومن قوله وتحت القاعدة الخ وقوله يوجب الخ خبره اذ حاصل التفصيل ادخال الغاية في بعض الصور واخراجها في البعض وحاصل هذه عدم الادخال مطلقا بنفس الكلام بل الادخال للغاية مطلق في حكم المغيا مما بالدليل ثم بين الدليل بقوله من وجوب احتياط اذا كان الاحتياط في الادخال احترازا عن اهمال الحكم الشرعي وذلك اذا لم يكن الاصل فيه الخطر او قرينة دالة على دخولها في الحكم وهو اي الدليل على الادخال في الخيار كونه

اي الخيار شرع للتروي وقد ضرب الشرع له اي للتروي ثلثة من الايام بلياليها حيث التروي كالمسح
في المستدرك عن ابن عمر انه قال كان حبان بن منقذ رجلا ضعيفا وكان قد اصابته في راسه
مامومة فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيار الى ثلثة ايام فيما اشتراه وعن غير هذا الحديث
في هذا المعنى والردة في الموطأ عن عمر ان رجلا اتاه من قبل ابي موسى قال رجل ارتد عن الاسلام
فقتلناه فقال هلا حبستموه في بيت ثلاثة ايام واطعمتموه كل يوم رغيفا لعله يتوب ثم قال
اللهم اني لم احضر ولم آمر ولم ارض لانها اي الثلثة مظنة اتقانه اي التروي اتقانا تاما فالظاهر
او فيما عين غاية التروي دونها اي ثلثة ايام يعني اذا كان ما عين غاية للتروي منفيا ها
ثلثة ايام واقل منها كان داخلا في حكم فبالضرورة يكون ما قبل الغاية ح دون الثلاثة
وعلى هذا التحقيق اشتغى بناء ايجاب غسل المرافق عليه اي على بناء الصدر اياها اذ لا تأثير له
في الادخال وانما التأثير للدليل على ما تبين وما قيل اي واشتغى ايضا ما قاله بعض الحنفية والشافعية
من اقتضاء وجوب غسل المرافق على استعمالها اي الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم بعد قولهم اليد من رؤس الاصابع الى المنكب وانما اشتغى لانه اي هذا القول انما يصح
لو وجب الكل اي غسل اليد الى المنكب لانه اي اغسلوا ايديكم الى المرافق ح كاغسلوا [illegible]
غايته اي غاية ذكر المرافق ح كافراد فرد من العام بحكم العام انه يجوز اي ذكر المرافق تنصيص
على بعض متعلق الحكم وهو اليد متعلق عين ذلك الحكم بذلك البعض وذلك اي وافراد فرد من العام
بحكم العام لا يخرج غيره اي غير ذلك الفرد عن حكم العام فكذا التنصيص على المرافق لا يخرج ما وراءها
عن وجوب الغسل المتعلق بالايدي ولو اخرج التنصيص على الفرد منه غيره عن حكمه كان افرادا
مفهوم لقب وقد مر تقريره في اوائل المقالة [illegible] فكذا هنا وما قيل اي واشتغى ايضا
ما ذكره صاحب المحيط في توجيه افتراض غسل المرفق منه انه للضرورة غسل اليد اذ لا يتم
غسلها دونه اي دون غسل المرفق لتشابك عظمي الذراع والعضد وعدم امكان التمييز
منهما فتعين للخروج عن عهدة افتراض غسل الذراع بتعين غسل المرفق وانما اشتغى لانه لم
يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل ما لازمه وهو طرف عظم العضد يتعلق وجوب الغسل
باليد الى المرفق وما بعدها الى ما لم يدخل عليه هو المفروض لم يدخل حرا أيها اي الذراع
والعضد المتقيان في المرفق وما قيل اي واشتغى ايضا ما قيل في توجيه افتراض غسله منه انه افترض
لاشتباه المراد بغسل اليد الى المرفق للاجمال وغسله عليه السلام المرفق فالتحق غسله به
اي بالمنقول المجمل المذكور بيانا لما هو المراد منه وانما اشتغى لان عدم دلالة اللفظ يعني وايديكم
الى المرافق على دخول المرفق في الغسل لا يوجب الاجمال فيما هو المراد اذ وجوب غسل اليد
الى المرفق منطوقه والمرفق مسكوت عنه وبالسكوت لا يلزم عدم الوجوب كما لا يلزم الوجوب
فالمراد وجوب غسل ما فوق المرفق لا اجمال في هذا المراد وكيف والاصل البراءة اي براءة
ذمة المكلف عن الوجوب فيحفظ عدم وجوب غسل المرفق بالاستصحاب بل الذي يوجب الاجمال
الدلالة المشتبهة بان يكون المدلول محتملا لوجوه شتى ولم يتعين احدها بحيث لا يدرك الا ببيان
من قبل المتكلم وهي مفقودة ههنا واذا كان الامر على هذا فمجرد فعله صلى الله عليه وسلم دليل
السنة اي يدل على مسنونية غسله كغسل الذراع وما قيل اي واشتغى ايضا ما قيل في توجيه افتراضه

من ان الغاية تدخل تارة كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره ولا يدخل اخرى كما في قوله تعالى فنظرة
الى ميسرة فتدخل من الادخال بقرينة قوله احتياطا ههنا لان الحدث مستيقن فلا يزول بالشك وانما
اشتغى لان الحكم اذا توقف على الدليل لا يجب اي لا يثبت مع عدمه اي عدم الدليل لامتناع ثبوت
الموقوف بدون الموقوف عليه ومن المعلوم توقفه والمفروض عدم الدليل ههنا والاحتياط
انما هو العمل باقوى الدليلين حين هو اي العمل باقويهما فرع تجاذبهما بان يتحقق دليل يجذب الحكم اليه
ودليل آخر يجذب بعضه اليه جذب المقتضي للمقتضى وهنا اي تجاذبهما منتف لعدم وجودهما وما قيل
اي واشتغى ايضا وما قيل في توجيهه من ان قوله الى المرافق غاية للمسقطين مقدر صفة مسقطين
لانه لم يرد به خصوصية لفظ مسقطين بل ما يعم وما في معناه فكانه قال فاغسلوا ايديكم حال كونكم
مسقطين المنكب الى المرافق وانما انتفى لانه خلاف الظاهر بلا ملجئ اليه اذ الظاهر تعلقه بالفعل المذكور
وما قيل اي واشتغى ايضا ما قيل منه ان قوله الى المرافق متعلق باغسلوا ان المفهوم منه اي من اغسلوا
الاسقاط فهو غاية لاغسلوا لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل وانما انتفى لانه اي النقط
لا يوجبه اي لا يوجب كون المفهوم منه الاسقاط مع تعلقه باغسلوا وكونه متعلقا باغسلوا مع
ان المفهوم منه الاسقاط على تقدير تسليمه لا يوجبه اي الاسقاط عما وراء المرفق بل انما يوجب
الاسقاط عما قبل اي المرفق توضيحه ان الاسقاط الذي يفهم من الغسل انما هو اسقاط الواجب اللازم
باداء المامور به ولا يتحقق ذلك الا فيما قبل المرفق لا الاسقاط بمعنى عدم وجوب الغسل ابتداء
فيما فوقه مع انه اي هذا التوجيه بلا فائدة اي لا يندرج تحت قاعدة من قواعد التوجيه والاوجه من الكل
ان يقال ان الحكم بوجوب غسلها انما هو للاحتياط لثبوت الدخول اي دخول الغاية في حكم المغيا
وعدمه اي عدم الدخول كثيرا ولم يرد عنه صلى الله عليه وسلم قط تركه اي غسل المرافق فقامت قرينة
ارادته اي الدخول من النقل هنا فاوجب هذا المجموع اعني كثرة الدخول وعدمه مع القرينة المذكورة
الاحتياط بالغسل كانه يشير الى ان كل واحد من الكثرتين بمنزلة دليل وكثرة الدخول مع القرينة المذكورة
اقوى الدليلين فيطابق ما سبق من ان الاحتياط العمل باقوى الدليلين الا ان مقتضاه اي هذا
الدليل وجوب ادخالها اي المرفقين في غسل اليدين على اصلهم اي الحنفية لا يثبت بمثله ظنية لا
افتراض دخولها ولكن كلامهم صريح في الافتراض وان اطلق بعضهم الوجوب عليه ويؤيد الوجوب
عدم تكفيرهم المخالف في ذلك او يثبت منه الاثبات على صيغة المجهول اي تم مقام فاعلا استقراء التفصيل
بين ان يكون جزأ فيدخل وبين ان لا يكون فلا فيحمل الغاية عليه اي على التفصيل عند عدم القرينة
في الآية فيدخل افتراضا ان كان الاستقراء تاما وقد او ثبت معطوف على ما قبله بحسب المعنى
كانه قال يحكم بوجوبها لما ذكرا ويثبت الاستقراء يحكم بافتراضه مسئلة في للظرفية اي وضع
للدلالة على ان مجرورها ظرف لمتعلقها زمانا او مكانا حقيقة لكون الماء في الكوز والصلوة
في يوم الجمعة فلزما اي الظرف والمظروف في غصبته اي منه ثوبا في منديل او الضمير كناية
عن المغصوب وثوبا حال عنه وجه اللزوم انه اقر بغصب مظروف في ظرف وهو لا يتحقق بدون
غصب الظرف ومجازا كالدار في يده وهو في نعمة جعلت يده ظرفا للدار لاقتداره على التصرف
فيها اقتدار الانسان على ما في يده والنعمة ظرفا لصاحبها لغمرها واحاطتها اياه ولم يتعلقها
اي في دخولها باستعماله اياه حال كونها مقدرة لا ملفوظة لغة اي بموما تقتضيه اللغة

للفرق لغة بل عرفا بين صمت سنة وفي سنة فان الاول لتفيد استيعاب السنة لا العموم والثاني
يفيد وقوعه فيها وهو يصدق بوقوعه في بعض يوم منها فلم يصدق قضاء في نية آخر النهار في
انت طالق غدا ويصدق ديانة عند الكل وصدق في انت طالق في غد قضاء وديانة في نية آخر
النهار عنده خلافا لهما فانه يصدق عندهما ديانة لا غير لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد كالاول
لان حذفها مع ارادتها واثباتها سواء فكما ان حذفها يفيد عموم الزمان كذلك اثباتها يفيده
ولذا يقع في اثباتها عند عدم النية في اول جزء من الغد اتفاقا فاجاب عن هذا بقوله وانما يتعين
اول اجزائه اي الغد مع عدمها اي النية لعدم المزاحم لسبقه يعني ان وقوع متعلقها في بعض اجزاء
الغد مدلول قطعا عند ذكرها وكل جزء يحتمل ذلك فاشتركت الاجزاء في هذا الاحتمال وترجح الجزء
الاول لعدم المزاحمة اذ المزاحمة فرع الوجود ولم يوجد في برائه سوى الجزء الاول فتعين وتنجز
نحو انت طالق في الدار وانت طالق في الشمس لعدم صلاحيته اي كل من الدار والشمس للاضافة اي
اضافة الطلاق اليه لانها تعليق معنى والتعليق انما يكون بمعدوم على خطر الوجود والمكان المعين
وما في معناه من الاشياء الثابتة ليس كذلك واذا بطل التعليق وما في معناه فيقع في الحال الا
ان يراد بقوله في الدار نحو دخولكها اي في دخولك الدار حال كون الدخول مضافا الى الدار
محذوفا للاختصار او يراد المحل اي استعمال المحل وهو الدار او الشمس في الحال وهو الدخول مجازا
او يراد استعمالها اي في في المقارنة اي بمعنى مع لان في الظرف معنى المقارنة للمظروف فكالتعليق
اي فهو كالتعليق توقفا لتوقف الطلاق على المقارنة كتوقف المعلق على المعلق به لا كالتعليق
ترتبا اذ لا يترتب الطلاق على المقارنة كترتبه على الشرط كما زعم البعض غير انه لا يقع بدونها
فهو اي بين كونه كالتعليق توقفا لا ترتبا لا تطلق احد قال لها انت طالق في نكاحك
ثم تزوجها كما لو قال مع نكاحك لان ايجاب الطلاق المقارن للنكاح لغو بخلاف ما اذا قال
انت طالق ان تزوجتك اذ فيه يكون الطلاق مرتبا على النكاح وهكذا شان الطلاق يكون
بعد النكاح لا معه وحذف المضاف والتجوز خلاف الظاهر ولذا لم يصدق فيه قضاء ويصدق
ديانة لاحتمال اللفظ ثم ان ظرفية الدار او الشمس للدخول على سبيل التجوز تنزيل المعنى منزلة الجسم
المتمكن ومثل هذا التجوز شايع وتعلق طالق في مشية الله اي تعلق الطلاق في انت طالق
في مشية الله بالمشية كان شاء الله اذ المشية باعتبار تعلقها بالطلاق ليست من الاشياء الثابتة
فلا يصلح لكونها في حيز التعليق كالدار والشمس فلم يقع الطلاق لانه اي وقوعه في مشية الله غيب
لا سبيل الى الاطلاع عليه لاختصاصها اي لاختصاص العلم بالمشية بالله لا يعلمها الا هو والاصل
عدم الوقوع وتنجز الطلاق في انت طالق في علم الله لشموله اي شمول علمه جميع المعلومات لانه بكل شيء
علم فلا خطر في التعليق به لما مر من ان الخطر انما يكون لعلم في امر يحتمل الوجود والعدم بل
التعليق به تعليق بكاين لا محالة لانه لا يصح نفيه عنه تعالى بحال فكان تعليقا بموجود فكان
تنجيزا فان قلت علم الله على نوعين علم علي وان العلم التصوري وهو متعلق بكل شيء ومحيط
حتى الممتنع وعلم علي وان العلم التصديقي وهو لا يتعلق الا بما هو واقع في نفس الامر فان
اراد بقوله في علم الله النوع الاول فالامر كما ذكرت وان اراد النوع الثاني فلا نسلم ان التعليق
تعليق بكاين لجواز عدم تحقق العلم المتعلق بوقوع الطلاق الا ترى الى قوله عليه السلام اللهم ان كنت

تعلم ان هذا الامر خير لي وادخاله حرف الشك على العلم المتعلق بالخيرية قلت لما اطلق ولم يعين
ما يخصصه بهذا النوع من التعلق يحمل على مطلق العلم المتعلق بكل شيء لانه المتبادر ثم اشار الى نقض
التعليل المذكور بقوله واورد على هذا الدليل بانه يلزم مثل ما علم في القدرة فيجب الوقوع اي
وقوع الطلاق في انت طالق في قدرة الله للشمول اي لشمول القدرة لكل شيء كالعلم فالتعليق به تعليق
بكاين لا محالة اجيب بان الفرق بين العلم والقدرة بكثرة ارادة المقدور من قدرة الله وهو
تعلق الارادة بوقوع شيء فهو غير معلوم الوقوع فكالمشية اي فهو كالمشية في انه لا نعلم كونه ودفع
هذا الجواب بانها تستعمل بمعنى المقدور ان كل ممكن بكثرة ايضا وفيه انه حينئذ يكون محتملا للامرين
فلا يتعين التعليق بكاين والحاصل ان قوله اجيب الخ منع جريان الدليل في مادة النقض بحيث على
الخصم اثبات المقدم الممنوع وقوله ودفع الخ لا يثبتها واجيب عن هذا الدفع بان المعنى بها
اي بالمقدور آثار القدرة على حذف المضاف ولا اثر للعلم حتى يكون المعنى في علم الله آثار علمه
وكيف يكون في قدرة الله مثل في علم الله ودفع هذا الجواب بالاتحاد اي اتحاد معنى مقدوره الذي تستعمل
فيه القدرة بكثرة واي اصل معنى آثار القدرة واذا كان القدرة تستعمل في آثار القدرة التي
هي بمعنى المقدور فلم لم يكن في قدرة الله بمعنى مقدور الله كالمعدوم في علم الله فيقع به الطلاق
ثم حقق المصنف المحل بقوله والوجه اذا كان المعنى اي معنى انت طالق في قدرة الله على التعليق قوله
والوجه مبتدأ خبره ان لا معنى للتعليق بمقدوره والجملة الشرطية معترضة جوابه محذوف يدل عليه
المبتدأ والخبر الا ان يراد وجوده اي المقدور اذ تعليق الطلاق بذات المقدور غير معقول اذ
المعلق به مدخول في الشرط من حيث المعنى ومدخولها لا يكون الا معاني الافعال كالوجود
والثبوت فيطلق في الحال لتحقق المعلق به او كان المعنى على ان هذا المعنى اي الطلاق ثابت في
جملة موجوداته فكذلك اي فيطلق في الحال كما قرره بعضهم في علمه اي في انت طالق في علم الله بحال
المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته فلو لم يقع الطلاق لم يكن معلوما
ولذا لم يكن في جملة موجوداته واجاب عن هذا الوجه باختيار الثاني وهو ان هذا المعنى ثابت في جملة
مقدوراته ثم يقال بالفرق بينه وبين في علمه بان ثبوته اي طلاقها في علمه بثبوته في الوجود وهو
اي ثبوته في الوجود بوقوعه بخلاف ثبوته في القدرة فان معناه انه مقدور ولا يلزم من كون الشيء مقدورا
كونه موجودا تعلقت به القدرة ولذا يقال للفاسق انه في قدرة الله صلاحه مع عدم تحققه في الحال
هو اي حقيقة الفرق ولا حاجة الى غيره مما تقدم من ان المعنى بالمقدور آثار القدرة الخ ثم الدفع
بالاتحاد والحاصل ثم اراد الوجود على تقدير كون المعنى على التعليق وايضا المعتبر الحمل على الاكثر
فيه استعمالا اي على المعنى الذي يستعمل فيه مثل طالق في قدرة الله في الاغلب فلا يراد الثاني وهو ان
يراد بالقدرة التقدير لندرة الاستعمال فيه وانما سماه ثانيا لانه ذكر في المرتبة الثانية في هذا
البناء في جواب البعض ولو تساويا اي استعماله في المقدور واستعماله في التقدير لا يقع الطلاق
بالشك اذ على تقدير ارادة التقدير لا يقع وعلى تقدير ارادة المقدور يقع ولا رجحان
لاحدهما والاصل عدم الطلاق هذا وذكر في الكافي انه لو اراد حقيقة قدرته تعالى يقع في الحال
وببطلان الظرفية لزم عشرة في له علي عشرة في عشرة لان الشيء لا يصلح ظرفا لنفسه لا يقال ينبغي
حينئذ ان يحمل على مجازه وهو معنى مع او واو العطف كما هو قول زفر لتعذر المعنى المجازي وعدم

اي معنى الواو

ترجيح بعض على بعض على ان الاصل براءة الذمة الا ان تقيد به اي بنية المعية وهو بمعنى مع او العطف
نعشرون اي فيلزم ح عشرون لمناسبة الظرفية التي هي حقيقة في كليهما اي المعية والعطف اذ نية
قصد التشديد على نفسه فلزمه وعشر اي مثل عشرة في عشرة في بطلان الظرفية انت طالق واحدة في
واحدة فيقع واحدة ما لم ينو المعية او العطف فان نوى احدهما وهي مدخول بها وقع ثنتان وان
كانت غير مدخولة وقع واحدة في نية العطف وثنتان في نية المعية وانما اشكل اذا اراد عرف الحساب
في مثل عشرة في عشرة حيث قالوا لا يلزمه عشرة لان موجب اللفظ حينئذ اي حين اراد عرف الحساب
كون عشرة عشرات لان عرفهم تضعيف احد العددين بعدد الآخر وقد مر كلامه على عرفهم فصار كما لو
اوقع بلغة اخرى عالما بها ولذا قال زفر وباقي الائمة يلزمه مائة حتى لو ادعى المقولة المام واكثر المتن خلف
انه ما اراده ادوات الشرط اي تعليق مضمون جملة على جملة اخرى تليها وحاصل اي الشرط
بالمعنى المذكور ربط خاص وهو جعل المعلق بحيث يترتب على المعلق به اذا تحقق ولنسبتها اي نسبة الجملة
المعلق عليها اليه اي الشرط في قولهم جملة شرطية لدلالتها اي الجملة المذكورة عليه اي الشرط بانضمام
ادوات الشرط اليها وقال لفظ الشرط اي تم لمضمون الجملة الاولى فهو معنى الاول صيغة المتكلم و
بالمعنى الثاني ليس صيغة وهو اي من المعنى الثاني في قولهم الشرط بمعنى مضمون الجملة الاولى معدوم اي عند
التعليق اذ لو كان موجودا لم يكن الكلام تعليقا بل تنجيزا على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان
لا يكون لا مستحيل ولا متحقق وان اصلها اي ادوات الشرط لمجرد دلالة اي لدلالتها على مجرد معنى الشرط وغيرها
اي غير ان من بقية الادوات للشرط مع خصوص زمان ونحوه من مكان وغيره وما في التحرير شرح الجامع
الكبير ان اصل في الفاظ الشرط كلها والباقي ملحق بها غريب كذا ذكر الشارح ح والشرط لغة الخطر في
مدخولها اي ان ومدخول الاسماء الجازمة كمتى حتى لو تبع ان او متى طلعت الشمس فعبد كذا لا ان الطلوع للشمس
لا خطر فيه الا لنكتة من توبيخ او تغليب او غير ذلك مما فصل في علم المعاني وهذا الاحتمال واقع لغة
الا ان اي الخطر شرط الشرط لا يتحقق حقيقة الا به وحاصله اي حاصل الكلام في ان والاسماء الجازمة
انها انما وضعت لافادة التعليق كذلك اي على خطر الوجود ولذا اي لكون الخطر ليس بشرط الشرط مطلقا
صح الشرط هو ضده اي الخطر في اذا جاء غد اكرمك اذ مجيء الغد محقق لوضعها اي اذا كذلك
اي لافادة التعليق على ما هو مقطوع بوجوده اذا كانت للشرط فلا تستعمل في غير المقطوع به الا
لنكتة كاذا جاء زيد فانه يقال مع عدم القطع تفاؤلا اذا كان مجيئه مطلوبا او هو على خطر الوجود
وكقول عبد بن قيس واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل تنزيلا له اي لما
هو على الخطر محققا اي منزلة المحقق لعادة الوجود لما هو معتاد في عالم الكون والفساد من الغائب
واصابة الخصاصة وتوطينا للنفس على تحمل مشقة الفقر والفاقة والصبر عليها لدفع الجزع عنده
اي عند وقوعه وتخصيصهم اي المشايخ تفريع مسئلة ان لم اطلقك فطالق يريد بتخصيصهم التفريع المذكور
حصرهم المستفاد من قولهم لا تطلق الا بآخر جزء من حيوة احدهما اي الزوجين اذا لم يطلقها من عقيب
التعليق الى الآخر المذكور يعمهما اي الزوجين بناء على القول الصحيح في موتها احترازا عما في النوادر
من انها لا تطلق باخر حيوتها لانه قادر على تطليقها وانما يعجز بموتها فيقع بموته لا بموتها ووجه
التسوية انه اذا بقي من حيوة احدهما ما لا يسع التطليق بلفظ ما فذلك القدر صالح لوقوع الطلاق
وان لم يصلح للتطليق بلفظ فيقع لتحقق الشرط وهو النفي المستوعب اجزاء العمر المستلزم لليأس

من ايقاع الطلاق بلفظ مع وجود المحل على التخصيص المذكور بقوله للتنبيه على انه اي شرط
وقوع الطلاق العدم اي عدم التطليق المدلول عليه بقوله ان لم اطلقك مطلق اي عدما مستغرقا
جميع اجزاء حيوة احدهما سوى النقطة الاخيرة اذ التطليق الذي يتضمنه الفعل المذكور بكونه في سياق
النفي مستغرقة جميع التطليقات الممكنة في العمر وقوله تخصيصهم مبتدأ خبره قوله لدفع توهم الوقوع
اي وقوع الطلاق المعلق ويحتمل ان يكون الخبر قوله للتنبيه وقوله لدفع توهم تعليلا له ابسكوت يسعه
اي التطليق بلفظ بعد زمان التطليق كما هو الحكم في متى لم اطلقك فانت طالق لاضافة الطلاق
الى زمان خال عن تطليقها اذ هو ظرف زمان وبمجرد سكوته يوجد الزمان المضاف اليه فيقع كما
فالشرط في ان لم اطلقك العدم المطلق وهو لا يتحقق الا في الجزء الاخير وفي متى لم اطلقك وجود
زمان خال عن التطليق وهو يوجد فيما ذكرنا فرقا هكذا عبارة المتن في نسخ الشارح وفي نسخ او اي
مصحح لدفع توهم الوقوع بالسكوت لتحقق العدم به والا لكان الشرط عدما مقيدا بزمان عدم فيقع
بسكوت يسعه اشهر وضمير به راجع الى السكوت ومعنى قوله والا ان لا يكون الشرط عدما مطلقا
وضمير عدم راجع الى التطليق ولا يخفى عليك ما فيه من ان الاولى تعيدها في الثانية في الجازه وضوحه فقد
تضمن هذا الكلام مسئلتها اي من حيث هما اي من احكامها انه اذا قال انت طالق متى شئت لا يتقيد
تفويض المشية اليها بالمجلس فلها مشية الطلاق بعده اي المجلس لانها للعموم اذ ادخولها بحسب عموم الازمنة
بخلاف ان شئت مسئلة اذا وضعت لزمان حدوث ما اضيفت اليه كقوله تعالى والليل
اذا يغشى اي وقت غشيانه بدليل ان الليل لا حال منه كما ذهب اليه ابن الحاجب اذ ليس المراد اقسم
تعلق القسم بذلك الوقت وتستعمل للمجازاة اي للشرط على خلاف اصلها حال كونها داخلة على محقق
كما هو الاصل فيها وموهوم لنكتة كما سبق وتوهم اي دخولها على موهوم مبني على حكم فخر الاسلام ان حال نبأ
اي حين خل على موهوم حرف بمعنى ان لدفع كونه منشأ لكريمها بجوازه اي دخولها على موهوم
للنكتة وهذا التوهم والدفع في التلويح وليس هو منتهى كلامه اي وجه كلامه انه مجازي بها ولا
يجازى بها عند الكوفيين واذا جوزي بها سقط عنها الوقت اي افادة الزمان المذكور وصارت
كانها حرف شرط ثم قال فخر الاسلام لا يصح طريق ابي حنيفة الا ان ثبت انها قد يكون حرفا بمعنى الشرط
مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة ثم اثبته اي فخر الاسلام كونها حرفا بمعنى الشرط بالبيت واذا
تصبك خصاصة فتجمل فلاح ان المبنى اي مبنى قول فخر الاسلام انها حرف كونها اذ تجرد الشرط وهو
اي كونها كذلك مبنى صحيح لدعوى حرفيتها لان مجرده اي الشرط ربط خاص وهو تعليق مضمون
جملة باخرى وهو اي الربط المذكور من معاني الحروف وقد يكون الكلمة حرفا واسما كالكاف وقد يلي
وفعلا ايضا كعلى وعن فلا استبعاد في كون اذا اسما وحرفا بل الوارد على فخر الاسلام منع
سقوطه اي الزمان عنها اذا كانت جازمة والجزم لا يستلزمه اي كونها جازمة مع دلالتها
على الزمان قولها عليه اي كونها للشرط مع دلالتها على الزمان يتفرع الوقوع اي وقوع الطلاق
في اي الآن اذا لم اطلقك فطالق وهي كان عنده اي ابي حنيفة فلا تطلق حتى يموت احدهما وهذا
اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق ذكره بقوله
قال الشارح ح ويعقد شيخنا المص بانه يجب على قولهما اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدقه القاضي
لظهورها عندهما في الظرف فارادة الشرط خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدقه قضاء بل ديانة

فقط والاشيء فيه على عدم وقوع الامر بعتها في انت طالق اذا شئت اذا قامت عن المجلس من غير مشيئة
لشك الخروج بعد كون الدخول عنده اى ابي حنيفة بجواز عدم المجازاة كقوله فاذا لم اطلقك فانت طالق
فانه قال لان الاصل عدم وقوع الطلاق فلا يقع عند تعلقه بالشك بجواز سقوط الوقت عنها
فصارت كان والحاصل ان الامر صار بيدها بالتفويض ثم على اعتبار انها للشرط يخرج من يدها
وعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج فلا يخرج بالشك مسئلة لو للتعليق في الماضي مع انتفاء
الشرط فيه اى في الماضي فيمتنع الجواب المساوى للشرط كلو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا يعني
اذا كان مضمون جواب لو مساويا لمضمون مدخولها في التحقق لزم عدم تحققه لكون المعلق به ملزوما
واستلزام انتفاء الملزوم انتفاء اللازم اذا كان اللازم بحيث لا ينفك عن الملزوم فدلالته
اى لو عليه اى امتناع الجواب دلالة التزامية وبلا دلالة للو على امتناع الجواب الاعم من الشرط الثابت معه
اى الشرط ومع ضده اى الشرط فانه ثبت مع ضده كالنقيض للاعم وهذا تنصيص على ان لو لم توضع
لانتفاء الثاني لانتفاء الاول والا لكان دلالته على كل من الانتفائين بعينه وانما جاءت
دلالته على امتناع الجواب في صورة المساواة من قبل خصوص المحل لا من الوضع كلو لم يخف الله لم يعصه
فان عدم معصية صهيب جواب اعم من الشرط اذ هو امر لا ينفك بل عليه تحققه مع فرض عدم الخوف
فانه اذا لم يقتض مع عدم خوفه فكيف يعصي مع وجوده فقد ثبت تحققه مع عدم الخوف ومع وجوده
وهذا معنى كونه اعم غير انها اى لو لما استعملت شرطا في المستقبل كان بجوزا كما في قوله تعالى وليخش
الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم اى وليخش الذين حالهم وصفتهم انهم شارفوا
ان يخلفوا ذرية ضعافا خافوا عليهم الضياع فعلى هذا خطاب للموصين بان ينظروا للورثة فلا
يسرفوا في الوصية وللاية وجوه اخر ذكرت في التفسير جعلت له اى للشرط كان في قوله لو دخلت
فعتقت فتعتق به اى بالدخول بعده اى بعد قوله ذلك عن ابي يوسف انت طالق لو دخلت كان
دخلت صونا عن اللغو عن الامكان اما الصون فلانها لو حملت على حقيقتها افاد الكلام
عدم الدخول وعدم الطلاق ولا طائل تحته وان حمل على مجازها ترتب عليه الطلاق على تقدير
الدخول في المستقبل وقد امكن حملها عليه لتحقق هذا الاستعمال ولو قال لو دخلت فانت طالق
وقع في الحال عند ابي الحسن لان جواب لو لا يدخل عليه الفاء وذكر ابو عاصم العامري انها لا تطلق
ما لم يدخل لانها لما جعلت بمعنى ان جاز دخول الفاء في جوابها وعلى هذا مشى التمرتاشي بخلاف
لولا فانها لامتناع الثاني لوجود الاول فلا يسير فلا يطلق في انت طالق لولا حسنك او ابوك اى موجود
وان زال الحسن او مات الاب لان وجودهما عند التكلم مانع من وقوع الطلاق مسئلة
كيف اصلها سؤال عن الحال اى عن حال الشيء وكيفيته ثم استعملت للحال من غير اعتبار السؤال كما
في نظرا كيف تصنع حكاه قطرب عن بعض العرب اى حال صنعتك وقيل انها الشرط جزما
ابو الفتح في كيف المستعملة للحال ان يكون للشرط حال كونها جازما كان اقترنت بما او لا
كما انظر كيف تجلس اجلس اى كيف تجلس اجلس وقطرب فانها للحال والاحوال تكون شروطا والاصل في الشرط الجزم وقيل شرط
اقترانها بما ثم لم تجوزه سائر البصريين الا شذوذا وذا اذا كونها الشرط معنى فاتفاق لا لافادتها الربط
وقالوا انها كانت للشرط جزما حيث فيها اتفاق فعلي الشرط والجواب لفظا ومعنى كقولك كيف تصنع
اصنع فلا يجوز كيف تجلس اذهب ولذا لم يجزم عند البصريين لمخالفتها ادوات الشرط اذ هي غير مقيدة

بهذا الشرط وما قيل لكنها اى الحال التي تدل عليها غير اختيارية كالسقم والكهولة فلا يصح التعليق
للجواب بها اى بتلك الحال الا المعلق به يكون اختياريا غالبا لان المقصود من التعليق المنع او الحث
الا اذا ضمت اليها كلمة ما اذ بانضمامها يصير كلمة اخرى فلا يلزم حينئذ في مدلولها عدم الاختيار بل الموصول
محذوف في اليمين لشيء وكونه يدل عليه قوله ليس بلازم في الشرط ضده اى ضد غير الاختيارية ولا هو اى
ولا غير الاختيار بل تارة وتارة الا ترى في قولهم كيف كان تمريض زيد وكيف تجلس اجلس فان
كيفية التمريض والجلوس يكون اختيارية وغير اختيارية كالاكفر والادر والسواد والتفاتي للشرط ولو
لم ينضم كلمة ما اليها وعلى الحال اى على ارادة الحال من كيف بنى التفريع المذكور في قوله ان دخلت
فطالق كيف شئت اذ هو تعليق للحال اى تعليق حال الطلاق وصفته من البينونة والرجعية ونحوها
عندهما اى ابي يوسف ومحمد بمشيتها اى الخلع اذ لا انفكاك للطلاق عن كيفية من كونه رجعيا او بائنا
حقيقة او غليظا بمال او بلا مال الى غير ذلك تعلق الاصل اى اصل الطلاق بها اى بمشيتها المذكورة
فهو تعليق للطلاق وكيفيته ايضا بالمشية غير متوقف تعلق الاصل بمشيتها على امتناع قيام العرض
بالعرض كما ظن والظان صدر الشريعة في التوضيح في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق
ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة حاله واصله سواء اقول هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما
اولى بكونه اصلا ومحلا بل هما سواء لكن لعدم الانفكاك اذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر
لانه اى قيام العرض بالعرض بالمعنى المراد هنا وهو النعت اى اختصاص الناعت بالمنعوت
غير ممتنع انما الممتنع قيامه به بمعنى حلوله فيه على ما عرف فلا يتفرع شيء لم يشأ فاذا شاء في التوضيح ما
سياتي وعنده اى ابي حنيفة تقع واحدة رجعية في المدخول بها ان لم يكن مصحوبة بالعوض او بالنية
البينونة المغلظة وتعلق صيرورتها بائنة وثلاثا بمشيتها وكما صرح ابنها ان كانت غير مدخولة
بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كيف انما يدل على
تفويض الاحوال والصفات اليها دون الاصل ففي العتق وغير المدخول لا مشية بعد وقوع
الاصل فيلغو التفويض وفي المدخول يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلاثا وصح هذا التفويض
لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي المدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه ولما
كان مدلول كيف مطلق الحال والصفة لا خصوص البينونة وكونه ثلاثا احتاج الى بيان ما خصصها
بالارادة فقال تخصيصا بالعقل لما لا بد منه يعني ان التعليق عنده لما كان باعتبار الوصف
دون الاصل لزم وقوع الاصل بمجرد قوله انت طالق قبل ان يقول كيف شئت لانه ليس تعليق
مغير يتوقف صدر الكلام عليه وحيث كان لا بد للاصل الواقع من وصف تعين ادناه تحققا
لوجوده وهي الرجعية وايضا لا يتصور التفويض باعتبارها اذ التصرف الذي يفوض الى الغير
موقوف على فعل الغير وهي تحصل مع الاصل فلا يصلح للتفويض الا ما ليس بلازم له وهي البينونة
فاستثنى الرجعية من الوصف الذي هو المفوض وهذا معنى قوله تخصيصا اه فلزم في غير الموطوءة
البينونة اذ الرجعية انما يكون في العدة ولا عدة لها فتعذر المشية لان المشية فرع عدم حصول
البينونة بمجرد الطلاق وقد تحققت بمجرده ولا يتصور تفويضها اليها بعد تحققها ومثله اى مثل انت
طالق كيف شئت انت حر كيف شئت فعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس وعنده يعتق في الحال

الظروف مسئلة قبل وبعد ومع متقابلات يتقابل النضال موضوعات لزمان متقدم على
ما اضيفت اليها او متاخر ومقارن معطوف على متقدم غيرانه تعذرلهما عن ومع بدل عن فيهما
اى قبل وبعد باضافتهما الى اسم ظاهر صفتان لما قبلهما وباضافتهما الى ضميره اى الاسم الظاهر صفتان
لما بعدهما لانهما خبران عنه اى عما بعدهما والجملة الخبر وصف للمبتدا فلزم طلقة واحدة في انت طالق
واحدة قبل واحدة فان قبل مضاف الى ظاهر اعنى واحدة فيكون صفة للواحدة الاولى فلزم
كونها متقدمة على الثانية وقوله لغير المدخولة حال عن قوله طالق واحدة اى حال كونه خطابا لغير
المدخولة وذلك لفوات المحلية فان غير المدخولة بوقوع الواحدة الاولى بانت بلا عدة ولم
تبق محلا للمتاخرة اى المطلقة المضاف اليها قبل وثنتان في انت طالق واحدة قبلها واحدة
فان واحدة الثانية مبتدا اخبر عنها قبلها فلزم كون الواحدة المذكورة اولا موصوفا بمسبوقيتها
بالنسبة الى الثانية وفي مثله يلزم المقارنة بينهما في الزمان لان الموقع ماضيا اى الطلاق الذى
وصفه المطلق بكونه في الزمان الماضي ولم يقع فيه بحسب نفس الامر يقع حالا لان الواقع حالا لا يمكن
دفعه الى الماضي اذ هو لا يملك الا الايقاع فيه وعلى الايقاع في الحال فيثبت ما ملكه صونا للكلام
العاقل عن اللغو فيقترنان كمع واحدة اومعها واحدة وعن ابي يوسف معها واحدة يقع
واحدة والصحيح انه كمع واحدة وعكسهما اى عكس الحكمين المذكورين في صورتى قبل الحكم في انت
طالق واحدة بعد واحدة و انت طالق واحدة بعدها واحدة فيطلق ثنتين في الاولى لان ايقاع
واحدة موصوفة بانها بعد اخرى ولا قدرة له على تقديم ما لم يسبق فيقترنان لما ذكر وواحدة في الثانية
لايقاع واحدة موصوفة ببعدية اخرى لها فوقعت الاولى ولم يلحقها الثانية لفوات المحلية
بخلاف المدخولة اى بخلاف ما اذا وضعت المدخولة موضع غير المدخولة في الصور المذكورة والتابع على ان
و بخلاف الاقرار اذا وضع موضع الطلاق ولوحظ اضافة قبل وبعد الى الظاهر او المضمر فثنتان
اى فلا ثم ثنتان في الطلاق في الاولى ومن الدينار او كونه في الثانية مطلقا في جميع الصور
من غير تفصيل ومنع الثانى كون الحكم في الاقرار هكذا اذا كان مضافا الى الظاهر ونقل عن
المبسوط انه حينئذ يلزم درهم واحد فان صح نقله يحمل على الخلاف او اختلاف الرواية والله اعلم
مسئلة عند للحضرة اما الحسية نحو فلما رآه مستقرا عنده واما المعنوية نحو قال الذى عنده
علم والى اشار بقوله وهو اى الموصوف لحضور اعم من نحو الدين مما حضوره معنوى و من نحو الوديعة
مما حضوره حسى في قراءتين الضمير يكون المال حاضرا عند المقر ولا يخفى ما فيه وانما تثبت الوديعة
باطلاقها اى اطلاق عند المذكوره في توصيفها اقرب من المال مع انها دالة على مطلق الحضور
الاعم مما ذكر كعندى لفلان الف لاصلية البراءة اى لترجح جانب عن مدلولها وهو ان الاصل
براءة ذمة المقر واثبات الوديعة موافق لما هو الاصل فتعقب الدين اى ثبوته على المقر
عند ذكره اى الدين معها اى مع عند بان يقول له عندى الف دين او لا يتوقف ثبوت الوديعة
على ذكرها لانها ادنى مؤدى اللفظ متعينة حيث لا معين لغيرها مسئلة غير اسم متوغل
في الابهام صفة لما قبلها وهو الاصل فيه فلا تتعرف باضافتها الى ما اضيفت اليه اذ ليست بصفة له كجاء رجل
غير زيد واستثناء وعارض عليها فتعربه اى عارض ما اضيفت اليه ويلزم اى غير اذا كان استثناء اعراب
المستثنى كجاء غير زيد بنصب غير افادت عدمه اى المجىء منه اى زيد واعراب المستثنى في مسئلة الخبر

لكون الكلام موجبا فلم اى فى قوله له على درهم غير دانق برفع غير يلزمه الدرهم تاما لان غيرا
حينئذ صفة الدرهم فالمعنى درهم مغاير للدانق وهو بالفتح والكسر فيراطان كذا في المغرب
وبالنصب يلزمه درهم بنقصه اى الدانق منه لانه حينئذ استثناء فالمعنى درهم الا دانقا وفى له على
دينار غير عشرة من الدراهم بالنصب كذلك اى ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم ويلزمه الباقى عند ابى حنيفة
وابى يوسف يلزمه دينار تام عند محمد للانقطاع اى لانه استثناء منقطع لشرطه اى محمد
في الاتصال الصورة والمعنى اى التجانس الصورى والمعنوى بين المستثنى منه والمستثنى والدرهم ليس بمجانس
للدينار صورة واقتصرا اى ابو حنيفة وابو يوسف عليه اى التجانس الصورى وقد جمعهما اى الدرهم
والدينار باعتبار التجانس المعنوى الثمنية فالمعنى ما قيمته دينار غير عشرة فكان متصلا فلزمه
من قيمة الدينار ما سوى العشرة المقالة الثانية في احوال الموضوع وقد فسر الموضوع
وبين المراد باحواله في المقدمة وعلمت هناك ادخال بعضهم اى الاصوليين كصدر الشريعة الاحكام
في الموضوع فالكثرت اى التقسيمات انقسام الكل الى الاجزاء مشتملة على خمسة ابواب الباب الاول في
الاحكام وفيه اربعة فصول في الحكم اى الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه الفصل الاول لفظ الحكم
يقال للوضع اى الخطاب الوضعى قوله تعالى بالجر عطف بيان للوضع التغير صفة قوله احترازا عن
عن النظر جعله اى الشئ الفلانى مانعا من كذا كالكشف للعورة المانع من صحة الصلوة او جعلت كذا
علامة دالة على تعلق الطلب لفعل او ترك من المكلف وقوله جعله الخ معمول القول كالدلوك و
التغير فان دلوك الشمس وهو زوالها وقيل غروبها والاول الصحيح كما نطق به الاحاديث
علامة على طلب اقامة الصلوة وتغيرها للغروب علامة على طلب ترك غير الوقتية او علامة على الملك او
زواله كالبيع فانه علامة على ملك المشترى المبيع والبائع الثمن وعلى زوال ملك البائع عن المبيع وزوال
ملك المشترى عن الثمن وكل منهما تشتمل على وضع الهى فظهر وجه التسمية ففي الموقوف عليه الحكم اى الذى
وضع للحكم نكاف ذلك الحكم موقوفا عليه مع ظهور المناسبة بينهما الباعثة لشرعية الحكم عنده ذلك
الموضوع صفة المناسبة وضع العلية اى الوضع فيما ذكر وضع العلية فالموضوع علة كالقصاص
للقتل العمد العدوان ويجئ بيان المناسبة في مباحث القياس والا اى وان لم يكن بينهما مناسبة
ظاهرة فمع الافضاء اى مع افضاء الموقوف عليه الى الحكم في الجملة اى في بعض الصور كالنصاب
المفضى الى وجوب الزكوة في صورة النمو وضع السبب و في الموقوف عليه الحكم الكائن معه اى مع
توقف الحكم عليه جعله اى جعل الموقوف عليه دالة اى دالا على الحكم العلامة اى وضع العلامة كالاذان
للصلوة وفى اعتباره اى الموقوف عليه داخلا في المفعول اى فيما يفعله المكلف سواء كان من
افعال الجوارح او القلب او المركب منهما وضع الركن فان لم ينتف حكم المركب الذى اعتبر الموقوف عليه
داخلا فيه بانتفائه شرعا اى انتفاء شرعيا فالزائد اى فهو الركن الزائد كالاقرار في الايمان على رأى
لطائفة من مشايخنا والا اى وان انتفى حكم المركب بانتفائه شرعا فالاصلى اى فالركن الاصلى كالقيام
حال القدرة في الصلوة فان الايمان لا ينتفى بانتفاء الاقرار لعذر شرعا ولهذا اجرى عليه
احكامه وان انتفى عقلا ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء بخلاف الصلوة فانها ينتفى بانتفائه
وغير الداخل اى والموقوف عليه غير الداخل في المفعول الشرط ولما كان التنويع الى الشرط
في التقسيم وهو الموقوف عليه غير الداخل صادقا على بعض افراد السبب اشار الى دفع النقض بقوله

وقد يجامع الشرط السبب بان يكون امر واحد يتوقف عليه الحكم من جهتين شرطا من جهة وسببا
من جهة اخرى مع اختلاف النسبة كوقت الصلوة فانه شرط بالنسبة الى ادائها سبب بالنسبة الى وجوب ادائها
وهذا مع اختلاف النسبة دايم يكون في التقسيمات الاعتبارية المباينة باعتبار الحيثية فمن حيث انه يفضي
الى الحكم سبب ومن حيث انه يتوقف عليه وهو غير داخل شرط ثم لما كان له كلام متعلق بتحقيق هذا
الاجتماع في الفصل الثالث اشار اليه بقوله على ما فيه مما سنذكره ويقال الحكم على اثر العلة ايضا كنفس الملك
فانه اثر للبيع وقد يعبر عنه باثر فعل المكلف ويقال ايضا على معلوله اي اثر العلة مثل اباحة الانتفاع
بالمملوك بالبيع فانها معلولة للملك الذي هو اثر البيع ويقال ايضا على وصف الفعل سواء كان
اثر الخطاب الذي هو الايجاب والتحريم كالوجوب والحرمة فانهما صفتان لفعل المكلف اثران
للايجاب والتحريم اولا معطوف على اثر الخطاب اي او غير اثر له كالنافذ واللازم والموقوف كعقد
الفضولي الموقوف على اجازة من له التصرف وغير اللازم كالوقف عنده اي ابي حنيفة لو لم يحكم
بلزومه قاض ونحو ذلك فان كلا من المذكورات وصف لتصرف المكلف وليس اثرا للخطاب
وفي التلويح التحقيق ان اطلاقهم الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على
العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك اشتهر اي اللفظ ويقال الحكم ايضا على الخطاب التكليفي
خطابه تعالى بالجر عطف بيان للتكليفي المتعلق بافعال المكلفين حال كونه طلبا او تخييرا افعال المكلفين
تعم الجوارحية والقلبية واحترز بقيد التعلق بها عن المتعلق بذات الله تعالى وصفاته وغيرهما مما
يقصد به الاعتقاد فالتكليفي اي اطلاقه على ما يعم الطلب والتخيير تغليب اذ لا تكليف في الاباحة
قال الشارح رح بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور كما سياتي ولو اريد التكليف
باعتبار الاعتقاد لا باعتبار العمل بان يقصد بالخطاب ان يعتقد المكلف مضمون متعلقه
ويومي اليه ما ذكره بعض الاصوليين في تاويل ادخال الاباحة في التكليف فان العبد قد كلف
باعتقاد اباحة المباح وندب المندوب فلا تخيير اي لا يذكر في التعريف حينئذ اذ لا تخيير
في طلب الاعتقاد وهو اي ذكر الطلب اوجه من قولهم بالاقتضاء بدل طلبا كان الخطاب
نفسه اي الاقتضاء فيصير المعنى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالخطاب كذا لخصه الشارح
وفي التلويح الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا
الكلام النفسي الازلي وفيه معنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه
وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة انتهى فليس
الخطاب نفس الاقتضاء بالمعنى اللغوي ولا بالمعنى المنقول اليه وهو ظاهر واما بمعنى الكلام النفسي
فهو صفة ازلية بسيطة وحدانية باعتبار بعض تعلقاته اقتضاء وبعضها تخيير وبعضها اخبار
الى غير ذلك وحينئذ لا فرق بينه وبين الطلب وكان مراد المص الاوجهية باعتبار ترك كلمة البادي
المنبئة عن المغايرة بالذات بين الخطاب والاقتضاء والله اعلم والاوجه دخول الخطاب الوضعي
في الجنس وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف اذا اريد الاعم اي تعريف الاعم بحيث يشمل النوعين
ويراد في التعريف على ما سبق او وضعا لا يلتفت الى ما قيل من انه لا يراد ذلك لادخاله
فانه داخل فيه بدونه لان وضع السبب للاقتضاء للفعل عنده اي السبب يجعل كون الدلوك سببا
او دليلا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده وهو الاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة حرمة

الصلوة

الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها وهو التخيير وعلى هذا كما ذهب اليه الامام الرازي ولما
السكت واشار الى توجيهه في الشرح العضدي ولم يرتضه المص لتقدم وضعه الى السبب على هذا الاقتضاء
لانه عند تحقق الدلوك لا عند وضعه سببا والمخالف كونه نفس الملك ووصف الفعل مما هو من خطاب
الوضع وليس فيه اقتضاء فان كون نحوهما من خطاب الوضع يدل على خلاف ما قيل اما كون الملك
منه فلانه جعل اثرا للبيع ونحوه وسببا لاباحة الانتفاع واما وصف الفعل كالعقود واللزوم
فهو ايضا بوضع الشارع واخراجه اي الوضعي عن الجنس اصطلاحا اي من حيث الاصطلاح بان يعتبر
في الخطاب المذكور اصطلاحا قيد يخرج خطاب الوضع ان لم يقبل المشاحة اذ لا مشاحة
في الاصطلاح يقبل تصور ملحظ وضعه اي الاصطلاح يعني لصاحب الاصطلاح هو اتك
في تغير وضع اللفظ لما شيت غير انه لا ينبغي منك اختيار المرجوح على الراجح من غير ضرورة
في وضعك والخطاب محمول على ظاهره بناء على تفسيره اصطلاحا بالكلام الذي بحيث توجه
الى المتهيئ لفهمه وهذه الحيثية انما تحصل للكلام اذا تم بجميع اجزائه ولم يبق سوى التوجيه
نحو المستعد لفهمه وانما حمل على ظاهره المذكور لان النفسي الذي اريد بلفظ الخطاب ههنا متصف
بهذه الحيثية في الازل وكونها اي الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام معنى لغوي له وليس بمراد
ههنا والخلاف في خطاب المعدوم في الازل لفظي بمعنى ان الخلاف بين الفريقين بحسب اللفظ لا
بحسب المعنى فذهاب كل منهما الى ما يخالف الاخر صورة مبني عليه اي تفسير الخطاب فالمانع كونه
تعالى مخاطبا في الازل يريد بالخطاب المعنى الخطاب الشفاهي المستلزم لحضور المخاطب عند
من المشافهة التنجيزي صفة موكدة للشفاهي اصلا من نجز الكلام اذا انقطع فان الكلام الشفاهي
المقارن للافهام منقطع بخلاف ما يتراخى ولم يقع به بعد فالمعدوم لا يتصور له المشافهة والتنجيز
اذ كان معناه اي الخطاب عنده توجيه الكلام وهو صحيح اذ ليس مع جا ابنه في الازل والمثبت
كونه مخاطبا يريد الكلام المتصف بالحيثية المذكورة ومعناه اي حقيقة هذا المراد وما له قيام
طلب اي طلب فعل او ترك بذات الطالب مثلا فمثله كل معنى كلام نفسي للافهام انشائيا
كان او خبريا فلم يوجد المخاطب به بعد واليه اشار بقوله ممن سيوجد ويتهيأ لفهمه ولا استحالة في
في طلب كذا من المعدوم اذ لم يطلب منه في حال عدمه بل طلب منه ان يفعل بعد الوجود والاستعداد
وحين يوجد ويتهيأ لفهمه يتعلق به تعلقا اخر وهذا التعليق حادث فان قلت فما فايدة
التعلق الاول قلت ظهور الاثر في اوانه والكلام لما لا ينفك عن الذات في الازل وهو
امر واحد الى تكثر باعتبار تعلقاته وتنوعات اعتباراته في الجزء والان والماضوية
والاستقبالية الى غير ذلك فظهر ان الخلاف لفظي اذ لا يتحد مورد الايجاب والسلب فان قلت
بل الخلاف معنوي اذ لم يثبت الخصم صفة كذا قلت هذا خلاف اخر انما الكلام في الخلاف
الذي بينا عدم توارد الايجاب والسلب فيه على نسبة واحدة واعترض المعتزلة على التعريف المذكور
لمطلق الحكم بان الخطاب قديم عندكم والحكم حادث لقولنا حرم نبيذ اي الزبيب ماء العنب اذا اشتد
بعد ان لم يكن حراما فالحرمة الثابتة المسبوقة بالعدم لا شبهة في حدوثه مدفوع بان المراد به
اي بقولنا حرم بعد اذ لم يكن واما تعلق تحريمه القديم فالموصوف بالحدوث التعلق وهو اي التعلق
حادث والتعلق يقال على سبيل الاشتراك اللفظي اي لهذا المعنى وهو التعلق الحادث بقولنا

الكلام اي وبمعنى كون الكلام له متعلقات على صيغة المفعول وهو اي هذا المعنى ازلي وهذا الكون
الازلي يندرج تحته تعلقات كثيرة كتحريم هذا وايجاب هذا الى غير ذلك وكل منها قديم وعند
بروز اثره في الوجود يحدث تعلق آخر وباعتباره اي هذا المعنى اورد والله خلقكم وما تعملون
على تعريف مطلق الحكم اذا لم يذكر فيه بالاقتضاء او التخيير كما فعل الغزالي لصدقه عليه لانه خطاب
متعلق بفعل المكلف لان ما يعملونه افعالهم مع انه ليس بحكم فلا يكون مانعا واما كونه ليس
بحكم فظاهر فاحترز عنه اي فاحترز عن مثل ما ذكر من مواد النقض بالاقتضاء والخ اذ ليس فيه
اقتضاء او لا تخيير بل هو اخبار عن افعالهم واجيب ايضا عن هذا الايراد بمراعاة الحيثية
اي المكلفين اي من حيث هم مكلفون والخطاب لم يتعلق في هذه الآية بافعالهم من حيث انها
افعال المكلفين وعلى هذا الجواب فبالاقتضاء للبيان والواقع الاقسام اي لبيان ما وجد
من اقسام الخطاب لا للاحتراز لان ما يقصد الاحتراز عنه قد خرج بقيد الحيثية فيسلم حد
الغزالي المتروك منه ذلك اي بالاقتضاء الخ عن الايراد المذكور بمراعاة الحيثية واورد ايضا
على التعريف المذكور الحكم المتعلق بفعل الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه اذا كان مميزا
ماذونا اذ لا يصدق عليه الخطاب المتعلق بفعل المكلف ووجوب الحقوق المالية في ذمته
اي الصبي وقولهم في جواب هذا الايراد التعلق اي تعلق الخطاب الاحكام المذكورة ليس بفعل
الصبي بل بفعل وليه فيجب على وليه اداء الحقوق من ماله وكذا يستحب له ان يامره بالصلوة
وصحة بيعه منوط باذنه له في البيع دفع بانه اي المتعلق بفعل الولي حكم آخر مرتب على الحكم
المتعلق بالصبي وهذا في المالية واما في البدنية فمن الامر بالصلوة فلا يدفع ما ذكروا اما
في صحة البيع والصلوة والصوم فلا يتعلق بفعل الولي خطاب فيجب ان يقال مكان المكلفين
العباد ذكره صدر الشريعة واجيب ايضا عن الايراد بمنع تعلق حكم به اي بفعل الصبي فلم
يطلب منه صلوة ولا صوم ولو ندبا والصحة والفساد حكمان عقليان لا شرعيان للاستقلال
اي استقلال العقل بفهم مطابقة الامر اي موافقة الفعل امر الشارع وهو معنى الصحة وعدمها
اي المطابقة في المفعول اي فيما يفعله العاقل صبيا كان او غيره والظرف متعلق بالمعطوف
والمعطوف عليه وعدم المطابقة معنى البطلان وهذا تفسيرهما عند المتكلمين وعند الفقهاء
ايقاع الفعل على وجه يندفع به القضاء او لا يندفع وان سلم اي الصحة والفساد العقليان
كانا شرعيا اذا اعتبر اي فعل المكلف وهو الاجزاء واسقاط ما في الذمة في صحة الصلوة
والصوم وعدم الاجزاء في فساده وترتب الاثر في المعاملات كالبيع والاجارة او
بهما حكمان وضعيان وضع الشارع الصحة للاجزاء في العبادة ولترتب الاثر في المعاملة والفساد
لما يقابلها وكون صلوته اي الصبي مندوبة معناه امر وليه بامره اي بان يامره بالصلوة
لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليها لا خطاب الصبي بها ندبا لان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء على ما هو الحق كذا ذكره
الشارح ولا حاجة لنا اليه لانه على غير الحق وايضا ثم المدعى لان ذلك الخلاف فيما اذا كان المامور
بالامر في اهلا للتكليف وترتب الثواب له اي للصبي على فعلها ظاهر اذ الثواب ليس من
لوازم التكليف بل من فضله تعالى فانه لا يضيع اجر من احسن عملا والصبي محسن عمله والحكم اما

بما سوى الكتاب من السنة والاجماع والقياس داخل في حكمه تعالى لانه اي الحكم الثابت بها
خطابه تعالى والشرع المذكورة كاشفة عنه وبهذا العذر من الكشف قيل هي مثبتة للحكم وتركهم عند
نظم القرآن منه اي الكاشف سد لطريق التحريف اي ولم يقل لنظم الكتاب بانه كاشف مع انه
في الكشف مثلها سد الطريق التحريف والقول بان القرآن ليس بكلام بل هو كاشف عنه والا اي
وان لم يكن هذا المانع فهو اي نظم القرآن الكاشف عن الخطاب النفسي القائم بالذات المقدس او هو
احتراز عن النفسي لا بالذات وهو النظم فانه نفسي باعتبار دلالته على النفسي بالذات ثم قيل
التعريف صحيح خطابه تعالى المتعلق بفعل المكلف لتدخل خصوصية صلى الله عليه وسلم اي لتدخل
في التعريف خطابه تعالى المتعلق بفعل او ترك مخصوص به صلى الله عليه وسلم اذ لا يصدق عليه انه خطاب
متعلق بافعال المكلفين وكذا الخطاب المتعلق بصحة شهادة خزيمة وحده ولا بعيد العدول عن
المكلفين الى المكلف ذلك لانه اي المكلف كالمكلفين عموما اي مثله في العموم اذ لا فرق بين الجمع
المحلى بلام الاستغراق والمفرد المحلى بها اي باللام يبطل الجمعية ويستغرق افراد الجنس كالمفرد ثم حرر
عن افادة العموم فعبر بمكلف بغير لام الاستغراق ويدفع اصل الاعتراض بان صدق عموم المكلفين
في خطابه المتعلق بفعل المكلفين لا يتوقف على صدوره كل فعل مما تعلق به الخطاب من كل مكلف بل لو تحقق
الآحاد من الافعال على الآحاد من المكلفين لاقتضاء مقابلة الجمع بالجمع توزيع الآحاد على الآحاد
صدق العموم ايضا فيصدق التعريف على الخطاب المتعلق بفعل مخصوص بمكلف خاص وهذا ويجوز
ان يكون من قبيل فلان ركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها فالمراد تعلقه بجنس فعل المكلف
ثم الاقتضاء ان كان حتما بفعل غير كف للنفس عن فعل وذلك بعموم كونه الطالب تركه ذلك الفعل
قيد الفعل بكونه غير كف لانه اذا كان كفا لكان تحريما فالايجاب اي فهذا الاقتضاء هو الايجاب
وقد عرفت ان الاقتضاء هو نفس الخطاب المذكور فهو اي الايجاب نفس الامر النفسي ويسمى
وجوبا ايضا باعتبار نسبته الى الفعل يعني ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فباعتبار القيام بذاته تعالى ايجاب وباعتبار تعلقه بفعل العبد وجوب وهو اي
الوجوب بهذا المعنى غير المراد به في الاطلاق المتقدم فان المذكور ثمة ان الوجوب بعد الاثر
الخطاب وهو صفة فعل المكلف لا نفس الايجاب باعتبار نسبته الى الفعل واورد عليه انه تعالى اوجب
الفعل فوجب فالايجاب صفة الموجب والوجوب مترتب عليه صفة المتعلق وعلى هذا فلا اتحاد وقريب
من هذا ما قيل من ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وقد يقال
ان القول بالاتحاد على سبيل المسامحة اذ ليس المراد بهما ما هو المتبادر منهما بل امر واحد له اعتبار
بالقياس الى الآمر والمامور به بكل اعتبار له اسم والله اعلم او كان راجحا لفعل غير كف فالندب
او لكف حتما صرح بحتما هنا اذ كان يفهم بموجب العطف لئلا يتوهم ان المراد بالعطف مجرد
التشريك في الطلب فالتحريم اي فهذا الاقتضاء التحريم والكراهة المتحدان بالذات المختلفين
بالاعتبار غير ما تقدم اي المراد بالكراهة هنا غير ما تقدم اذ المراد به اثر الخطاب وصفة الكف
وههنا نفس التحريم وظهر ان تركهم حتما لفظا في تعريفي الامر والنهي النفسيين بطلب
الخ اي طلب فعل غير كف منهم بغير ذكر حتما او من غير ذكر استعلاء يفسد الترك المذكور
طردهما اي طرد تعريف الامر الا الى النفسي لصدقه على الندب وتعريف النهي النفسي التحريم

لصدقه على الكره ولذا ظهر ما ذكر الفساد من ترك الاستعلاء في التقسيم اي تقسيم الطلب الى الامر والنهي
والدعاء والالتماس واعتبار الاستعلاء انما هو في التقسيم الذي هو مقسم الاوامر والنواهي فهناك
التقسيم باعتبار عدم امتياز القسم المذكور عن قسيمه فاذا لم يعتبر في جانب الامر والنهي والاستعلاء
صدق تعريفهما المستنبطان من التقسيم على نظيرهما من الدعاء والالتماس كما سيشير اليه وانما
ظهر هذا الفساد من اعتبار الحتم لكون الاستعلاء نظير الحتم في ان تركه محل للطرد والذهن ينتقل
من احد النظيرين الى الآخر لانه اي التقسيم يخرج التعريف لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة
الى المقسم بحيث يحصل بانضمام كل قيد قسم فالمجموع المركب من المقسم وذلك القيد تعريف لذلك
القسم وقيد الاستعلاء لا بد منه في الامر والنهي لما عرفت هذا الذي ذكرنا في تحقيق ماهية
الايجاب والتحريم انما كان باعتبار نفسهما وبحسب حالهما في حد ذاتهما في نفس الامر واما بحسب
اطلاعنا عليهما كما اشار اليه بقوله اما باعتبار الانتقال الينا بالالفاظ الدالة عليهما فكذلك
عند غير الحنفية اي يعتبر الايجاب بطلب الفعل مع الكف من غير ملاحظة حال الدال وهكذا في التحريم
واما عند الحنفية فلاحظوا ذلك فقالوا فان ثبت الطلب الجازم بقطعي متنا ودلالة من كتاب
او سنة او اجماع فالافتراض ان كان المطلوب غير كف والتحريم ان كان كفا او ثبت الطلب
الجازم بظني دلالة من كتاب او دلالة او ثبوتا من سنة او اجماع فالايجاب في غير الكف وكراهة
التحريم في الكف ويشاركانهما اي الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب
بالترك لما هو المطلوب منه وعنه اي على الترك في الاستحقاق وقال محمد كل مكروه حرام مريدا به
نوعا من التجوز في لفظ حرام باعتبار التشارك المذكور وقالا اي ابو حنيفة وابو يوسف
على الحقيقة المكروه الى الحرام اقرب منه الى الحل وانما قلنا نوعا من التجوز للقطع بان محمدا لا يكفر
جاحد الوجوب والمكروه كما يكفر جاحد الفرض والحرام فلا اختلاف بينه وبينهما في المعنى كما يظن
مسئلة اكثر المتكلمين ذهبوا الى انه لا تكليف الا بفعل كسبي سواء كان فعل الجوارح او القلب
وهو اي الفعل المكلف به في النهي كف النفس عن المنهي جواب سؤال وهو ان المكلف به عدم
عدم انما يتأتى عنه وعدم ما هو امر اصلي حاصل وليس بفعل وحاصل الجواب ان المكلف به ليس العدم
الاصلي بل هو كف النفس عند ميلها الى المنهي عنه الكف فعل واليه اشار بقوله ويستلزم
كون الفعل المكلف به في النهي كف النفس سبق الداعية اي داعية النفس الى المنهي عنه فلا تكليف قبلها
اي الداعية تنجيزا اذ لو طلب منه منجزا الكف النفس عن فعل ليس لها داعية لزم التكليف بما لا يطاق
اذ لا يتصور كف النفس عن شيء لم ترده ولم تمل اليه فاذن يكون نحو لا تقربوا الزنى تعليق
الكف اي اذا طلبته نفسك فكفها عنه فظهر فائدة قوله تنجيزا فان قيل لزم حينئذ فوات فضيلة
امتثال نهي شرب الخمر لابي بكر رضي الله عنه لما قيل من انه لم تطلب نفسه الخمر في الجاهلية ولا في
الاسلام قلنا لا نقص فيه مع وجود ما هو اعلى منه فيه وهو هذا النوع من العصمة وكثير
من المعتزلة منهم ابو هاشم قالوا المكلف به في النهي عدمه اي الفعل لنا لا تكليف الا بمقدور كما سيأتي
والعدم غيره اي غير مقدور اذ ليس العدم اثرها اي القدرة ولا استمراره اي ولا استمرار العدم
اثر القدرة لان العدم نفي محض ولا نظر في هذا ابن الحاجب فيه وتبعه في الشرح العضدي
بانا لا نسلم ان استمرار العدم لا يصلح اثر القدرة اذ يمكن ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر

وايضا يكفي في طرف النفي انه لم يشأ فلم يفعل وذلك لان الفاء المتوسط بين عدم المشية
وعدم الفعل يدل على ترتب الثاني على الاول والمترتب على الشيء اثره وفيه نظر اذ الترتب انما يدل على
المعلولية وكل معلول لا يلزم ان يكون اثر العلة الا ترى ان المشروط معلول للشرط ولا يقال انه اثره
وقال المحقق التفتازاني وحاصله انا لا نفسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل بالذي ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل فيرجع الى العدم وعدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما
يصح ترتبه على المشية وخرج العدميات الازلية كذلك اشار اليه بقوله فيما يورده فقوله وتفسير القادر
بمن ان شاء فعل والا اي وان لم يشأ لم يفعل لا بمن ان شاء فعل وان شاء ترك وكونه لم
يشأ فلم يفعل كما يقتضيه العطف الدال الفاء الدالة على ترتب مدخولها على ما قبلها الموجب
كون العدم اثر المشية لا يوجب استمرار العدم الاصلي اثر القدرة اي الكلف اي لا يوجب كون
كون الاستمرار المذكور اثرها ليكون ممتثلا للنهي فقوله تفسير القادر مبتدأ عطف عليه كونه لم
وقوله لا يوجب خبره بل عدم مشية الفعل اصلا بان لم يتعلق به مشية لا وجودا ولا عدما صورة
عدم الشعور بالتكليف يعني انك بعد ان شاء ترك في تفسير القادر ومن لم يشأ لم يفعل
ليس عدم الفعل مقدورا للمكلف ليس الامر كما زعمت اذ المكلف لا يخلو من ان يكون له شعور
بالنهي اولا وعلى الثاني جعل استمرار العدم الاصلي اثر القدرة وامتثالا للنهي مما لا يقبله عاقل
اذ الامتثال للنهي فرع الشعور به واثر قدرته الفاعل المختار يجب ان يكون مشعورا به اذا كان
مقصودا لحصوله واما على الاول فما اشار اليه بقوله واما معه اي مع الشعور بالنهي فليس الا من
حيث قصد الامتثال اللازم للشعور به بموجب الايمان الا مشية عدم الفعل وان لم يعتبر اي
مشية عدم الفعل والتذكير لكونه مصدر بعدم مشية اي الفعل ثابتا فتحقق الترك في ذلك فائدة
في العدول عن الاول الى الثاني وهو اي الترك فعل اذا طلبته النفس ويتأتى به المكلف على هذا الوجه
الذي هو مشية عدم الفعل اما كان من غير طلب النفس اياه لا يثاب على امتثال النهي حينئذ
اذ لم يوجد الامتثال لمجرد العزم بل عند الطلب والكف وايضا لا فرق بين التفسيرين بان
يعتبر الاستمرار على الاول مقدورا دون الثاني اذ لم يعتبر في شيء منهما تحقق المشية بل يكفي فرض العلاقة
الذي لا شعور له بالمنهي عنه وبعدمه يصدق عليه ان شاء فعل وان شاء ترك [illegible] الاستمرار
المذكور والفعل والترك ملحوظ بالنسبة الى المتعلق العدم المستمر فتدبر مسئلة القدرة شرط
التكليف بالعقل اي بالدليل العقلي عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق [illegible]
ويتحاشون نسبة القبيح اللازم للتكليف بما لا يطاق اليه تعالى وهذا الدليل مفيد كونها شرطا لجواز التكليف
ويلزم منه كونها شرطا لوقوعه بالطريق الاولى وشرط بالشرع اي بالدليل السمعي عند الاشاعرة
والدليل للاشاعرة قوله تعالى لا يكلف الله الآية اي نفسا الا وسعها ولا يكفي انه يفيد كونها
شرط الوقوع اذ مدلول قوله تعالى لا يكلف عدم وقوع التكليف لا عدم جوازه وسيشير اليه
في الممكن لذاته ظرف لاشتراط القدرة بالشرع عند الاشاعرة اذ في اشتراطها بالشرع في غير
الممكن لذاته خلاف كما سيذكره حمل جبل بدل من الممكن او مبتدأ خبره محذوف اي يكلف
عقلا عندنا وليس شرعا عند الاشاعرة يعني لم يقع التكليف به ولو كلف به حسن عند الاشاعرة
وهي اي هذه المسئلة فرع مسئلة التحسين والتقبيح لمن جعلهما عقليين حكم بعدم جواز التكليف

بمثل حمل الحبل اذ العقل لا حكم له بقبحه ومن لم يجعلهما عقليين عنده ذلك لقوله تعالى يفعل الله
ما يشاء ونظايره واختلفوا اى الاشاعرة في المحال لذاته كالجمع بين النقيضين فقيل عدم جوازه
اى التكليف بالمحال لذاته نزعا للآية المذكورة فلو كلف الجمع بين الضدين كالحركة والسكون
في زمان واحد لجسم واحد جاز قال الشارح عقلا ويرد عليه ان العقل لا حكم له بالجواز وعدمه
عند الاشعرى فالظاهر ان المراد جاز شرعا وعلى تقدير فرض التكليف لا بد من الاتيان بما يمكن وكل
ما يفعله حسن شرعا اللهم الا ان يكون مراده بالجواز عقلا ان حكم العقل لا حكم له بقبحه اذ لا حكم له
في التحسين والتقبيح ونسب هذا القول للاشعرى اى اليه وقيل عدم جوازه عقلا للزوميه الطلب
تصور المطلوب يعني ان التكليف يقتضى طلب له وطلب الفعل يستلزم ان يتصور الطالب وقوعه
لا يقال لا حجر في التصور فيجوز ان يتصور وقوع المحال لان المراد بتصوره على وجه يجوز
وقوعه في الخارج لا على سبيل فرض المحال كما يشير اليه على وجه المطلوبية اى تصورا على وجه تعلق
الطلب على ذلك الوجه فيتصور للطالب المطلوب مثبتا اذ هو مطلوب به من حيث الثبوت
والوقوع وهو اى تصور المحال مثبتا تصور الملزوم ملزوما لنقيض اللازم انه اذا فرض اربعة
موصوفة بنصف لازمها الذى هو الزوجية كهو تصور الملزوم الذى هو الاربعة موصوفا
بكونه ملزوما لنقيض اللازم اما ملزوميتها للزوجية فبحسب نفس الامر واما ملزوميتها للنقيض
فبمقتضى الفرض والايراد بقوله وتصور اربعة ليس زوجا في المثال تصور اربعة ليست اربعة
اذ الزوجية لازمة لها وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وتوقف هذا الدليل
بلزوم امتناع الحكم بامتناعه اى الممتنع صلة للحكم خارجا ظرف للامتناع يعني كما ان تصور
المحال مثبتا مستلزم لما ذكرتم كذلك الحكم بامتناع الممتنع في الخارج مستلزم له لانه اى الحكم بامتناعه
خارجا فرع تصوره اى الممتنع خارجا فالممتنع لازمه عدم التحقق في الخارج واذا تصور ثبته لزم
تصوره وقوعه فيه والوقوع فيه نقيض اللاوقوع فيه فلزم تصور الملزوم ملزوما للنقيض اللازم
اجيب عن النقض المذكور بان اللازم للحكم بالامتناع على الممتنع تصوره اى تصور الممتنع
المحكوم عليه مطلق لا تصوره بقيد اثباته بان يجوز العقل ثبوته في الخارج ملزوما للوازمه
كما يلزم عند طلب الفعل وهو اى تصوره بقيد الاثبات الممتنع لا تصوره مطلق فيتصور
الحاكم الجمع بين المختلفات الغير المتضادة كالحلاوة والبياض في الحكم بان الضدين لا يجتمعان
وينفيه اى الاجتماع عنهما اى الضدين والحاصل ان الذى لا وجود له في الخارج وان قصدت
الحكم عليه بنفى الوجود مثلا لا تحتاج الى تصوره بصورة النوع على وجه يجوز ثبوته في الخارج بل
يكفيك تصوره على وجه الفرض فاذا قصدت ان تحكم على الضدين بنفى الاجتماع تتصور
لهما اجتماعا كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه وهو اى تصور الجمع بينهما على الوجه
المذكور كاف في الحكم المذكور بخلاف ما اى تصور يستدعيه طلب اثباته اى الفعل في الخارج
فانه لا بد فيه من تصوره بقيد الاثبات وقد عرفت معناه هذا كلام القوم في هذا المقام
ثم اشار الى ما هو التحقيق عنده بقوله والحق انا نعلم بالضرورة امكان تكليفك الجمع بينهما اى
الضدين يعني ان كلامهم يستدعي عدم امكان التكليف بالمحال لمزوميته الطلب له والعلم
الضرورى يحكم بامكانه فاستدلالهم هذا مصادم للعلم الضرورى فلا يعتبر وهو اى وقوع

متعلق هذا الامكان اما فرع قوله تعالى النفسى ذلك اى معنى كلفتك الجمع بينهما على راى من اثبت
الكلام النفسى او فرع العلم بمعنى هذا على راى من لم يثبته فان استدعى هذا التكليف قدرا
من التحقق للطالب وللمكلف يعنى تصور المطلوب على وجه المطلق به مثبتا والاصل الفعل
لا شبهة فيه فلا يناسب كلمة الشك ح قوله فقد تحقق ذلك القدر غير مستقيم اذ تجويز وقوع المحال
محال وقد يجاب عنه بان الحكم بالتحقق على تقدير الاستدعاء لا يستلزم الحكم به مطلقا غير انه لا يستقيم ح
قوله ولا حاجة الى الحقيقة اى تصوره مثبتا بحيث يجوز العقل وقوعه فلا محلص الا بالتزام حمل
كلمة الشك على خلاف الظاهر وارادة قدر ما من التحقق والله اعلم وايضا يمكن تصور الثبوت بين الخلافين
فيكلف به اى بالثبوت بين الضدين معطوف على قوله والحق وحاصله انا نمنع توقف التكليف
بالجمع بين الضدين على تصوره واقعا بل يكفي فيه تصور الاجتماع كما يكفي في الحكم على ما ذكر وحديث
تصور المستحيل المدلول عليه بقوله وهو تصور الملزوم ملزوما لنقيض اللازم الى ما فيه اى مع ما فيه
من البحث المفاد بقوله وحيث الحكم لا وقوع له بعد ما ذكرنا من انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك الجمع
بينهما والخلاف في وقوع التكليف بالمحال لغيره كما اى كالفعل الذى علم الله سبحانه عدم كونه اى تحققه
في الخارج ومع هذا كلف به والا لما استدلوا بهذا التكليف على جواز التكليف بالمحال لذاته وكان ذلك
غير موجه اشار اليه بقوله والوجه انه اى ما علم الله سبحانه عدم كونه لم يتصف بالاستحالة التي هي محل النزاع
لذلك اى لعلمه سبحانه بعدم كونه لاستحالة اجتماعه اى اجتماع كونه محالا مع الامكان الذاتى الموجود
فيه اتفاقا بل هو اى ما علم سبحانه عدم كونه ممكن مقطوع بعدمه وقوعه فاستدلال المجبر لوقوع
التكليف بالمستحيل لذاته به اى بوقوع التكليف بالممكن المقطوع بعدم وقوعه كلام وقع في غير
محل النزاع ومع كونه كلاما في غير محل النزاع ينتقض وقوع تكليف المستحيل لنفسه اتفاقا فلا وجه
لجعله دليلا على جواز وقوع التكليف بالمحال لذاته وذلك لانه اذا لم يفرق بين المحال لغيره والمحال
لذاته وجعل محالا لذاته ما علم سبحانه عدم كونه وقد كلف به اتفاقا لزم من هذا الاتفاق على وقوع
التكليف بالمستحيل لذاته والاتفاق بين الاشاعرة على نفيه اى وقوع التكليف بالمستحيل لذاته كغيرهم
والا اى وان لم يكن الاتفاق منهم على نفيه ناقض الآية اى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الدالة
على نفى الوقوع صريحا والخلاف في جوازه لا غير وكذا استدلالهم على جواز التكليف بالمحال
لذاته بان القدرة مع الفعل فقبل الفعل لا قدرة له وصدور الفعل من غير قدرة محال وقد كلف
بالفعل قبله اتفاقا كلام في غير محل النزاع وينتقض الاتفاق على وقوع التكليف بالمحال وقوله
وهو مخلوق له تعالى لافادة ان المعية لا تنافي كون الفعل موجدا بتاثير قدرة الحق من غير
تاثير لقدرة المخلوق ومن غير مدخلية لها فليست من اجزاء العلة ليلزم تقدمها عليه لو فرض كونها علة
ايضا لم يلزم تقدمها زمانا والمراد معيتها زمانا فالوجه ان يكون دليلا مستقلا كما في الشرح العقائد
واما ما بين اثبات هذه القدرة فسياتي بيانها ومنه اى ومما ذكر من ان القدرة مع الفعل
وان الفعل مخلوق له تعالى ومن هذا الاستدلال الزم الاشعرى العقول اى تكليف المحال والا
فهو لم يصرح به ويلزم ايضا من هذا الاستدلال كون ما كلف به محالا لذاته ثم قال الشارح اى فهو
محال لذاته والوجه الظاهر محالا لغيره ولا يخفى سماجة هذا الشرح فالوجه ان يقال سقط الالف
عن القلم سهوا وانما يلزم بذلك لان كون القدرة مع الفعل موجب للاستحالة الذاتية على ما فيه وهنا

موجود في كل تكليف وقولهم اي المجوزين لوقوع التكليف بالمحال لذاته وقع التكليف به اذ كلف
ابو لهب اي كلفه الله تعالى بالتصديق بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم اجماعاً واخبر اي اخبره الله
تعالى او النبي صلى الله عليه وسلم انه اي ابا لهب لا يصدقه الا انما الاخبار ره بانه هو من اهل النار بقوله
سيصلى نارا ذات لهب وهو اي تكليفه بالتصديق بما اخبر على العموم او بخصوص هذا الاخبار
تكليف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو اي تصديقه في انه لا يصدقه محال لنفسه لان تحققه يستلزم
عدم تحققه اذ متعلقه عدم التصديق المطلق الذي من جملة افراده واليه اشار بقوله لاستلزام
تصديقه عدم تصديقه وكان مقتضى الظاهر الاضمار بان يقول لعدمه لكن لما كان لزوم عدم
جميع عدم التصديق مطلقا اشار اليه بوضع المظهر ورد عليه ان المستلزم لعدم التصديق تحقق
مضمون متعلقه في الخارج لا في ذهن المصدق والتصديق المذكور انما يستلزم تحقق المضمون
في الذهن لا في الخارج فغاية الامر لزوم كون التصديق غير مطابق للواقع في نفس الامر واجيب بان
المكلف به التصديق اليقيني المطابق للواقع في نفس الامر قطعا وايضا كيف يصدق بعدم تصديقه اياه
مطلقا حال كونه مصدقا اياه في انه لا يصدقه اللهم الا ان يقال يجوز ان لا يكون عالما بعلمه
خبر المبتدأ اعني قولهم لم يصرح بوجه الغلط لكثرة وجوهه مع الاعتماد على ما يفهم بطريق الاشارة
منها انه مبني على انه تعالى اخبر بانه لا يصدق وجعل هذا الخبر بخصوصه متعلق ايمانه ولم يثبت شيء
منهما اما الاول فلان صلي النار يحتمل ان يكون بالارتداد بعد التصديق فلا ينافيه واما الثاني فلانه
لا يجب ان يكون كل ما اخبر به متعلقا للايمان تفصيلا ومنها انه لو سلم تكليفه بالتصديق المذكور
لم يكن محالا لذاته اذ لا يستلزم تحققه عدم تحققه الا بشرط كونه مطابقا للواقع وهذا الكون خارج
عن ذاته فلا يستلزم تحققه لذاته عدم تحققه فلا يكون محالا لذاته بل هو اي تكليفه اي طلب التصديق تكليف
بما علم الله عدم وقوعه فهو محال لغيره وهو تعلق العلم الازلي بعدم تصديقه فانه يستحيل انقلابه جهلا
سواء كلف ابو لهب بتصديقه صلى الله عليه وسلم قبل علمه اي ابي لهب بانه تعلق علم الله بعدم تصديقه
او كلف بعده اي بعد علمه بذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان علم ابي لهب بان تصديقه معلوم
العدم عند الله لا يجعله محالا لذاته بل لا يجعله مضطرا في عدم التصديق كما ضوعف محله فهو اي هذا
الدليل تشكيك مع العلم بالنص القاطع في انه لم يقع وهو قوله تعالى لا يكلف الله الآية فهو اي
التكليف بالمحال لذاته معلوم البطلان قال الشارح عقلا غير واقع شرعا انتهى وانت خبير بان
المص لم يثبت بطلانه عقلا فارجع الى قوله والحق الخ مسئلة نقل عن الاشعري بقاء
التكليف بالفعل اي كونه مطلوبا من المكلف حال مباشرة ذلك الفعل كما كان قبل المباشرة
واستبعد هذا منه بانه اي الاشعري ان اراد بقاءه في هذا الحال ان تعلقه اي التكليف بعين
الايجاد في نفسه اي لذاته لان حقيقة الطلب المضاف الى المطلوب وهذه الاضافة والتعلق
لا ينفك عنه حقيقته قال المحقق التفتازاني لو انقطع التكليف بعد الفعل لزم ان ينعدم الطلب
القائم بذاته تعالى وهو محال لان صفاته كلها ازلية ابدية وجوابه ان الكلام في الازل كسائر
صفاته واحد لا تعدد فيه وكونه امرا ونهيا من العوارض التي تتجدد بالنسبة الى متعلقه
فلا يلزم من انتفاء الطلب انتفاء كلامه القائم بذاته تعالى فحق اي فقد المتوجه لكن يشكل
عليه اي على هذا المراد انقطاعه بعده اي بعد صدور الفعل اتفاقا وذلك التعلق الذي لا ينفك عنه الذات

لا ينفك

لا ينفك عنها ما دامت الذات باقية وعدم انقطاعه بعده خلاف الاجماع او اراد بذلك تنجيز التكليف
اي ارادة ايقاعه منجزا كما هو المتبادر من عبارته فباطل اي فهذا المراد باطل لانه اي التكليف بهذا المعنى
حال الفعل تكليف بايجاد الموجود هذا كلامهم وبعضه المص بقوله وليس الامر كذلك لان ذلك
اي التكليف بايجاد الموجود انما يلزم بعده اي الفعل وكلامنا في التكليف حاله هذا الاكيد دوما
يقال احالة للصورة اي لاجل احالة صورة هذه المسئلة وبيان كونها محالا الفعل ان كان
آنيا اي دفعي الوجود لا زمانيا تدريجيا ممتدا على طبق اجزاء الزمان قوله الفعل الخ بدل من الموصول
او ضميره لم يتصور له اي لذلك الفعل بقاء اذ المفروض ان حدوثه ووجوده ليس الا في آن واحد
يكون معه اي مع ذلك البقاء التكليف وان كان طويلا كالصوم او ذا افعال كالصلوة
فبعد فعله اي فبعد حال ايقاعه انقضى ذلك الفعل شيئا فشيئا اذ هو حينئذ غير قار الذات لم يجتمع
اجزاؤه في الوجود كاجزاء الحركة والزمان فالمنقضي سقط تكليفه فلا بقاء له وما لم يوجد من اجزائه
بقي التكليف في حقه وهذا البقاء كالبقاء قبل الشروع في الفعل فليس من محل النزاع لا يفيد
خبر ما يقال ذلك اي احالة الصورة لان الممكن آنيا كان او زمانيا لا بد له من حال عدم وحال بروز
من العدم الى الوجود وان لم يدرك مقدار زمان بروزه لسرعته وحال تقرر وجوده والبقاء
انما هو محكوم به للتكليف لا للفعل ثم فسر بقاء التكليف بالفعل بقوله اي التكليف السابق
على الفعل يبقى مع الحالة الثانية من الاحوال الثلثة المذكورة وهي حالة البروز وان سبقت
الحالة الثانية اللحظة في السرعة واللحظة في الاصل النظر بمؤخر العين والمراد هنا طرفة عين
والحاصل ان التكليف باق بعد الحالة الاولى قبل الثالثة ولو كان ما دون طرفة عين وهو
اي هذا التحقيق على هذا الوجه صحيح مبني على اصول الاشعري وغيره من اهل الحق فيكون كالمنصوص
عليه منهم ويكون نصا منه اي من الاشعري على ان التكليف يسبقه اي الفعل باعتبار حال تقرر وجوده
لا انه مع المباشرة للفعل كما نسب اليه لا انه اي ما نسب اليه من ان التكليف معه باطل اذ لو اي وان
لم يكن الامر كذلك بل كان مع المباشرة انتفت المعصية اذ المعصية يقتضي عدم سبق التكليف
والمكلف لا يكون من احد الامرين اما انه يأتي بالمأمور به اولا وعلى التقديرين لا معصية اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان انتفاء المباشرة يستلزم انتفاء التكليف حينئذ ولنسب هذا
الخبط الى الاشعري نسبة ناشئة عن قوله القدرة مع الفعل فلا قدرة قبل الفعل وبعده ولا
تكليف الا بمقدور وقال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل
مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل اذ هو خارق للاجماع لان القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام
الى الصلوة ما تفق اهل الاسلام وايضا التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا وعدم حصوله
وقت الطلب ويمنع هذا ايضا تكليف الكافر بالايمان قبله اي الايمان وهو ظاهر والتحقيق ان القدرة
صفة لها صلاحية التأثير في المعدومات الممكنة بالايجاد والقدرة التي يقام بها الفعل
حقيقة منها اي من القدرة الكلية المذكورة فان قلت المذكورة قائمة بالشخص الخارجي وكل ما يقوم
به فرد جزئي حقيقي قلت هو كذلك لكن قطع النظر عنها الى بسبب خصوص المحل وحكم بكليتها
كما يحكم بكلية المفهوم الكلي القائم بالعقل والمتقدم والمتأخر بالنسبة الى هذا الجزئي الحقيقي من الجزئيات
الصادرة في الاتحادات المتعاقبة الامثال وليس بينها اتحاد فالشرط للتكليف مثل سابق

على المثل المقارن للفعل وقد علمت من قولنا القدرة صفة لها صلاحية التأثير ان الصلاح
لازم لماهيتها اى القدرة فيلزم الصلاح للمذكور كل فرد من افرادها ضرورة عدم تخلف اللازم
عن لوازم الملزوم وذلك المثل السابق مدلول عليه بسلامة الالات الفعل وصحة اسبابه
فلذا فسرناها اى القدرة التى هى شرط الفعل الحقيقية اى بما ذكر من سلامة الاسباب والالات
وبهذا دفعه اى قول الاشعرى من المعتزلة بان عند المباشرة للفعل مع الداعية اليه والقدرة عليه
يجب الفعل فلا يدخل تحت القدرة لعدم التمكن من الترك لا تكليف الا بمقدور وفيه ان
قوله والقدرة معطوف على الداعية فيلزم مقارنتها مع المباشرة ثم معنى ممنوع بانه
اى وجوب الفعل حينئذ وجوب ناشئ عن اختيار سابق فى الفعل وعدم للفعل سابق مع امكان
الفعل والترك مصحح للتكليف حينئذ وليس هذا الدفع بحيث لان الوجوب لا يتحقق
الا بالفعل على التمام وانما قال فى التحقيق اشارة الى انما اشتهر من ان كل ممكن محفوف بوجوبين
وجوب سابق نظرا الى علته التامة لكون الاسباب العادية موثرة فى نفس الامر ووجوب لاحق للوجود
اذ بعد الوجود لا يتصور امكان عدم ذلك الوجود من اصله وان يتصور امكان عدم بقائه كلام
ظاهرى والقدرة للعبد لا يتحقق بها الفعل عندهم اى الحنفية والاشاعرة ومعنى الاقدام بها كونها
موثرة فيه بل تقارنه اى تقارن القدرة الفعل كمقارنة لساير الاسباب العادية اذ لا ايقاع
الفعل الا بقدرته تعالى ولا تاثير اصلا لقدرة العبد فيه اى الفعل فليس شرط التكليف
الا ما ذكرنا من سلامة الالات الفعل وصحة اسبابه ولا يستدعى ما ذكر من الشرط وبنزه المعية
اى كون التكليف مع الفعل بل كون القدرة معه ثم لما كان اشتراط ما ذكر فى التكليف
مع ان الفعل تاثير قدرته تعالى من غير مدخل للعبد كما ذكر الى ما ذكر اشار اليه بقوله فان عنده اى عند
ما ذكر من سلامة الالات وصحة الاسباب يخلق بقدرته تعالى عادة بمعنى ان عادته
جرت بانه يخلق افعال العباد مقرونا بذلك فى حصول الاشتراط التلازم لا التوقف
عند العزم اى عزم العبد على الفعل المصمم صفة موكدة للعزم والطرفان تبدل من الاول
بدل الاشتمال او البعض ثم لما قال عدم جودة الدفع المذكور باعتبار ان الوجوب
المذكور عن الفعل اراد ان يفيد ان الاختيار السابق الذى حكم بكونه منشأ للوجوب المذكور
انما يعتبر لان يكون من المكلف امتثالا او اذا اعتبر سابق على التكليف لا يترتب عليه
ذلك المعنى فقال وايضا سبق الاختيار التكليف يسبق ما قارنه اى التكليف وهو
مباشرة الفعل كما يعتبره القول بان التكليف عند المباشرة لا يوجب وقوع الفعل
امتثالا لانه اى الامتثال انما يتحقق باختياره اى المكلف بعد علمه بالتكليف وهو
منتف حيث كان الفعل مقارنا للتكليف تنبيه قسم الحنفية القدرة الى ممكنة
على صيغة الفاعل على ما فى التلويح وهى شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لا لتعلق الوجوب
لانه قد ينفك عنه وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة اذ هو ثابت بالسبب والاهلية وهى
السابقة اى التى سبق ذكرها ادات بقيد فى التحقيق على الفعل اى سلامة الالات الفعل
وصحة اسبابه وميسرة على صيغة الفاعل ايضا وهى ما يوجب يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت
الامكان بالقدرة الممكنة فى التوضيح فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به من غير

خرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة من الممكنة والمهم اراد تقسيمها فقال
والاولى اى الممكنة ان كان الفعل يتحقق معها اذا اتصف المامور بالعزم على ذلك الفعل غالبا
اى فى غالب الاوقات قيده بذلك اذ قد يعزم مع الزاد والراحلة ولا يقع او المعنى غالبا على
الظن كوقت الصلوة قبل التضييق على ما فسره الشارح فالواجب عندهم بهذا القسم من القدرة
الاداء اى ايقاع الفعل فى وقته المعين له شرعا عينا اى الاداء بعينه لا القضاء فان لم يود بلا تقصير
منه فى ترك الاداء حتى مضى وقته اى الاداء لم ياثم واشتغل الوجوب بالقضاء اى بذلك الفعل
ان كان له اى لذلك الفعل خلف والا اى وان لم يكن له خلف فلا قضاء ولا اثم اى وان لم يود
مع تقصير منه اثم على الحالين اى فيما له خلف وما لا خلف له كصلوة العيدين وان لم يكن الفعل معها غالبا فيتحقق
لا المتفق وجب الاداء لخلفه اى المعتبر من ايجاب الاداء على المامور مع عدم تحققه غالبا ليس الا وجوب القضاء
الذى هو خلف الاداء لا لعينه اى الاداء كالاهلية اى كصيرورته مكلفا اهلا للوجوب فى الجزء الاخير
من الوقت فانه يجب عليه الاداء لا لعينه لعدم سعة الوقت اياه يجب لغالب المعتاد فلا يرد عليه
امكان الامتداد والبسط فى ذلك الجزء كما حكى عن سليمان عليه السلام ولذا قال لا باعتباره ايانا
اى الاهلية قبله اى قبل الجزء الاخير عند ما يسعه اى الاداء والشافعى ما سبح ركعة فيقول يجب القضاء
ابتداء من غير وجوب الاداء اذا احدثت الاهلية فى الجزء الاخير وعلى المذهب يقول لانه لا يقطع بالاخير
اى الجزء الذى يظن انه الاخير لا يقطع بكونه اخيرا لامكان الامتداد وهو المستمر ببسط الزمان فيعلى تقدير ان
بعد ذلك الجزء لم يكن جزءا اخيرا اى جزء كان مع سلامة الالات يجب عنده الاداء وان كان الجزء
الاخير بناء على الامكان المذكور ولا يشترط بقاؤها اى القدرة الممكنة للقضاء كالاداء يجب القضاء وان
كان فى وقت عدم القدرة عليه لان اشتراطها للاداء لا لذاته التكليف وقد تحقق القدرة فى الاداء
عند توجه الخطاب ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب وشرط حدوث الشئ لا يلزم وجوده عند
بقاء ذلك الشئ لاتحاد سببهما اى الاداء والقضاء عندهم اى الحنفية فلم يتكرر الوجوب ليتكرر الشرط
توضيحه ان شرط وجوب الاداء وسببه اذا تحقق صار الفعل مطلوبا من المكلف وجوبا على سبيل الاداء
ما دام الوقت موجودا وبعد مضيه لا يرتفع طلبه عنه اذ قبل مضيه كان مطلوبا على سبيل الاداء وبعده
على سبيل القضاء فاصل الطلب باق على حاله ولا يحدث بعده وجوب اخر لان تعدد الحكم يستلزم
تعدد السبب وحيث لم يتكرر الوجوب لم يتكرر القدرة فوجود القدرة عند حدوث الوجوب كاف
فوجوب الصلوات الكثيرة قضاء فى اخر نفس من الحيوة يعنى وجوبها اداء المستكمل للشرط من سلامة
الاسباب والالات لكنه اى الذى اخر الى اخر نفس قصر حتى ضاق الوقت عنها والا لو لم يجب
القضاء الا بقدرة متجددة لم ياثم بترك القضاء بلا عذر يعنى لو شرط فى وجوب القضاء وجود القدرة
فى وقت يمكن القضاء فيه لزم ان لا ياثم بترك القضاء بلا عذر اذا ادرك ذلك الوقت وهو غير
قادر فالمراد بالعذر المنفى ما عدا عدم القدرة وذلك اى عدم الاثم بالترك يبطل معنى وجوبها قضاء
يرد عليه ان من لم يشترط بقاء القدرة فى وجوب القضاء لا يبال من بطلان معنى وجوبها قضاء اللهم
الا ان يراد ببطلان معنى وجوبها مطلقا اذا ترك الاداء بعذر ولم يقدر بعده والمراد بمعنى الوجوب
لزوم الاثم عند الترك فتامل فعلم عدم اشتراط القدرة فى وجوب القضاء فلزم تخصيص النص الدال
على عدم التكليف بغير الوسع واليه اشار بقوله بمحض لا يكلف الله الاية بالاداء كما ادعيته بذلك التخصيص

نصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر والصلوة كقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها الموجبة صفة النصوص للاثم تركه اى القضاء بلا عذر المستلزم لتعلقه
اى الوجوب بالقضاء في آخر نفس والمعنى كيف لا يكلف الى تخصيصها كما بنا على طبق ما قتضيه من النصوص
ثم استدل على ايجابها الاثم بالترك المذكور والا اى وان لم يكن يأثم بالترك بلا عذر اشتغل ايجابها اى خصوص
القضاء او القضاء لاشتغاله لازمه وهو الاثم بالترك بلا عذر وايضا الاجماع على التاثيم بالترك بلا عذر
اجماع عليه اى على تخصيص الاداء كما ذكره استلزاما ومن الممكنة الزاد والراحلة اى ملكهما ذاتا او منفعة
بالاجارة بحيث يتوصل بهما الى الحج للحج اذ لا يتمكن منه اكثر الناس بدون الخروج الا بهما والمال اى
ملك نصاب صدقة الفطر على الوجه الموصوف لصدقة الفطر فلا يسقط صدقة الفطر بهلاكهما اى هذه
القدرة بواسطة هلاك المال الثانية من قسمى القدرة القدرة الميسرة وهى ما يوجب اليسر على العبد
في اداء الواجب الزائدة على الاولى باليسر فضلا منه تعالى على العباد كالزكوة زادت القدرة المتعلق
بها وجوبها على اصل الامكان للفعل كون المخرج قليلا جدا من كثير اى قليلا على سبيل المبالغة كاينا
من مال كثير وقوله كون المخرج بدل من ضمير زادت وكونه اى المخرج واقعا مرة بعد الحول الممكن من استنمائه
فتقيد الوجوب به اى باليسر فيسقط الوجوب بالهلاك اى بهلاك المال لفوات القدرة الميسرة التى
هى وصف النماء وبقاؤها كابتدائها في الاشتراط فابتداؤها شرط ابتداء الوجوب وبقاؤها
شرط بقائه لما سيظهر وانتفى الوجوب بالدين المطالب من جهة العباد لمنافاته اليسر والغناء
لكون المال مشغولا بالحاجة الاصلية وانما لم نقل فيسقط بالهلاك والدين لان السقوط فرع
الثبوت وبالدين لم يجب من الابتداء كذا ذكره الشارح وفيه ان هذا انما يتم فيما اذا كان الدين
قبل القدرة الميسرة واما اذا حدث بعدها وبعد ثبوت الوجوب فلا على ان الهلاك ايضا كذلك فلا فرق
بينهما والحق ان الدين الحادث لا اثر له في السقوط والمراد بالهلاك ما كان بعد الوجوب وانما قيدناه
بدين العباد لان غيره كالنذور والكفارات لا ينافي الوجوب والا اى وان لم يسقط بهلاك
النصاب ولم ينتف بالدين انقلب اليسر عسرا اى يصير الواجب المقيد باليسر غير مقيد به بخلاف
الاستهلاك اى اتلاف النصاب قصدا بعد تقرر شرط الوجوب فيه فانه لا يسقط به لتعديه
اى المالك على حق الفقراء حيث القاه في البحر او انفقه في حاجته الى غير ذلك واشتراط القدرة
الميسرة كان نظرا له وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر وهو اى سقوط الوجوب بهلاك النصاب
بناء على انه اى الواجب شرعا جزء من العين اى من عين النصاب كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وآتوا الزكوة
اذ متعلق الايتاء هو الجزء المعين من المال الموجود في الاعيان لا الامر الاعتبارى الموجود
في الذمة واذا كان الواجب الجزء المعين وقد هلك عين المال الذى هو النصاب جميعا ومن
ضرورته هلاك كل جزء منه استحق للوجوب محل فيسقط الوجوب بالهلاك وهذا بناء على الظاهر
والتحقيق ان محل الوجوب نفس الايتاء اذ متعلق الاحكام افعال المكلفين ولذا اى ولكون الزكوة
جزءا من العين سقطت بدفع النصاب اى بالتصدق به بلا نية اصلا او بلا نية الفرض بان ينوى النفل لوصول
الجزء الواجب الى مستحقه وهو لا يحتاج الى نية تخصه من بين الاجزاء وبكونه قربة اذ المنوى من التصدق
بكل جزء وانما الحاجة عند المزاحمة وبين سائر الاجزاء وكذا الكفارة لليمين وجوبها بقدرة ميسرة
بدليل تخيير القادر على الاعلى بينه اى الاعلى وبين الادنى او التحرير والكسوة والاطعام متفاوتة في المالية

فان فيه رفقا للمخير الرفق بما هو الايسر عليه مع القدرة على الاعلى بخلاف صدقة الفطر فان التخيير فيها
بين المتماثلة في المالية اذ نصف صاع من البر مثل الصاع من الشعير او التمر فلا يعد التخيير فيها التيسير
وقصد ابدا التاكيد فوجوبها بقدرة ممكنة ثم ايد الدليل المذكور بما يعد ارادة التيسير من الشارع في
الكفارة المذكورة بقوله ولم يشترط في اجزاء الصوم في الكفارة العجز المستدام الى الموت عن الاطعام
واخويه كما شرط في الفدية في صوم رمضان بالنسبة الى الشيخ العاجز عنه والحج عن الغير اى الحج القادر
على النفقة العاجز عن الحج بنفسه فلو ايسر المكفر بالصيام بعجزه عن الخصال الثلث بعده اى الصيام
لا يبطل اى التكفير به بخلاف الشيخ المذكور فانه اذا قدر على الصيام بعد الفدية بطلت ووجب
عليه القضاء وبخلاف المحجوج عنه المذكور فانه اذا قدر عليه بنفسه وجب عليه ولو شرط فيهما دوام العجز
لبطل ترتب الصوم عليه لان العلم به لا يتحقق الا في آخر العمر فالمعتبر فيها العجز في الحال مع احتمال حصول
القدرة في الاستقبال ولو فرط المؤسر الذى وجب عليه الكفارة بالمال حتى هلك المال انتقل وجوب
التكفير عنه الى الصوم اى المكفر به بخلاف الحج فانه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه
فان لم يقدر عليه بعد ذلك حتى يموت كان مؤاخذا به في الآخرة لانه مبنى على القدرة الممكنة
كما مر وانما ساوى الاستهلاك الهلاك للمال في سقوط الكفارة بالمال ولم يساوه في سقوط الزكوة
مع تساويهما في البناء على القدرة الميسرة لعدم تعين المال في الكفارة للتكفير به فلا يكون الاستهلاك
تعديا بخلافه اى المال في الزكوة فان الواجب جزء من النصاب اتفاقا فاذا استهلكه فقد استهلك
الواجب فافترقا ونقض الدليل الدال على كون وجوب الكفارة مبنيا على القدرة الميسرة لا
الدال على كون وجوب الزكوة مبنيا عليها على ما توهم الشارح وهو ظاهر من السباق والسياق
وغيرهما بوجوبها اى الكفارة بالمال مع الدين بخلاف الزكوة بان يقال لو قصد من الخبر المذكور التيسير على
المكفر لما وجب عليه المال مع الدين كما لم يوجب الزكوة عليه معه اجيب عن النقض بمنعه اى منع
وجوب الكفارة بالمال مع الدين كقول بعضهم اى المشايخ فلا نقض واجيب بالفرق بينهما على
قول الاخرين بان وجوب الزكوة للاغناء اى اغناء المحتاج عن الاحتياج شكر النعم الغنى وهو اى الغنى
منتف بالدين ان استغرق الدين النصاب او نقص الغنى بقدره اى الدين ان لم يستغرق والكفارات
انما شرعت للزجر للنفس عن هتك حرمة اسم الله تعالى والستر لجنايته عليه لما فيهما من معنى العبادة والاغناء
غير مقصود بها اى الكفارة بالذات ولذا اى لما ذكر من الزجر والستر تادت اى الكفارة بالعتق والصوم واسم
بوجود الزجر والستر فيهما مسئلة قيل والقائل الامدى وابن الحاجب وغيرهما حصول الشرط الشرعى
لفعل المكلف ليس شرطا للتكليف به فيجوز التكليف به وان لم يحصل شرطه والشرط على ما اختاره
ابن الحاجب ما يستلزم نفيه نفى امر على غير جهة السببية فان كان ذلك الحكم العقل فعقلى او الشرع
فشرعى او اللغة فلغوى والمراد شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات والطهارة للصلوة خلافا
للحنفية ويفرض الكلام في بعض جزئيات محل النزاع يعنى ان النزاع في مطلق صحة التكليف بدون
حصول الشرط وتصوير المسئلة في بعض الجزئيات كما هو دأب اهل العلم من فرض المسائل الكلية
في بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم الاذهان وتسهيلا للمناظرة وهو اى البعض المذكور تكليف الكفار
بالفروع كالصلوة والزكوة والحج ولا يخفى كون الخلاف على هذا النمط من الاعلام لا يليق
بعاقل فضلا عن هذا الاصل الكلى على ما فيه فضلا عن الائمة المحققين اذ المعنى لا يحسن ان ينظر بعاقل شاذ ذلك

على ان كتبهم المشهورة ليس فيها ذلك وعزي ايضا الى ابي حامد الاسفرايني من الشافعية وبعض ائمة الحنفية
وعبد الجبار وابي هاشم من المتكلمين بل هي اي مسئلة تكليف الكفار بالفروع تمام محله اي النزاع
والخلاف بين الحنفية والشافعية فيها اي المسئلة المذكورة غير مبني على ذلك الاصل لكن مستلزم عدم جواز
جواز التكليف بالصلوة حال الحدث وما شبه ذلك فانه لا يحسن ان ينسب الى عاقل كما قال المص لله دره بل
الخلاف واقع ابتداء في جواز التكليف بما شرط في صحته الايمان حال عدمه اي الايمان لا بناء على عموم الاصل
المذكور ليكون من فروعه هذا ويحتمل ان يكون قوله ابتداء مرفوعا على ان يكون المعنى بل الخلاف مبتداء
فيما ذكر فمشايخ سمرقند منهم ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام يقولون لا يكون التكليف جوازا ووقوعا
بما شرط فيه الايمان قبله لخصوصية فيه اي في الايمان لا لجهة عمومه اي الايمان وهو اي عمومه
كونه شرطا وهي اي الخصوصية فيه انه اعظم العبادات فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف لما دونه من قلب
الاصول وعكس المعقول وفيه ان هذا انما يتم ان لو اكتفى في ايجابه بما يعلم ضمنا واما اذا افرد بما هو
مستقل وقصد به بالذات فلا نسلم انه غير لائق غاية الامر ان يكون له دليلان ضمني وصريح ومن عداهم
اي مشايخ سمرقند متفقون على تكليفهم اي الكفار بها اي الفروع وانما اختلفوا في انه اي التكليف في حق الاداء
كالاعتقاد اي طلب منهم تلك المرتبة اداء الصلوة مثلا كما طلب منهم الاعتقاد بحقيقتها ووجوبها
او في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون قالوا الكفار يخاطبون بالاول اي الاداء والاعتقاد كالشافعية
فيعاقبون اي الكفار على قولهم على تركهما اي الاداء والاعتقاد والبخاريون قالوا انما يخاطبون بالثاني
اي بالاعتقاد فقط فعليه فقط اي يعاقبون على ترك الاعتقاد فقط لا على ترك الاداء وليس
جواب هذه المسئلة محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه نصا بل اخذوا هذا اي هذه المقالة وهي ان الكفار غير مخاطبين
بالعبادات في حق الاداء هو ثاني اي البخاريون من قول محمد في المبسوط فيمن نذر صوم شهر فارتد
ثم اسلم لم يلزمه المنذور فعلم ان الكفر يسقط وجوب اداء العبادات لعدم الفرق بين الوجوب
بين بالنذر وسائر الواجبات في الوجوب بخلاف الاستدلال بسقوط الصلوة ايام الردة على عدم
تكليف الكافر بما شرط فيه الايمان فانه لا يدل عليه لجواز سقوطه اي وجوب القضاء بالاسلام بعد الكفر
العارض كالاسلام اي كسقوطه بالاسلام بعد الكفر الاصلي بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
ويدل عليه السنة والاجماع ولو قيل الردة تبطل القرب لعدم اهلية الكافر للقربة والتزام القربة
في الذمة قربة فيبطل الالتزام المذكور وهو وجوب المنذور لم يلزم ذلك جواب لو اي لو قيل ما ذكر
لقيل في جوابه لم يلزم الاستدلال على المطلوب بمسئلة النذر لوجود مسائل اخر يستدل بها ولا يرد
عليها شيء وقد ذكر في الشرح عدة منها كدخول الكافر مكة ثم اسلامه ثم احرامه فانه لا يجب عليه دم لانه
لم يجب عليه الدخول محرما الى غير ذلك وفيه ما فيه وظاهر قوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
وقوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا لم نك من المصلين دليل للعراقيين لدلالتهما على ان ترك الزكوة
والصلوة صار سببا لتعذيبهم ولا يتصور ذلك الا لكونهما واجبين عليهم وخلافه اي خلاف
ظاهر كل منهما كان يكون المراد بالاول عدم فعل ما يزكي انفسهم وهو الايمان والطاعة وبالثانية
عدم كونهم من المؤمنين كقوله صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين اذ المراد به المعتقدون
فرضية الصلوة تاويل بعيد لم يعضده دليل وترتيب الدعوة في حديث معاذ لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم
وقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض

خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة في
اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم اخرجه الستة لا يوجب توقف التكليف بالاداء التراخي
عن الاجابة بالايمان الا ترى انه ذكر افتراض الزكوة بعد الصلوة ولا قائل بالترتيب بينهما
غاية ما فيه تقديم الاهم مع رعاية التخفيف في التبليغ واما انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات
فاتفاق وقالوا في وجه العقوبات لانها تقام زاجرة عن ارتكاب اسبابها وباعتقاد
حرمتها تحقق ذلك والكفار اليق به من المومنين وفي وجه المعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوي
وذلك بهم اليق لانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم التزموا بعقد الذمة ما يرجع اليها الفصل الثاني
في الحاكم الحاكم لا خلاف انه الله رب العالمين ثم الاشعرية قالوا لا يتعلق له تعالى حكم بافعال المكلفين
قبل بعثة لرسول اليهم وبلوغ دعوة من الله اليهم فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان قبلهما فضلا عن
ساير الاحكام والمعتزلة قالوا يتعلق له تعالى حكم بما ادرك العقل فيه من فعل المكلف صفة حسن او قبح
وسيان ان تعتبرهما لذاته وصفة لاحد الامرين والضمير للموصول المعبر به عن فعل المكلف كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب المضر فان العقل اذا نظر في ذاتهما وجد فيهما الحسن والقبح وهذا
عند قدمائهم وعند طائفة منهم يتعلق بما ادرك العقل فيه صفة حسن او قبح لصفة توجب ذلك فيه
بمعنى ان لها مدخلا في ذلك لا انها تستقل بدون الذات والجبائية اي ابن الجبائي واتباعه
بما ادرك فيه ذلك لوجوه واعتبارات مختلفة كلطم اليتيم فانه باعتبار كونه تاديبا حسن وباعتبار
مجرد التعذيب قبيح وقيل وقايله ابو الحسين منهم بما ادرك فيه القبح لصفة في القبيح فقط وعدمها
اي عدم الصفة الموجبة للقبح كاف في ثبوت الحسن وما لم يدرك فيه العقل حسنا وقبحا كصوم آخر يوم من
رمضان وفطر اول يوم من شوال انما يتعلق الحكم بالشرع والمدرك منه الصفات اما حسن فعل بحيث يقبح
تركه فواجب اي فذلك الفعل واجب والا اي وان لم يكن حسنه بحيث يقبح تركه فمندوب او الا دركه
حسن تركه على وزانه اي على وزان المدرك حسن فعله بان يكون حسن تركه بحيث يقبح فعله فحرام
والا فهو مكروه والحنفية قالوا للفعل صفة حسن وقبح كما تقدم في ذيل الشرح وكل منهما لنفسه وغيره
الضميران للفعل وبه اي بسبب ما في الفعل من الصفة يدرك العقل حكمه تعالى فيه اي في الفعل فلا حكم له
اي للعقل ان الحكم الا لله غير ان العقل انما يستقل بدرك بعض احكامه تعالى ولذا قال المص على
ما نقلنا ثم وهذا عين قول المعتزلة لا كما ذكره بعضهم ثم منهم كابي منصور من اثبت وجوب الايمان
وحرمة الكفر ونسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وهو اي هذا المجموع وجوب شكر المنعم
وزاد ابو منصور وكثير من مشايخ العراق ايجابه اي الايمان على الصبي العاقل الذي بلغ نظره في
وحدانية الله تعالى ونقلوا عنه اي ابي حنيفة لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته
بعقولهم والبخاريون قالوا لا تعلق بحكم الله بفعل المكلف قبل بعثة رسول اليه وتبليغه حكم الله في ذلك
كالاشاعرة وهو المختار وحاصل مختار فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلوائي الشيخ لوجوب
اداء الايمان على الصبي العاقل ودليله عدم انفساخ النكاح اي نكاح المراهقة وهي المقاربة للبلوغ
اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم بعدم وصف المراهقة الاسلام معمول للوصف
بان كانت عاقلة فاستوصفت فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير ولو كان الصبي العاقل
مكلفا بالايمان لبانت كما لو بلغت غير واصفة ولا قادرة على وصفه واما نفس الوجوب فثابت

مطلب في انه لا يتعلق لله تعالى حكم قبل البعثة

كما يأتي في الفصل الرابع و جامعين مختار رسما و البالغ الناشئ على شاهق ونحوه اذا لم يبلغه دعوة انه
لا يكلف به اي الايمان بمجرد عقله ما لم يمض مدة التامل و قدرها اي المدة مفوض اليه تعالى فان مضت مدة علم
ربه انه قدر على ذلك ولم يومن يعاقب عليه والا فلا و ما قيل من انها مقدرة بثلثة ايام اعتبارا
بالمرتد فانه يمهل بثلثة ايام قياس مع الفارق والعقول متفاوتة ورب عاقل يهتدي في زمان قليل
الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فلو مات قبلها اي تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه
او مات معتقدا الكفر واصفا له او غير واصف خلد في النار لان اعتقاد الكفر دليل خطور الصانع
بباله و وقوع الاستدلال منه فلم يبق له عذر وكذا يخلد في النار اذا مات بعدها اي المدة غير معتقد
ايمانا ولا كفرا وان لم يبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في
حق تنبيه القلب من نوم الغفلة فلا يعذر وبهذا البحث يبطل الجمع الذي ذكره الشيخ كمال الدين بين مذهب
الاشاعرة وغيرهم بان قول الوجوب اي قول من يقولون بالوجوب قبل البعثة معناه ترجيح العقل
الفعل و قول الحرمة معناه ترجيحه اي العقل الترك فيرجع كلام المخالفين وغيرهم واحدا وانما يبطل الجمع
لانك قد عرفت الفرق بين اعتبار الفريقين في ثبوت الاحكام وما نشأ منه وبين اللوازم المتفرعة
المرتبة عليهما فان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وهذا كله بعد كونه اي هذا الجمع
بتغيير الجمع والحرمة بما ذكر خلاف الظاهر اذ لا يفهم من الوجوب الترجيح المذكور وما ذكرناه عن البخاريين
من عدم تعلق الحكم قبل التبليغ نقله المحقق صدر الشريعة عنهم غير انه قال ائمة بخارى الذين شاهدناهم
كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه انه لا عذر له بعد البعثة والرواية المذكورة في
المنتقى والمنار عن محمد بن سماعة عن محمد عن ابي حنيفة وفي غيره كجامع الاسرار عن ابي يوسف عن محمد ويحمل وجب
بناء على التفسير المذكور حمل الوجوب في قوله اي ابي حنيفة لوجب عليهم معرفة بعقولهم على ينبغي اي على
الابتغاء اذ حمله على حقيقة الوجوب ينافي التقييد بعد البعثة وكلهم اي الحنفية على امتناع تعذيب
الطائع عليه تعالى و امتناع تكليف ما لا يطاق فثمت ثمانية من الاصول في محل النزاع تفريع
على ما فصل من المذاهب اتصاف الفعل بالحسن والقبح وهذا هو الاول ومنع استلزامه اي
الاتصاف حكما في العبد واثباته اي اثبات استلزام الاتصاف حكما في العبد وهذا هو الثاني وهو
في الحقيقة اصلان عدا واحدا لكونهما نفيا واثباتا لشئ واحد هو الاستلزام المذكور واستلزامه
اي الاتصاف منعهما اي تعذيب الطائع وتكليف ما لا يطاق منه تعالى وهذا هو الثالث و
لا نزاع في ادراكه اي العقل الحسن والقبح للفعل بمعنى صفة الكمال وصفة النقص فانهما
قد يستعملان فيهما كالعلم والجهل اي كما اذا قيل العلم حسن والجهل قبيح فانه يراد بهما حينئذ ما ذكر والعقل
مدركهما فيهما ولا فيهما اي ولا نزاع ايضا في درك العقل اياهما للفعل بمعنى المدح والذم اي بمعنى انه
يمدح فاعله ويذم في مجاري العادات فان العادة ان يمدح الفاعل في بعض الافعال ويذم به وعلم العقل
تفاصيلهما بل النزاع فيهما اي في ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للفاعل على
ذلك الفعل ومقابلهما اي وبمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للفاعل على ذلك الفعل والحجة
لنا في الاول اي اتصاف الفعل بالحسن والقبح انه قبح الظلم ومقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق
عليه العقلاء حتى من لا يتدين بدين ولا يقول بشرع كالبراهمة مع اختلاف عاداتهم واغراضهم بدليل

انه سلمنا اتفاق العقلاء على قبح ما ذكر بمعنى انه يذم فاعله لكن لا نسلم اتفاقهم عليه بمعنى استحقاق الذم
عند الله والعقاب وهو النزاع فيه فلولا انه اي اتصاف الفعل بذلك مدرك بالضرورة في الفعل لذاته
لم يكن ذلك الاتفاق ومن ضرورة الاتفاق على قبح ما ذكر الاتفاق على حسن ما يقابله ومنع
الاتفاق على كون الحسن والقبح متعلقها اي الاحكام صادرة منه تعالى يعني سلمنا الاتفاق
على ادراك الحسن والقبح في بعض افعال العباد كما ذكرتم لكن لا نسلم الاتفاق على ان يكون حسن
الفعل او قبحه صار متعلقا للامر والنهي وهذا المنع مذكور في شرح المقاصد لا يمسنا اي
لا يلحقنا منه ضرر لانا لا نقول بان مجرد اتصاف الفعل بالحسن والقبح يستلزم كونه متعلقا لحكم
بل يتوقف هذا التعلق على السمع فيه انه قد سبق ان المتنازع فيه القبح بمعنى استحقاق الذم عند الله
والعقاب واذا كان هذا المعنى ضروريا يلزم كونه مذموما عنده مستحقا للعقاب وهذا عين
التحريم وقد يجاب عنه بانه ليس من الضروريات التي لا يمكن عدم مطابقتها للواقع فيحتاج
الى السمع ولو سلم فكونه مستحقا لما ذكر لا يستلزم توجه الخطاب منه تعالى بطلب تركه والله اعلم
وقولهم اي الاشاعرة في دفع اتصافه بالحسن والقبح وهو اي ما ذكرتم من قبح الظلم والمقابلة
المذكورة ليس الاتفاق عليه لكونه مدركا بالضرورة بل لكونه مما اتفقت فيه الاغراض والعادات
واستحق على صيغة المجهول به اي بسببه والضمير للموصول المدح مرفوع بقيامه مقام الفاعل وهذا
اذا فعل ما يلايمه والذم اذا فعل في نظر العقول جميعا ظرف لاستحق وهو منشأ الاتفاق وهو اتباع
الاغراض والعادات على مقتضى الطبيعة ومحبة المدح وكراهة الذم لا لما ذكرتم من ادراك الحسن
والقبح على سبيل الضرورة لتعلق مصالح الكل اي بما ذكرتم وهو تعليل للاتفاق المذكور لا يبعد
خبر المبتدأ اعني قولهم اي القول المذكور لا يدفع تحقيق اذ هو انكار البديهي بل هو اي كون
الفعل بحيث يستحق عليه المدح او الذم ولو لتعلق المصالح هو المراد بالذاتي اي بكون الفعل
موصوفا بالحسن او القبح لذاته لا كون الفعل مقتضيا لذاته الحسن او القبح للقطع بان مجرد حركة
اليد قتلا ظلما اي حركة قتلا ظلما صفة القتل لا تزيد حقيقتها اي الحركة المذكورة على حقيقتها اي حركتها
قتلا عدلا فلو كان الذاتي هو ما يكون مقتضى الذات لاتحد لازمهما اي الحركتين حسنا وقبحا يعني لكان
لازم احديهما الحسن كان لازم الاخرى كذلك وهكذا منصوبان على الظرفية اي الحد
اللازمان في الحسن والقبح او على الحالية اي حال كونهما حسنا وحال كونهما قبحا فانما يراد بالذاتي
ما يجزم به العقل للفعل من الصفة التي هي الحسن والقبح بيان للموصول بمجرد تعقله اي الفعل حال كون
هذا المجزوم به كائنا اي ناشيا عن صفة نفس من قام به ذلك الفعل فمنها صفات احدهما
قائمة بالنفس الناطقة كالسماحة وما يقابلها الجود وما يقابلهما والاخرى ناشئة على الاولى
اثارها يظهر في الخارج فباعتبارهما اي تلك الصفة التي نشأت عن صفة نفس الذي على يوصف
ذلك الفعل بانه عدل حسن وضده اي ظلم قبيح هذا الجزم من العقل والوصف بذلك بلا احتياج
الى الدليل اي السمع حصل في ذلك بسبب الدليل الموجب لذلك فالمراد موجب ما ذكره من القطع
بان مجرد الحركة الخ وهو جزم العقل الخ كونه اي كون اتصاف الفعل بالحسن والقبح مطلقا
اي على الاطلاق انما هو الخارج اي لامر خارج عن ذات الفعل من الوصفين المذكورين
ومثله اي مثل اتفاق العقلاء على ما ذكر في افادة المطلوب ترجيح الصدق اي ترجيح

العمل الصدق على الكذب من غير ان يتوقف على تحصيل غرضه من جلب نفع او دفع ضرر هو اي الصدق والكذب ولا علم
له بشريعة مبينة حسن الصدق وقبح الكذب فلولا انهما معلومان بالضرورة لما كان الامر
كذلك والجواب عن هذا من قبل الاشاعرة ان ذلك الايثار اي الترجيح من العقل للصدق على الكذب في
هذا ليس لحسنه اي الصدق عنده تعالى بل لحسنه عندنا ليس تقرير انا لا انا لم نثبت بذلك الحكم حتى
يقال ثبوته موقوف على كونه موصوفا بالحسن والقبح عند الله كما هو عندنا وانا نحن المعتزلة
لا ندعي انهم استلزام الايثار فبذلك تعلق الحكم به من غير توقف على سمع ثم يرد عليه اي على هذا
الدليل منع الترجيح للصدق على الكذب على التقدير اي تقدير مساواة الصدق والكذب
في حصول الغرض اذ قد يرجح الكذب على ذلك التقدير كما سيشير اليه قالوا اي الاشاعرة اولا
لو اتصف الفعل بالحسن والقبح كذلك اي اتصافا ذاتيا لم يتخلف كل منهما عما اتصف به في
بعض الموارد وقد يتخلف قبح الكذب في وقت تعينه اي الكذب طريقا لعصمة نبي من ظالم فلا
فانه حسن واجب والجواب هو اي التعين للكذب للغرض باق على قبحه ولم يتخلف عنه كاجراء
كلمة الكفر على اللسان رخصة ولكن حسن الانقاذ اي التخليص للنبي يربو اي يزيد قبح تركه اي
ترك التخليص عليه اي على الكذب الذي يرد الانقاذ وغاية ما يستلزم هذا انهما اي الحسن والقبح فيه
خارج لكنهما اي الحسن والقبح من جهتين فالقبح من جهة كونه كذبا والحسن من جهة كونه انقاذا
ترجحت احديهما وهي جهة الحسن على الاخرى وقيل هو اي تعين الكذب فرض محال لامكان التعريض اذ لا
كذب الا وعنه مندوحة التعريض اي سعة بعين كل من يكذب ليس له ضرورة تلجئه الى الكذب
اذ يمكن ان يتكلم بما له محمل صادق هو يقصده وان من يفهم منه المحمل الاخر الذي لو قصده
لصار كاذبا فسعة بالاستغناء عن الكذب انما حصل بسبب التعريض فلا انفكاك لا يتوقف
على الكذب ليتعين فيرتب عليه ما ذكر قالوا اي الاشاعرة ثانيا لو اتصف الفعل بالحسن والقبح
لذاته اجتمع المتنافيان في لاكذبن غدا لان صدقه اي لاكذبن غدا الذي هو حسن
انما يتحقق بكذب غد فيقبح لكونه يستلزم كذبا فاجتمع الحسن والقبح فيه وكذبه اي ولان كذبه الذي
به قبح بعدم كذب غد فيحسن لكونه ترك كذب فاجتمع الحسن والقبح في كذبه ومبناه اي هذا الدليل
على ان الملزوم للخارج حسن حسن ان لم يكن له في حد ذاته والملزوم للخارج قبيح قبيح وان كان
حسنا في حد ذاته وجوابه منع عدم التنافي بين كونه حسنا وقبيحا بالجهتين اي لا ينافي كون
الشيء حسنا من جهة كونه قبيحا من جهة اخرى لا يجب من المراد بالذاتي لتعليل لامكان
اعتبار الجهتين المفهوم ضمنا كانه قيل كيف يمكن ذلك مع كون الحسن والقبح ذاتيين والذاتي
جهة واحدة فالجواب ان احكامه لمعنى وجب لمعنى الى وذلك المعنى ذكرا انه مراد بالذاتي وبين
منفصلا فلا ينتقض الدليل المذكور بجهة على احد قالوا اي الاشاعرة ثالثا لو اتصف
الفعل بالحسن والقبح لذاته وهما اي الحسن والقبح لذاته عرضان قام الوصف الذي هو احدهما
بالعرض الذي هو الفعل لان الحسن زايد على مفهوم الفعل والا اي وان لم يكن زايدا عليه بل كان
عينه او جزءه كانت تعقلية الفعل عقلية اي الصورة الحاصلة في العقل من الفعل عين
الصورة الحاصلة من الحسن وليس كذلك اذ قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه ولا قبحه
و ايضا الحسن وصف وجودي لان نقيضه اي نقيض حسن لا حسن وهو سلب والا اي الى

لم يكن سلبا بل وجوديا استلزم محلا موجودا لامتناع قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم
والا فلو استلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم لا حسن وهو باطل بالضرورة واذا كان
احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين قال الشارح
والكلام في القبح كالكلام في الحسن وهو يعني كلام المتن حيث قال وهما عرضان الى غير ان
قوله لان الحسن زايد لا يظهر فيه وجه التخصيص مع ان المدعى كيف دليل الزيادة لا يختص بالحسن
الا بان يقال الوجودية معتبرة في كون الوصف عرضا كما يفيده قوله وجودي الخ وهو الحق
شمل اول كلامه واخره نوع تدافع الكلام الا ان يراد بقوله عرضان وصفان قايمان بالفعل
وبالوصف في قوله قام الوصف الحسن وحينئذ لا يتاتى قول الشارح والكلام الخ ولو ندما قلنا
قوله ودفع هذا الدليل بان عدمه صورة السلب اي ما صدق عليه السلب على الاطلاق عقلا
لكونه من الصور العقلية او لان صورته توهم العدمية موقوفة على كون مدخول النافي وجوديا
وضع الظاهر موضع الضمير لئلا يتوهم ان المراد به ثانيا ما اريد به اولا وهو مجموع النافي
ومدخوله فاثبات وجودية اي مدخول النافي بعدميتها اي صورة السلب دور ويرد عليه
اي على هذا الدفع انه لما اثبته اي اثبت النقض وجود مدخوله باستلزام محل موجود
اي باستلزام النقض محلا موجودا لكن عدميا يعني ليس كذلك عند ما ثبت العدمية اي غور ذة
مما ذكر بل ماخوذة من عدم استلزامه محلا وجوديا لم ينتقض الدليل بامكان الفعل وغيره
كامتناعه بان يقال لو كان الامكان ذاتيا للفعل لزم قيام الوصف بالوصف لان الامكان
زايد على مفهومه والا لزم ان يتعقل بتعقله ثم يلزم كونه وجوديا لان نقيضه سلب الخ
واللازم باطل للاتفاق على ان الامكان ونحوه ليس بموجود بل من الاعتبارات العقلية
والعوارض الذهنية ولا ينتقض هذا الدليل باقتضائه اي هذا الدليل ان لا يتصف
فعل بحسن غير اللازم قيام الوصف بالوصف وانما لا ينتقض لان اي الدليل عرض عليه الا
اي حسنه طلبه تعالى الفعل وطلبه من تعلقات كلام القديم بفعل المكلف لا صفة له وتحقيق
ان صورة السلب قد تكون وجودا اي موجودا كالا معدوم اي ما ليس بمعدوم وقد يكون منقسما
الى موجود ومعدوم كالا ممتنع فانه ينقسم الى الواجب والممكن الشامل للمعدوم ولو سلم انه
لو اتصف باحدهما لذاته لزم قيام العرض بالعرض فقيام العرض بالعرض بمعنى النعت للعرض به
اي بالعرض فالقيام بينهما اختصاص الناعت والمنعوت غير ممتنع بل واقع كاتصاف
الحركة بالسرعة والبطوء او حقيقته اي كون العرض قايما بالعرض بمعنى النعت به عدم القيام
للعرض بالعرض خصوصه اي في خصوص المادة وهو فيما اذا كان ما قام به لا وجود له في
الاعيان وحسن الفعل امر معنوي اذ ليس المحسوس سوى الفعل ولو كان الحسن ايضا من الاعراض
الموجودة في الخارج لكان محسوسا قالوا اي الاشاعرة رابعا فعل العبد اضطراري ليس
باختياري واتفاقي يصدر منه كيفما اتفق اي من غير اليهما لانه اي فعله ان كان بلا مرجح لوجوده
على عدمه بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر فهو الاتفاقي اي الاتفاقي وان
كان به اي بمرجح فاما ان يكون بمرجح من العبد وهو باطل للتسلسل او وصول الكلام الى ذلك
المرجح وهلم جرا او بمرجح لا منه اي العبد فان لم يجب الفعل معه اي مع ذلك المرجح بان

صح تركه اى الفعل كما صح فعله عاد الترديد وهو انه اما ان يكون ذلك المرجح بلا مرجح او به وما كان
به فاما من العبد او من غيره وايا ما كان يلزم الجبر وان وجب الفعل معه فاضطراري ولا يتصفان
اى الاضطراري والاتفاقي بهما اى الحسن والقبح اتفاقا وهو اى هذا الدليل مدفوع بانه اى صدور
الفعل بمرجح منه اى العبد وهو الاختيار وليس للاختيار باختيار آخر ليتسلسل وصدور
الفعل عند المعتزلة مع المرجح على سبيل الصحة لا الوجوب يعني مع وجود ذلك المرجح يصح صدوره
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لانه يصير صدوره ضروريا بحيث يمتنع عدم الصدور الا كما بين
منهم فانه نقول بالوجوب لان المرجح اذا رجح جانب الوجود ولا يمكن التخلف عنه والا
يلزم ترجيح المرجوح ولو سلم ان المرجح يوجب وجوب الفعل بالوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
المنافي للحسن والقبح ودفع هذا الدفع بانه يثبت لزوم الانتهاء اى انتهاء سلسلة العبد الى مرجح ليس
من العبد لما ذكر من البطلان للتسلسل يجب معه اى مع ذلك المرجح الفعل وذلك لانه لو لم يجب معه
يعود الترديد على ما ذكر والحاصل ان صفتان للمرجح وبذلك يبطل استقلال العبد به اى بالفعل ومثله
اى مثل هذا الفعل الذي ليس العبد مستقلا به عند المعتزلة لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف
به وهو اى هذا الدفع لذلك الدفع رد المختلف بالمختلف لما كان الاستدلال من قبل الاشاعرة
في مقابلة القائلين باتصاف الفعل بالحسن والقبح وهم المعتزلة والحنفية وبعض مقدماته غير مسلم
عند المعتزلة وهو الوجوب المستلزم للاضطرار وبعضها غير مسلم عند الحنفية وهو اقتضاء
الوجوب مطلق الاضطرار المنافي للاتصاف المذكور وكان حاصل الدفع من القائلين
به منع الوجوب مستندا بان صدور الفعل عند المعتزلة على سبيل الصحة ومنع الاقتضاء المذكور
وكان حاصل دفع الدفع من قبل الاشاعرة اثبات المدعى بغير الادلة الى مقدمات منها
لزوم الانتهاء الى مرجح ليس من العبد وهو غير مسلم عند المعتزلة ومنها بطلان استقلال العبد
وهو كذلك ومنها ما اشار اليه بقوله ومثله عند المعتزلة الخ ويفهم منه ان مثله يحسن ويقبح عند
الحنفية ويصح به التكليف كان كل واحد من الاستدلال وما عطف عليه كما من مقدمات مختلف
كل منها على رأى قوم فكل منها مختلف والاول مردود الى الثاني او العكس لكونه بدلا منه
او المراد من المختلف الاول الاشاعرة ومن الثاني المعتزلة ومن الرد توجيه الزام الاشاعرة
عن الحنفية كما المعتزلة والله اعلم ولو هذا قوله ولا يلزمنا معشر الحنفية ما الزم المعتزلة من الدليل
المشار اليه بقوله ثبت الخ لان وجود الاختيار في الفعل عندنا كاف في الاتصاف بالحسن
والقبح وصحة التكليف المبني عليه فلا يضر الوجوب المسبوق بالاختيار وهذا الدفع المفاد
بقوله مدفوع الخ مشترك بين اهل القول الذي اخترناه وهو ما ذكره ابن عين الدولة عن شاهدهم
من ايمة بخارى وجميع من الاشاعرة وهم الذين ليس مرجع نظرهم في الافعال الجبر ولا ينهض هذا
الدفع منهم اى الاشاعرة غير الجمع المذكور اذ مرجع نظرهم في الافعال الجبر لان اختيار العبد
مدفوع للعبد اى اليه بخلقه تعالى لا صنع له اى للعبد فيه اى الاختيار ثم لما ذكر عدم انتهاضه
منهم ما ذكر من الاشاعرة الذين ادى نظرهم الى الجبر اراد ان يبين لم انتهاضه من الحنفية
فقال اما الحنفية فانهم وان شاركوا الاشاعرة في اثبات الكسب للعبد لم يشاركوهم في تفسيره
فالكسب عندهم صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل فالجبر الكافي متعلق بالقصد والتصميم

لبي

لتضمنه معنى التوجه فاثرها اى القدرة المخلوقة لا قدرة الله كما زعم الشارح والا يلزم ما لزم
الاشاعرة من الجبر وهو ظاهر في القصد المذكور ويخلق الله سبحانه عنده اى عند القصد المصمم
بالعادة اى بطريق العادة بانه جرت عادة الله ان يخلق فعل العبد بعد قصده كما جرت
عادته في خلق الاشياء عند الاسباب الظاهرة من غير تاثير لتلك الاسباب ولا مدخلية
فيها ثم اراد ان يبين ان تاثير القدرة المخلوقة في القصد المذكور لا يوجب نقصا في القدرة
القديمة فقال فان كان القصد المذكور حالا اى صفة غير موجود ولا معدوم في نفسه فاما موجود
فليس الكسب بخلق اذ هو اخراج الموجود من العدم الى الوجود فلا يلزم اثبات خالق غير الله
تعالى اى على ثبوت الحال او على كون القصد حالا جمع من المحققين منهم القاضي ابو بكر وامام
الحرمين اولا وجوزه صدر الشريعة وعلى نفيه اى الحال كما عليه الجمهور فكذلك اى ليس الكسب بخلق ايضا
على ما حققه القائل صدر الشريعة الخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة اى لا
فيمن قامت به القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد المقدور بذلك الامر الاضافي والكسب
امر اضافي يقع به المقدور في محلها اى القدرة وهذا القدر كاف في الفرق بينهما فقولهم ولا يصح
انفراده اى الكاسب بايجاده اى المقدور لزيادة التمييز فاثر الخالق في فعل العبد ايجاد الفعل
لا غيره واثر الكاسب التسبب الى ظهور ذلك الفعل المخلوق على جوارحه ولو بطل هذا الفرق
بين الخلق والكسب على تقديره اى مع تعذر البطلان المذكور لقيام البرهان على وجوده لنا
مخلص آخر وهو انه وجب تخصيص خلق القصد المصمم من عموم الخلق المدلول عليه بالنصوص الدالة
على انه تعالى خالق كل شيء الخ متعلق بالتخصيص اى بالدليل العقلي لا السمعي ثم اشار الى ذلك
الدليل بقوله لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما تتحقق به فائدة خلق القدرة التي
من شانها التمكن من الفعل والترك ويندفع به الجبر ويتجه به حسن التكليف العقاب بالزجر والثواب
بالاجتناب لا بالامتثال لله والمعصية يعني اذا لم يكن لقدرة العبد تاثير في نفس الفعل ولا
العزم المسبوق به الفعل لا يستحسن التكليف الذي يترتب عليه الثواب والعقاب بل لا يتحقق
من المكلف امتثال لانه اذا كان الفعل والعزم كلاهما باثر القدرة القديمة من غير دخل للحادثة
كان العبد مجبورا فيهما والفعل الاضطراري لا يتحقق به الامتثال لانه شرط فيه الاختيار والقصد
والمعصية اذ هي ارتكاب المحرم اختيارا ثم لو قال اى الاشاعرة قام ما يحصل الفعل به اذ به يصلح
والاختيار لم يكن الباري سبحانه وتعالى مختارا في الحكم وذلك لانه اى الحكم حينئذ متعين كونه اى الحكم
على وفق ما في الفعل من الصفة التي هي الحسن والقبح لان الحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح
لا يصح منه تعالى ومع التعين نفي الاختيار وهو اى هذا الدليل وهم عام لورود على الاشاعرة
زعمهم ولكن لا يلزمنا معشر الحنفية لانه اى الحكم اذا كان قديما عندنا لانه كلامه النفسي بخلاف المعتزلة
فان الحكم عندهم حادث وحيث تعين صار اضطراريا فكيف يكون اختياريا اذ شان الفاعل
المختار ان يكون حادثا فلو كان عندنا فاعل موجب بالنسبة الى صفاته اى هذا التعليل الزام
على المعتزلة ومدفوع عنهم بان غايته اى غاية ما يلزم المعتزلة المقام الثاني ان الله تعالى مختار
في موافقة تعلق حكمه بالحكمة [illegible] الواقعة بعد ليس مضطرا في هذه الموافقة فيصح منه ان يتعلق
حكمه غير موافق لها ولا يلزم ان هذا لا يتاتى منهم مع القول بوجوب الاصلح عليه تعالى فليس المراد

بهذا الوجوب بالغير وبذلك الصحة بالنظر الى الذات قلنا المعتبر في الاختيار الصحة بحسب الامر لا بحسب
الذات فقط فتامل وذلك اي اختيار تلك الموافقة المستلزم تعلق ارادته باحد الطرفين لا يوجب
اضطراره تعالى في الحكم وانما توجه الاضطرار فيها ولنا في الثاني من الامور الثلثة المشار اليها بقوله
فيما سبق ثمت بلثة وهو عدم استلزام اتصاف الفعل بالحسن والقبح حكما في العبد لو تعلق الحكم بالفعل المتصف
بالحسن او القبح في الجملة لان المدعى سلب كلي ونقيضه ايجاب جزئي قبل البعثة لزم التعذيب بتركه اي
بترك الفعل المتعلق به الحكم في الجملة بان لم يتعلق بتركه العفو كذا ذكر ويرد عليه انه كجواز العفو في
جميع صور المخالفة واجيب بان الترك لا يعفو والظاهر ان قوله في الجملة مبني على ما ذكرنا من اعتبار الكلي
الجزئي في جانب الشرط وجواز التعذيب بتركه قبل البعثة منتف فان قلت انتفاء التعذيب قبل
البعثة لا يستلزم نفي التكليف قبلها لجواز كونه مكلفا مستحقا للعذاب بالترك معفوا عنه قلت الاية
تدل على انه لا استحقاق لهم قبلها لدلالتها على ثبوت العذر لهم وكونهم معذورين ينافي استحقاق العذاب
والله اعلم بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قبل اي ولا مثيبين واستغنى عن ذكر الثواب
بذكر العذاب الذي هو اظهر في تحقق معنى التكليف وتخصيصه اي العذاب بعذاب الدنيا كما جرى للامم السالفة من
مكذبي الرسل او على عدا الايمان تخصيص بلا دليل وابعد منه ان يراد بالرسول العقل ونفي التعذيب
المذكور في الاية دائما لم يستلزم نفي التكليف بالكلية عند ابي منصور وهو افقه لجواز العفو
عندهم عن المكلف الذي ترك ما كلف به كذا ذكره الشارح ويرد عليه ان عدم استلزام نفي
التعذيب نفي التكليف لجواز العفو لا يختص بابي منصور فالوجه ان يقال انه لما قال بكون
العبد مكلفا قبل الارسال ببعض الاحكام دون بعض على ما ذكر كان معنى الاية عنده ما كنا معذبين
بترك ما يتوقف على السمع خلافا للمعتزلة قال الشارح فانه يستلزم عندهم قطعا لعدم تجويزهم العفو
جريا منه على ما اسلف واما على ما ذكرنا من معناه فخلافهم فانهم يعممون التكليف والقولون بمثل
ما قال ابو منصور غير انه يرد حينئذ انهم لا يثبتون بالعقل بعض الاحكام فنفي التعذيب بترك
تلك الاحكام لا يستلزم نفي التكليف عندهم ايضا والجواب ان ما لا يدرك العقل فيه حسنا او قبحا
قليل فالتكليف بالاكثر قبل الارسال موجود وتخصيص الاية بذلك القليل بلا دليل بعيد فتدبر
لكنه اي نفي التعذيب يستلزمه اي نفي التكليف عند ابي منصور في الجملة استلزام نفي التعذيب
نفي التكليف في الجملة معناه ان نفي التعذيب على ترك فعل يتوقف حكمه على السمع يستلزم نفي تكليف
بما لا يتوقف حكمه عليه فعلم ان المراد بنفي التعذيب المحكوم عليه بعدم المزومية لنفي التكليف
مطلقا انما هو نفي التعذيب على ترك بعض الاعمال لا على ترك العمل مطلقا لان نفيه على ترك مطلقا
لازمه ترك التكليف مطلقا واليه اشار بقوله وانما يلزم ترك التكليف مطلقا في نفي تعذيب
معين بان يكون متعلقه تركا مخصوصا وكانه اراد بالمعين ما ليس بصفة العموم فنفيه اي التعذيب
مطلقا لنفيه اي التكليف مطلقا فيستدل بالمعلول على العلة وايضا يستدل على انتفاء التكليف
بانتفاء التعذيب بترك الفعل المتعلق به الحكم عقلا بقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من
قبله الاية اي لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى
وجه الاستدلال انه تعالى لم ترد عذرهم وهو انه على تقدير عدم الارسال لا يستحقون العذاب
بل هم معذورون لجهلهم ولو ارسل اليهم رسولا كثيرا يعتذرونه ولم يقل هذا الا بعذر لان العقل

كاف

كاف في معرفة الاحكام وايضا يستدل بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فانه يفهم
منه ثبوت الحجة لهم على انه لو عذبهم قبل البعثة فيعلم منهم من العذاب وهو يوجب عدم الحكم
قبلها قالوا اي المعتزلة لو لم يثبت حكم من الاحكام الا بالشرع لزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات
النبوة لان النبي اذا ادعى النبوة واتى بالمعجزة فحينئذ اذا قال النبي للمبعوث اليه انظر في
معجزتي لتعلم صدقي قال المبعوث اليه لا انظر فيه ما لم يثبت الوجوب اي وجوب النظر علي اذ له
ان يمتنع عما لم يجب عليه ولا يثبت الوجوب علي ما لم انظر في معجزتك اذ لا وجوب الا بالشرع ولم يثبت
الشرع بعد او قال بعبارة اخرى او فتح وهي لا انظر ما لم يثبت الشرع الخ اي ولا يثبت الشرع
ما لم انظر واني لا انظر ولا سبيل حينئذ للنبي الى دفعه والحامه باطل فبطل كون وجوب النظر فيه
شرعيا فتعين كونه عقليا والجواب ان قوله ولا يثبت الخ اي ولا يثبت الوجوب علي ما لم
انظر باطل لانه اي الوجوب ثابت بالشرع في نفس الامر نظر في المعجزة اولا غاية الامر انه
لا يعلم ثبوته علما تصديقيا فان قلت اي فايدة في ثبوته بحسب نفس الامر اذا لم يعلم به وهل
يلزم الحجة عليه الا بعد علمه بالطلب قلنا اذا اوضح النبي معجزا ان نظر فيه حصل له اليقين بكونه
نبيا صادقا فيما يخبر به عن الله تعالى من طلب الايمان وغيره ولا يتوقف هذا على شيء سوى النظر
فيكان ذلك اوفى حجة عليه وكان في ابائه متمردا او متعنتا واليه اشار بقوله وليس اي ايجاب
النظر عليه قبل النظر وثبوت الشرع عنده تكليف غافل بما هو غافل عنه ولا طلب فعل ممن هو
خالي الذهن عن تصور ذلك الفعل بعد فهم ما خوطب به وطولب منه وما قيد بعد فهم يثبت
ثبوته في اول اخباراته واجب والا انتفت فايدة البعثة وذلك لان المقصود من ارسال الرسول
تبليغ الاحكام الالهية ليؤمنوا بها ويعملوا بموجبها وهو لا يحصل الا بالتصديق باخباره فيجب
عليهم التصديق بالاخبار الاول اذ عدم وجوبه يستلزم عدم وجوب ما سواه بالطريق الاولى
فيلزم عدم وجوب تصديق شيء من اخباراته واذا لم يجب تصديق شيء منها فلان لا يصدق
في شيء منها اختير منكر واحد من احاد الناس فلا يبقى للبعثة فايده في التوضيح في تفسير ان
وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور لان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة
فان لم يجب تصديق شيء من ذلك عليه بطل فايدة النبوة وان وجب فلا يخلو اما ان يكون
وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولا بل يكون وجوب تصديق كلها شرعيا والثاني
باطل لانه على تقديره كان وجوب الكل بقوله صلى الله عليه وسلم فلزم انه قال تصديق الاخبار
الاول واجب فننقل في هذا القول فان لم يجب تصديقه لزم عدم وجوب تصديق الاخبار الاول
وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فننقل فيه فيلزم التسلسل
فتعين كون وجوب شيء من اخباراته عقليا انتهى ولا يخفى ان انتفاء فايدة البعثة لازم سلب
الكل وانتفاء السلب الكلي يتحقق بالايجاب الجزئي وقوله وان وجب الى اخر المقدمات مبني على الايجاب
الكلي فيبقى بينهما واسطة لم يذكر حكمها فاختار التقرير المذكور لئلا يرد عليه ذلك مع انه اخصر
ثم لما اثبت وجوب تصديق الاخبار الاول ورد دعوه فقال فاما اي فثبوت وجوبه اما
بالشرع او بالعقل والثاني عين المطلوب كما سياتي وعلى الاول فيتفرع وجوب تصديق

اى مسموعة الشرع انما يكون بنص دال على وجوب تصديق النبى فهو اخبار ثان عن الله فننقل فيه
على سبيل الترديد فنقول الثانى ثبوته لا يكون بنفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فيلزم ان يكون بغيره
فاما ان يكون ثبوته بالاول فيكون ذلك الغير هو الاخبار الاول فيدور اى فيلزم الدور لان
الموقوف توقف ثبوت وجوب تصديق الاول عليه او يكون ثبوته بثالث اى باخبار ثالث فيتسلسل
فهو اى وجوب تصديقه فى اول اخباراته بالعقل وكذا اى كوجوب تصديق الاخبار الاول وجوب امتثال
اوامره اى الشارع فى ان ثبوتها ووجوبها بالعقل فيقال لو كان ثبوته بالشرع توقف
اى وجوبه على الامر بالامتثال وهو نص ثان فوجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان
بالاول دار وان كان بثالث والثالث برابع وهلم جرا تسلسل فاقيل مبتدا خبره جواب
ان اللازم من هذا الدليل جزم العقل بصدقه اى النبى فى اول اخباراته وبوجوب ذلك امتثال
اوامره مستنبطا من دليلهما اى من دليل صدق اخباراته ووجوب امتثال اوامره وهو ظهور
المعجزة على يده لتثبت صدقه فيما اخبر عن الله تعالى وتمثيل ما يأمره فاين الوجوب عقلا بمعنى استحقاق
العقاب فى الآجل بالترك بل يتوقف الوجوب عقلا بهذا المعنى على نص فان قلت اذا ثبت
صدقه وعلم ان ما يدعو اليه من انه تعالى مطلوب من العبد ثبت انه اذا عصاه يستحق العقاب فى
الآخرة قلت لا نم لانه لا يرجع اليه ضرر من عصيانهم ولا منافع بها فيجوز ان لا يغضب على العاصى
والاستحقاق المذكور فرع ذلك فلا بد من نص دال عليه قالوا اى المعتزلة ثانيا نقطع بانه يقبح
عند الله من العارف بذاته المنزهة وصفاته الكريمة ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات
النقص سواء ورد شرع افاد ذلك او لا فيحرم عقلا ان ينسب اليه اجيب بان القطع بالقبح
المذكور بمعنى استحقاق العقاب فى المشارع لما كثر فى النفوس من الشرائع الترك لم ينقطع منذ بعثة آدم عليه السلام
فتوهم بهذا السبب انه اى القطع المذكور بمجرد حكم العقل ثم لما كان المختار عند المص ان الفعل
يتصف بالحسن والقبح كما يجيء ولا تكليف قبل البعثة قال وعلى اصلنا ثبوت القبح للفعل فى العقل
اى عند العقل وعنده تعالى لا يستلزم عقلا اى استلزاما عقليا تكليفه بمنعه من الفعل ثم بين وجه
الاستلزام بقوله بمعنى انه يقبح منه تعالى تركه اى ترك التكليف بكف النفس عن ذلك القبيح وللحنفية والمعتزلة
فى الثالث اى استلزام اتصاف الفعل بالحسن والقبح امتناع تعذيب الطائع وتكليف ما لا يطاق
انه ثبت بالقاطع اتصاف الفعل بالحسن والقبح فى نفس الامر فيمتنع اتصافه اى اتصاف فعله تعالى به
اى بالقبح تعالى اى عن ذلك علوا كبيرا وايضا فالاتفاق على استقلال العقل بدركهما اى الحسن والقبح بمعنى صفة
الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل على ما مر فبالضرورة يستحيل عليه تعالى ما ادرك فيه نقص وحينئذ
اى وحين كان يستحيل عليه ما ادرك فيه نقص ظهر القطع باستحالة اتصافه تعالى بالكذب ونحوه تعالى
عن ذلك وايضا لولا استحالة اتصاف فعله بالقبح ارتفع الامان عن صدق وعده وصدق خبر غيره
اى غير الوعد وارتفع الامان عن صدق النبوة اى لم نجزم بصدقها لا عقلا لان صدقها موقوف
على امتناع اتصاف فعله بالقبح الذى منه الشهادة الكاذبة على دعوى النبوة ولا شرعا لانه لا يمكن
اثباته بالسمع لان حجيته فرع صدقه تعالى والتعبير بالوعد عن ذكر الوعيد وما قال الاشاعرة من
جواز الخلف فى الوعيد كرم لانه لا يعد نقصا بل هو من باب الكرم وعندنا الاشعرية والخلق
اى كما عند سائر الخلق القطع بعدم اتصافه تعالى بشىء من القبائح دون الاستحالة العقلية اذ القبح ليس على تعالى

عنه فكيف يستحيل عنده عقلا الاتصاف بما لا يحكم العقل بقبحه فسائر الخلق معه فى القطع بعدم
الاتصاف بما ذكر لا فى نفى الاستحالة العقلية ثم هذا العلم القطعى كسائر العلوم التى يقطع فيها
بان الواقع فى نفس الامر احد النقيضين مع استحالة الآخر لو قدر اى الواقع وذلك كالقطع بمكة
اى بوجودها او بغداد فانه لا يحيل العقل عدمهما وحينئذ اى وحين كان القطع بعدم اتصافه تعالى
بالقبيح كالقطع بكون الجبل حجرا مع امكان انقلابه ذهبا ونظائره من العلوم العادية لا يلزم
ارتفاع الامان عن صدق الوعد وغيره لانه وان لم يكن خلفه محالا عقلا لكنا نقطع
بعدمه كما نقطع بعدم كون الجبل ذهبا وخلاف الحارث فى استحالة اتصافه بالكذب ونحوه على ما ذكر
جار نظيره فى كل نقيصه ثم صور كيفيته بقوله اقدرته تعالى عليها اى على تلك النقيصة مسلوبة ام
اى النقيصة بها اى بقدرته مشمولة فالجملتان الانشائيتان فى محل الرفع على الخبرية بعد
الكلام لتصوير الخلاف باعتبار السؤال الذى يقع جوابه كل واحد من المثنى الغنى عنه ان يقال
اقدرته الخ والقطع بانه لا يفعل اى وان القطع بعدم فعل تلك النقيصة والحنفية والمعتزلة
على الاول اى على ان قدرته عليها مسلوبة لاستحالة تعلق قدرته بالمحال وعليه فرعوا امتناع تكليف
ما لا يطاق وامتناع تعذيب الطائع قال المص فى المسايرة واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه
تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذى استغرق عمره فى الطاعة مخالفا لهوى نفسه فى رضا مولاه
امنع بمعنى تعالى عن ذلك فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسىء والمحسن غير لائق
بالحكمة فى فطر سائر العقول وقد نص تعالى على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات
ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله سيئا
هذا فى التجويز عليه وعدمه اما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند
الحنفية وغيرهم لذلك وللقبح خلافا انتهى وذكرنا فى المسايرة بطريق الاشارة ان الكل وهو انها
لها مشمولة والقطع بانه لا يفعلها اختيارا ادخل فى التنزيه قال فى المسايرة ثم قال بعض صاحب
العمدة من مشايخنا ولا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل
تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل انتهى ولا شك ان سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة
واما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الاشاعرة اليق ولا شك ان الامتناع عنها من باب
التنزيهات فيسبر العقل فى ان اى الفصلين ابلغ فى التنزيه عن الفحشاء اهو القدرة عليه مع الامتناع
عنه مختارا او الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بادخل القولين فى التنزيه انتهى فيجب القول
مع الامتناع مختارا اى الشق الاول من قوله او الامتناع لعدم القدرة مع ما سبق من قوله لا شك
ان الامتناع عنها من باب التنزيهات اشعار بان الاول ادخل فى التنزيه اذ التنزيه فيما ليس
باختياره غير ظاهر ويؤيد ما ذكرنا تقديم ذلك الشق فى الذكر والاولى فى المسايرة ثان شيء
بهذا الكتاب فخذ هذا ولو شاء الله قال قائل فيه اشارة الى ان ما سيذكره لم يقل به احد قبله
هو اى النزاع بين الفرق الثلث لفظى فقول الاشاعرة هو انه اى الشان لا يحيل العقل اى تجويز
مع قطع النظر عن الادلة الخارجية كون من اتصف بالالوهية اى المعبودية بالحق والملك اى
المالكية لكل شيء من الموجودات الممكنة متصفا بالجور اى بما هو خلاف العدل اذا صدر من شخص
يقال هذا جور وظلم وما لا ينبغى حاصله اى الاتصاف بما ذكر انه مالك جائر ولا يحيل العقل وجود

مالک کذلک ای جابر علی ما نشکره ولا سیما الحنفیة والمعتزلة القائلون ای عدم احالة العقل ذلک وقولهم الحنفیة
والمعتزلة یستحیل کونه متصفا بالجور وما لا ینبغی انما هو بالنظر الی ما قطع به من ثبوت اتصاف هذا
العزیز الذی ثبت انه المالک لا غیره وهو الله سبحانه باقصی کمالات الصفات من العدل والاحسان
والحکمة اذ یستحیل اجتماع النقیضین فلحظهم ای ملحوظ الحنفیة والمعتزلة اثبات الضرورة بشرط المحمول
فی المتصف الخارجی المراد بالمتصف الخارجی الشخص الموجود فی الخارج الثابت الوهیة المتصف
باقصی الکمالات وبالمحمول الوصف الذی حمل علیه من کونه متصف باقصی الکمالات ولا شک فی
انه اذا اشترط مع ذاته الوصف المذکور بان یعتبر من حیث انه موصوف به و... المحمول الذی
هو بعض ما شرط فیه لحکم العقل بثبوته له بالضرورة وهذا معنی اثبات الضرورة بها والاشعریة لحظوا
ذلک بالنظر الی مجرد مفهوم الاله ومالک کل شیء مع قطع النظر عن کون ما صدق علیه هذا المفهوم
متصفا باقصی الکمالات ولهذا الاشعریة ان تنزلوا فی مبحث التحسین والتقبیح العقلیین
الی اتصاف العقل ای بادعوا بطریق التنزل وسلم ان العقل یتصف بالحسن والقبح المستدعی تعلق
الحکم به وسطلوا استدلالی معلمین باتصافه بهما علی التنزل ای مع نزلهم الی ذلک ونحن ان شاء علمهم
ای الاشاعرة علی نفی التعلق ای تعلق الحکم بالفعل قبل البعثة لکنا نورد کلامهم هنا فیه ای فی کلامهم
مما لا یرتضیه لعقد التحقیق واظهار الصواب المسئلة الاولی شکر المنعم ای استعمال جمیع ما انعم الله تعالی
علی العبد فیما خلق لاجله کصرف النظر الی مشاهدة مصنوعاته لیستدل بها علی صانعها والسمع الی
تلقی اوامره وانذاراته واللسان الی التحدث بالنعم والثناء الجمیل علی المنعم قیل وهذا معنی الشکر
حیث ورد فی الکتاب العزیز ولذا قال تعالی وقلیل من عبادی الشکور لیس بواجب عقلا لانه
ای الشکر لو وجب عقلا فلعله ای فلابد ان لا یکون الا لفایدة ذکر لبطلان العبث وهو ان یعمل العاقل
اختیارا ما لا فایدة فیه فاما لله ای واذا کان لفایدة فاما ان یکون لفایدة راجعة الی الله او للعبد
ای او لفایدة راجعة الی العبد وحینئذ اما ان یکون حصولها له فی الدنیا او فی الآخرة وهی ای
هذه الاقسام الثلثة باطلة ثم بین بطلانها علی ترتیب اللف والنشر فقال لتعالیه تعالی عن ان یکون
فعله لفایدة راجعة الیه او عن رجوع فایدة الیه ولحصول المشقة من الشکر الذی هو فعل الواجبات
وترک المحرمات ونحوهما فی الدنیا یعنی حقیقة بحیث لا حظ للنفس فیه ولا یترتب علیه حظ لها فلیس
للعبد فیه فایدة دنیویة وبعدم استقلال العقل بامور الآخرة فلیس للعقل ان یوجب الشکر لفایدة
راجعة الی العبد فی الآخرة لان ذلک فرع استقلاله بما یحصل للعبد من الفواید الاخرویة فی مقابلة
الشکر ولا استقلال له فیها لانها من الغیب الذی لا مجال للعقل فیه وانفصل المعتزلة عن هذا
الالزام بانه لفایدة ثم بانها للعبد فی الدنیا وهی ای تلک الفایدة الدنیویة دفع ضرر خوف العقاب
ثم استدل علی وجود الخوف المذکور بقوله للزوم خطور مطالبة الملک المنعم بالشکر والامن من العقاب
من اعظم الفواید ولذا فرع خوفه واندفاع الخوف فایدة دنیویة والمشقة التی یترتب علیها
دفع الضرر لا تنافی وجود الفایدة ومنع الاشعریة لزوم الخطور الموجب للخوف فلا یسعهم وجوده
والدفع المذکور فرع وجوده وقد یجاب بانه وان لم یتعین وجوده لکنه علی خطر الوجود فبالشکر
یندفع احتمال وجوده وهو فایدة جلیلة وفیه ما فیه علی ان منعهم غیر موجه لان الظاهر ان ما ذکره
المعترض منع اللهم الا ان یراد بالمنع الاستناد المعتزلة لا یصلح للسندیة وفیه ما فیه وعلی تقدیر التسلیم

للزوم الخطور المذکور فمنع وصح بانه ای الشکر تصرف فی ملک الغیر بالاعمال والترک الذی فیه
وما یتصرف فیه من نفسه وغیره ملک لله تعالی وهذا یقتضی عدم وجوبه وبانه ای شکر النعم [illegible] الاستهزاء
من وجهین احدهما انه لیس للنعمة قدر یعتد به بالنظر الی ملک المنعم وعظیم شأنه والمقابلة بالشکر
تؤذن بالاعتداد بها عند المنعم وثانیهما ان النعم لا تعد ولا تحصی والشکر فی مقابلتها کاهداء
فقیر للملک حبة شعیر مع ما انعم علیه بملک البلاد شرقا وغربا ولقد طال رواج هذه الجملة من
الاستدلال والاعتراض والجواب فیما بینهم علی تهافتهما ای سقوطهما وعدم اهلیتهما لان یلتفت
الیهما ثم بین تهافت بقوله فان الحکم ای تعلق الحکم یعنی حکم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة مثلا بالفعل
قبل البعثة تابع لعقلیة ما فی الفعل ای تابع لکون ما فی الفعل من الحسن والقبح عقلیا فاذا تحقق فیه
ای فی الفعل حسن یلزم بترکه ما هو ای الحسن قبح کحسن شکر المنعم المستلزم ترکه ای الشکر قبح الکفران
ای القبح الذی هو الکفران فالاضافة بیانیة بالضرورة متعلق بالاستلزام او الکفران فقد
ادرک العقل حکما به ای الذی هو وجوب الشکر قطعا ای ادرکه بلا شبهة واذا ثبت الوجوب
ای وجوب الشکر بلا مرد لم یبق لنا حاجة فی تعیین فایدة بل نقطع بتحققها ای الفایدة فی نفس الامر
علم عینها اولا یعنی بعد القطع بثبوتها لا یورث تعیینکم للفواید ونفی اقسامها شبهة اذ هو
لیس کاخذ ولا ما بعد النفی بقاطع فلیس لکم مخلص الا منع العقلیة والبحث انما هو بطریق
التنزل وتسلیم العقلیة ولو منعوا ای الاشاعرة اتصاف الشکر بالحسن واتصاف الکفران
بالقبح لم تقم مسئلة علی التنزل وهو خلاف المفروض وکذا انفصال المعتزلة بانها فی الدنیا الی ما ذکر
لعقلیة حکم الفعل فان دفع ضرر خوف العقاب الذی هو سند منع انتفاء الفایدة الدنیویة انما یصح
حال کونه حاملا للشاکر علی الفعل الذی یحقق الشکر وهو ای الحمل فی العمل المترتب علیه بعد العلم بالوجوب
ای وجوب الشکر عقلا بطریقه ای بالطریق الموصل الی العلم بالوجوب وهو حسن الشکر المقتضی بترکه القبح
وهو ای طریقه الذی فیه الکلام ای النزاع فدل هذا الانفصال ان البحث بطریق التنزل وتسلیم العقلیة
لما فی الفعل وتسلیم لزوم الخطور ای خطور خوف العقاب ومعارضتهم ای الاشاعرة للمعتزلة
بالتصرف فی ملک الغیر علی ما ذکر الزام لانا اعترفوا ای الاشاعرة فی المسئلة الثانیة علی ما سیأتی بان حرمة
ای التصرف فی ملک الغیر لیست عقلیة فالتحریم الذی ادعاه الاشاعرة فی التصرف المذکور عند المعارضة
مبنی علی زعم المعتزلة فالبحث الزامی واما معارضتهم بانه ای شکر النعم مجازاة یشبه الاستهزاء اعجب
منه ای من مبنیهم العجب لغرابته وسخافته کیف ویلزم منه انسداد باب الشکر قبل البعثة وبعدها
علی ان ما ذکر فی وجه شبه الاستهزاء کلمات واهیة والوجه فیه ای فی انتفاء تعلق الحکم بالفعل قبل البعثة
انه تعالی لا طریق للعقل الی الحکم بحدوث ما لم یکن الا السمع ای الا طریق السمع والبعثة والوضع الالهی
المؤذن انتفاؤهما ای السمع والبعثة اذ الکلام فیما قبل البعثة ولا سمع اذ ذاک فی حق حکمه تعالی الحکم
تعالی العقل وادرک ما فی الفعل من حسن وقبح غیر مستلزم للتکلیف بفعل او ترک الا لو کان ترک
تکلیفه تعالی یوجب نقصه تعالی وهو ای الایجاب کما التکلیف النقص ممنوع المسئلة الثانیة
افعال العباد الاختیاریة مما لا یتوقف علیه البقاء تقیید للافعال الاختیاریة ومقابلها
الاضطراریة وهی ما لا یمکن البقاء بدونها کالتنفس فی الهواء حال کونها واقعة قبل البعثة ان ادرک
فیها جهة محسنة او مقبحة فعلی ما تقدم من التقسیم عند المعتزلة من ان المدرک اما حسن فعله فیحسن ترکه

فواجب والا فمندوب او ترك على وزانه فحرام ومكروه والا اى وان لم يدرك فيها جهة محسنة
ولا مقبحة فلهم اى للمعتزلة فيها اى الافعال الاختيارية ثلاثة مذاهب الاباحة اى عدم الحرج وهو
قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل
الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما
الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي والحظر اى الحرمة وهو قول معتزلة بغداد
وبعض الحنفية والشافعية والوقف وهو قول بعض الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي وصاحب
الهداية وعامة اهل الحديث ونقل عن الاشعرية ويقال على الاولين الاباحة والحظر ان الحكم يستدعي
حكم معين يعلق عقلا فرع معرفة حال الفعل بعلم انه هل فيه جهة محسنة او مقبحة على ما تقدم من
التقسيم اولا وانا اعلم انه ليس فيه شيء من ذلك لكم بعد ذلك المبيح بالاباحة والحاظر بالحظر
فاذا قال المبيح بناء على منع الحصر يعني اذا قال ليس فيه شيء من تلك الجهات لنحو مباح لمنع الخصم
الحصر في تلك الجهات والاباحة بجواز الحظر قال المبيح بناء على هذا المنع خلق الله العبد وخلق
ما ينفعه من الافعال فمنعه من هذا الفعل والحال انه لا ضرر فيه هذا الفعل اذ المفروض انه ليس فيه جهة
مقبحة اخلال بفايدته اى خلقهما وهو اى الاخلال العبث اى ملزوم العبث وهو الخلق بلا فايدة
تحافراده اى المبيح وهو اى والعبث نقيصة يمتنع عليه تعالى يعني هذه المقدمة مطوية منوية في
هذا الاستدلال والحاظر يعني واذا قال الحاظر بناء على منع الحصر في تلك الجهات والحظر لجواز الاباحة
لا سبيل اليهما لانه تصرف في ملك الغير فراده اى الحاظر ان التصرف في ملك الغير يحتمل المنع وان لم
يتعين فالاحتياط العقلي منعه اى العبد او فعل بتقدير عدم التصرف لا يلزم محذور وعلى تقدير التصرف
يحتمل لزومه والعقل يحكم بترك ما يحتمل المحذور الى ما لا يحتمله فاندفع بهذا التقرير ما قيل على دليل الحظر
من منع بطلان التصرف في ملك الغير مستندا بان نعم ملك بحر لا ينفد وانتقص بجانب الجود وكيف
يدرك العقل عقوبة عبيده باخذ قدر سمسمة منه اى البحر لانه اى الحاظر لم يبن على الحظر درك العقل
ذلك اى المنع بل على احتماله اى منعه باعتبار انه تصرف في ملك المالك بلا اذنه فيحتاط بمنعه
واندفع ايضا منع ان حرمة التصرف عقلي بل سمعي ولو سلم انه عقلي ففي من يتضرر بذلك
والله سبحانه منزه عن ذلك ولو سلم ان التصرف في حق كل مالك ممنوع عقلا فمعارض بما في المنع من
الضرر الناجز دون فيه اى الضرر الناجز عن النفس واجب عقلا وليس ترك اى الفعل لدفع ضرر
خوف العقاب الحاصل من التصرف في ملك الغير اولى من الفعل المستلزم لدفع الضرر الناجز بل
باعتبار العاجل اولى سيمان هذا الجواب من كونه اى المذكور غير محل النزاع فانه اى النزاع انما هو
في نحو اكل الفاكهة مما لا ضرر في تركه كما اشار اليه في الحاوي بقوله مما لا يتوقف عليه البقاء وما
على الاباحة اى واندفع ايضا ما اورد عليهما من انه ان اريد بها انه لا حرج عقلا في الفعل والترك
فمسلم لكن لا تثبت به الحكم اذ هو رفع الحرج او اريد بها خطاب الشرع به اى بانه لا حرج في الفعل والترك
فلا شرع حينئذ اذ المفروض انه ليس ههنا جهة محسنة ولا مقبحة ولا سمع او اريد بها حكم العقل به
اى بكونه مباحا فالغرض انه اى العقل لا حكم فيه لحسن ولا قبح وانما اندفع ما ذكر على الاباحة
اذ يجاب رد اى المبيحون هذا الشق الاخير ملجئ لمقدوم اى السبب ما يلجئهم الى اختياره وهو
لزوم العبث على تقدير المنع وعدم الاباحة على ما سبق وانما فيه اى دليل المبيح المذكور بمنع قبح فعل

١٨٩
لا فايدة له اى لذلك الفعل بالنسبة اليه تعالى فيخرجه اى هذا الكلام عن التنزل اى عن كونه بحثا بطريق
التنزل وتسليم كون الحسن والقبح عقليين والمفروض خلافه واليه اشار بقوله لانه اى التنزل ودفعه
اى ان مدفع الخصم كلام المعتزلة على تسليم قاعدة الحسن والقبح ثم يدفع دليل المبيح بمنع الاخلال بفايدة
الخلق على تقدير المنع منه اذ اراد اى العبد قدرته تعالى على ايجاده محققة قيده بقوله محققة لانه لو
قد اراد قدرته ممكنة بحلول امثاله مع احتمال غيره اى غير ما ذكر من فوايد اخرى مما قصر العقل عن دركه
فلا حكم بالاخلال على تقدير المنع وثم يدفع الحاظر اى دليله بانه لا تثبت حكم الحكم الاخروي
الحكم الاخروي خطابه المتعلق بفعل المكلف المستتبع الثواب والعقاب في الآخرة والحكم المضاف
اليه ان يحكم العقل بثبوته بثبوته في نفس الامر يعني ثبوت الخطاب المذكور في نفس الامر لا يكون
سببا لان يحكم العقل بثبوته هذا ويحتمل ان يكون الباء في بثبوته صلة الحكم الاول يعني لا يثبت
حكم العقل على الخطاب المذكور بثبوته في نفس الامر قبل الطهارة للمكلفين ظرف للا يثبت
اى قبل الطهارة اياه لهم بطريق السمع ووساطة الرسل فكيف يثبت باحتماله اى بمجرد احتمال
ثبوته في نفس الامر والحال انه لا حرج على العبد ليحتاط اذ الحرج بعد العلم بالوجوب او الحرمة
وليس ههنا علم بجهة حسن او قبح حتى يعلم احدهما واما الوقف الذي هو مذهب الثالث فيفسر بعدم الحكم
اى بعدم حكم الله بشيء من الاحكام لعدم ادراك العقل شيئا من الجهات المذكورة وهو منقول عن طائفة
من المعتزلة وليس هذا به اى بالوقف لانه قطع بعدم الحكم لا وقف عنه وفسر ايضا بعدم العلم بخصوصه
اى الحكم فتعين ان كان عدم العلم بخصوصه للتعارض بين الادلة الدالة على ثبوت الاحكام قبل
البعثة والادلة الدالة على عدم ثبوتها قبلها فقد سد لانا بينا بطلانها اى بطلان الادلة الدالة
على ثبوتها قبلها ويرد عليه انه يلزم ح التوقف عن الحكم مطلقا لا عن الحكم الخاص فالوجه ان يقال
المراد التعارض بين دليل المبيح والحاظر فان المصنف قد بين بطلان كل منهما او لعدم الشرع
حينئذ والغرض ان العقل لا يستقل بادراكه كما ذكره بعض اصحابنا فمسلم وهو مذهبنا
والحصر المستفاد من ذكر التعارض دون غيره في الشق الاول من شقي الترديد وهو عدم العلم
بخصوص الحكم لا لعدم الشرع ممنوع بل قد يكون لعدم الدليل على خصوص الحكم فعدم العلم بخصوص
الحكم لعدم الدليل عليه فالتوقف لاجله لا للتعارض فان قلت هذه المذاهب المذكورة توجب
حال كونها من المعتزلة كون الحكم ليس من قبيل الكلام اللفظي اذ لا تحقق له اى للكلام اللفظي الا بعد البعثة
ولا نفسي في الكلام عندهم ولا كفر ان المفهوم من قوله هذه المذاهب الثلاثة المذكورة مذهب الاباحة
والحظر والتوقف والاى ب المذكور انما يترتب على اثبات الحكم قبل البعثة سواء كانت
هذه المذاهب او لم يكن اللهم الا ان يقال بان المذاهب الثلاثة من غير ذكر مذهب رابع يدل
على امرين احدهما انحصار المعتزلة في اصحاب هذه المذاهب والثاني استيعاب العقل الاحكام
فيلزم اثبات الكلام النفسي على جميع المعتزلة باعتبار جميع الاحكام كلها فالجواب منع توقفه
اى الكلام اللفظي عليها اى البعثة بجواز تقدمه اى الكلام اللفظي عليها اى البعثة كخطابه للملائكة
وآدم فان قلت هذا يدل على وجود الكلام اللفظي في الجملة قبل البعثة لا على وجود الكلام اللفظي
الواقع حكما قلت المقصود من هذا منع مقدمة التي يتوقف عليها الدليل وهو قوله اذ لا تحقق له
فتامل هذا ونقل عن الاشعري الوقف ايضا على الخلاف في تفسيره اى الوقف كما تقدم والصواب

ان المراد به التغيير الثاني اي بعدم العلم بخصوص الحكم لعدم الحكم عنده اي الاشعري اي فيها اي في الافعال
حكم لا يدرى ما هو اي ذلك الحكم الا في زمان البعثة فانه يدرى بالشرع لانه اي الحكم حينئذ تعلق
بالافعال فيعلم حينئذ المكلف ولا يخفى ان محل وقف الاشعري غير محل وقف المعتزلة لانه اي
الوقف عندهم على التغيير الثاني عن الحكم المتعلق بالافعال ولا يتصور وجود تعلق الحكم عنده
الاشعري قبل البعثة في حقه اي كلام الاشعري اثبات قدم الكلام المندرج تحته الخطاب المتعلق
بفعل المكلف والتوقف فيها اي في الخطاب الذي يظهر تعلقه السمعي بالفعل وهذا الخلاف منهم
انما نشأ منهم وعدم بيف تعلقه قبلها المذكور من قدم الكلام والتوقف فيما ذكر معلوم من كل نافي
للتعلق الشرعي قبل البعثة بخلاف من اثبت قدمه ولم ينف تعلقه قبلها فلا وجه لتخصيصه
اي هذا التوقف به اي بالاشعري كما لا وجه لان لهم اي المعتزلة تعلقه اي الحكم بالافعال قبل البعثة
مع فرض عدم علمه اي المكلف به مع انه اي الحكم حينئذ اي حين يكون متعلقا به ولا يعلمه المكلفون
لا يثبت الحكم في حق المكلفين اذ ثبوته في حقهم حينئذ تكليف بما لا يطاق وايضا يلزم التعذيب
وقد قال وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بل الثبوت اي ثبوت الحكم في حقهم مع التعلق اي مع تعلق
الحكم بافعال المكلفين لا يفارق احدهما الآخر فلا وجه لاثبات التعلق بدون الثبوت
في حقهم والا اي وان لم يكن كذلك بان يثبت التعلق بدون الثبوت في حقهم فلا فايدة للتعلق
لانحصار فايدته في الثبوت في حقهم ولو قالوه اي المعتزلة الواقف كالاشعري اي كوقف الاشعري
باثباتهم خطابا بالفعل موقوفا تعلقه على البعثة والسمع كان ذلك منهم على اصولهم قولا بلا دليل اذ لا
دليل على ثبوت لفظيه اي في الحكم قبل البعثة اصلا بخلاف الاشعري فانه قايل بانه وجب ثبوت
الكلام النفسي اولا لما قام عليه من الدليل على قدم الكلام وكونه ليس من قبيل الحرف والصوت الى غير ذلك
لم يترتب عليه التوقف المذكور واما الخلاف المنقول بين اهل السنة والجماعة وهو ان الاصل في الافعال
الاباحة او الحظر فقيل انما هما بعد الشرع بالادلة السمعية اي دلت الادلة السمعية على ذلك الخلاف
بان دل بعضها على الاباحة وبعضها على الحظر فكل من الفريقين تمسك بما ترجح له والحق ان
ثبوت هذا الخلاف مشكل لان السمع لو دل على ثبوت الاباحة او التحريم قبل البعثة طرف للثبوت
لا الدلالة لانها فرع وجود السمع المتأخر عن البعثة فالسمع الحادث بعد البعثة يدل على
كونهما ثابتين قبلها بطل قولهم لا حكم قبلها اذ السمع دل على ثبوت الاباحة والحظر اللذين
هما حكمان وقد يقال ان حاصل هذا التعليل بطلان دلالة السمع على ثبوتها قبل البعثة لا بطلان
دلالته على ثبوتهما بعدها واثبات الاشكال بهذا الخلاف موقوف على البطلان جميعا
فتامل فان المكلف في الاباحة تاويلا اي قولهم لا حكم قبلها بان لا مواخذة بالفعل والترك
فمعلوم اي فعدم المواخذة معلوم من عدم التعلق اي تعلق الحكم بالفعل فلا حاجة الى ذكره
ثم لا يتاتى التاويل الا كذلك في قول الحظر بالمواخذة فيه على الترك ولو ارادوا بالحكم المثبت قبل البعثة
حكما اي خطابا نفسيا بلا تعلق تعلق المكلف بمعنى قدم الكلام اي الكلام القديم كما هو المختار لم يتجه
اي لتوجه موجه اذ مع التعلق ظهر ان ليس كل الافعال مباحة ولا محظورة في كلام النفس قبل تعلق
الحادث بعد البعثة انما يظهر لنا ما كان مندرجا اجمالا في الكلام النفسي القديم لان الكلام النفسي
الذي معه التعلق المذكور دليله اي النفسي بكيف يكون الافعال كلها قبل البعثة مباحة او محظورة

١٩٠

والاشعرية قول بعضهم ان هذا اي القول بالاباحة او الحظر قبل البعثة مبني على التنزل مع الخصم اعني
المعتزلة بمعنى انه لو فرض ان للعقل ان يثبت حكما قبل البعثة كان ذلك اباحة او حظرا جيد خبر المولد
بعيد القول لو لم يظهر من كلامهم انه اي ما ذكر في هذه المسألة اقوال مقررة فيما بينهم لا انها ابحاث
على طريق التنزل والمختار اي الاصل الاباحة عند جمهور الحنفية والشافعية وقد استبعده اي كون الاصل
الاباحة بمعنى عدم المؤاخذة بالفعل والترك فخر الاسلام قال لا نقول بهذا لان الناس لم يتركوا
سدى اي مهملين غير مكلفين في شيء من الزمان لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما هذا
اي كون الاشياء الاصل في الاباحة بالمعنى المذكور بناء على زمان الفترة لاختلاف الشرايع الموجب
تفرق البال وصعوبة الضبط ووقوع التحريفات في الاحكام الشرعية المتعلقة بالعقيدة والعمل فلم يبق
الاعتماد للاختلال في الضبط والتحريف ولم يبق الوثوق اي الاعتماد على شيء من الشرايع اعتقادا
كان او عملا فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان بما اي بفعل لم يوجد له محرم ولا مبيح معلوم
للمكلفين فان قلت على هذا يلزم ترك الناس سدى في بعض الازمنة وهو مخالف للآية الكريمة قلت
الآية تدل على عدم خلو امة من الامم من النذير وزمان الفترة لا يطول بحيث يخلو من تلك الامم بل بقي اثر
النذير قبل الانقراض بعد ما مضى عليهم برهة من الزمان المندرس فيه آثار النبوة كما يدل عليه حكاية
سلمان الفارسي رضي الله عنه فانه ادرك اشخاصا بدمشق ونصيبين وغيرهما كانوا على الحق حتى انقرض
آخرهم وقد اخبره بان النبي الموعود بعثه في آخر الزمان يوجد فيه جدا فتوجه الى المدينة الشريفة
باشارته فادركه صلى الله عليه وسلم بعد مكثه بها قليلا فزمان الفترة مستثنى من عموم قول فخر
الاسلام لم يتركوا في شيء من الزمان واليه اشار بقوله وحاصله اي حاصل ما قاله فخر الاسلام نفيه اي نفي
الاصل الاباحة اي فخر الاسلام ذلك اي كون الاصل الاباحة بزمان عدم الوثوق هذا ونقل البيضاوي
ان من يقول الاصل في الاشياء الاباحة يعني في المنافع واما في المضار فالاصل فيها التحريم وذلك
المستوي هذا بعد ورود الشرع بمقتضى ادلته واما قبله فالمختار الوقف وفي اصول البزدوي
بعد ورود الشرع الاموال على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباحها بقوله
خلق لكم ما في الارض جميعا تنبيه بعد اثبات الحنفية اتصاف الافعال بالحسن والقبح
لذاتها بالمعنى الذي سبق ذكره سواء كان لعينها او لجزئها او لغيرها اي لمعنى ثبت في غير ذاتها ضبطوا
متعلقات اوامر الشارع منها اي الافعال في اربعة اقسام باستقراء متعلق بالضبط منحصرا
فيها اي في فعل متعلق الامر حسن لنفسه حسنا لا يقبل ذلك الحسن السقوط فلا يسقط حكمه الذي هو الوجوب
كالايمان اي التصديق على ما عرف في محله فان حسنه كذلك فلم يسقط بسبب من الاسباب غير الاكراه
ولا بالاكراه او هو من عطف الخاص على العام تاكيدا للعموم لكون الخاص بحيث يلزم من حكمه حكم
ما سواه بالطريق الاولى او حسنا يقبله اي السقوط قال الشارح والاحسن ويقبله انتهى وذلك
لانه يقال الحصر في هذا وهذا لا في هذا او هذا قلت وقد يقال في هذا او هذا
المستعمل في التقسيم التنصيص على كون القسمة حاصرة ويصح ان يقال هذا منحصر في احد هذين الامرين
بمعنى لا يتجاوز عنه كالصلوة فانها حسنت لنفسها لكونها مشتملة على طهارة الظاهر والباطن
وجمع الهمة واخلاء السر عما سوى الله كما يشار اليه برفع اليدين ونبذ ما سواه وراء ظهره والتكبير
البالغ في التعظيم والثناء الخير المشوب بذكر ما سواه ثم المقام في مقام العبودية ثم الركوع

الدال على الخضوع ثم السجود بوضع اشرف الاعضاء على اذل المواضع وهو التراب اظهار الغاية التعظيم العقل
وما فيها من تلاوة القرآن والتكبير والتسبيح الى غير ذلك الا انها منعت في الاوقات المكروهة عند
طلوع الشمس حتى ترتفع واستوائها وغروبها على الوجه المذكور في الفقه لما دل عليه من السنة والاجماع وسقطت
ايضا بالحيض والنفاس اجماعا والوجه ان يقال ان كان حسن الافعال لذاتها لا تخلف عنها اصلا لان
ما بالذات لا يزول بالغير فمرادهما اي الافعال الحسنة لذاتها حيث يكون انما يكون لعروض قبح بخارج
عن ذاتها عليها فحسن الصلوة لا يفارقها ولا في الاوقات المكروهة وانما منعت فيها لعروض شبه
فاعلها بالكفار بعبدة الشمس في تلك الاوقات وفي قوله فمرادهما اشارة الى انه منقسم الى قسمين اذ من
المعلوم ان العارض المذكور انما يعرض لبعض افراده وما هو ملحق به اي بالحسن لذاته ما اي فعل حسن لغيره
اي لغير ذات ذلك الفعل حال كون ذلك الغير بخلقه تعالى لا اختيار للعبد فيه كالزكوة والحج والصوم
فان حسنها لسد الخلة اي دفع حاجة الفقير في الزكوة وقهر عدوه تعالى وهو النفس الامارة بالسوء
بكفها عن الاكل والشرب والجماع في الصوم وشرف المكان اي البيت الشريف بزيارته وتعظيمه فان
شرفه بتشريف الله تعالى اياه لا اختيار للعبد فيه ولا يخفى ان اخراج المال الذي هو قوام المعيشة
وقطع المسافة البعيدة وزيارة الامكنة المعينة وترك الاكل والشرب والجماع لا حسن لها في حد ذاتها
بل حسنها لامور مغايرة للذات وهي السد والقهر والشرف وليس شيء منها باختيار العبد ولولا
دفع الله الحاجة ما اندفعت ولولا جعله النفس مغلوبة ما انقهرت ولولا تشريفه البيت ما تشرف فلم
يحصل الحسن في المذكورات الا بامور خلقها الله تعالى من غير اختيار للعبد فيها وانما الحق هذا القسم بالحسن لذاته
لكون الوسايط فيه مضافة الى الله تعالى ساقطة الاعتبار بالنسبة الى العبد فشابه الذي حسنه لذاته
لعدم مدخلية العبد في منشا حسنه بخلاف القسم الرابع فان الوسايط فيه ليست كذلك بل باختيار العبد
كما سيجيء وما حسن لغيره اي لغير ذات الفعل حال كونه غير ملحق بما حسن لذاته كالجهاد والحد وصلوة الجنازة
فان حسن الجهاد بواسطة الكفر واعلاء كلمة الله فلولا الكفر والكافر وما يتبعه من الاعلاء ما حسن القتال و
حسن الحد بواسطة الزجر للجاني عن المعاصي وحسن صلوة الجنازة بواسطة الميت المسلم غير الباغي ويندرج فيه
قاطع الطريق ولو لم يكن الميت مسلما غير باغ لما حسن الصلوة عليه وهو بين يديه وانما اعتبرت الوسايط
في هذا القسم مضافة الى العبد غير مضافة اليه تعالى ليلحق بالحسن لذاته لانها اي الوسايط باختياره
اي العبد المتصف بها وفيه اشارة الى ان الوسايط لم تعتبر في القسم الثالث وجعل حسنها كانه ذاتي
كما يدل عليه الالحاق بالحسن لذاته وانما اختار الوجه المذكور في التقسيم الاول لكونه موهما لكون
الحسن لذاته قابلا للسقوط حسنه وتخلفه عنه وان حسن الصلوة يفارقها في الاوقات المكروهة
وليس كذلك ولكونه قاصرا عن التفصيل المذكور في هذا الوجه وقد مر اقسام الافعال الشرعية
متعلقات النهي فيه بما بين حسي وشرعي وبيان المتصف منها بالقبح لذاته او لغيره وكلها اي متعلق
اوامر الشرع ونواهيه يلزمه حسن اشتراط القدرة لان تكليف العاجز قبيح وتقدم انقسام القدرة
الى ممكنة وميسرة عند مشايخنا وقسموا اي الحنفية متعلقات الاحكام الشرعية مطلقا اي سواء كانت
عبادات او عقوبات او غيرهما الى حقه تعالى على الخصوص قالوا وهو ما يتعلق به النفع العام من غير
اختصاص باحد نسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه كحرمة البيت وحرمة الزنا والى حق العبد
اي على الخصوص وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح باباحة مالكه ولا يباح الزنا باباحة

المرأة ولا باباحة اهلها قيل ويرد عليه الصلوة والصوم والحج والحق ان يقال حق الله ما يكون ١٩١
المتحتم هو الله وحق العبد ما يكون المتحتم هو العبد والاخرة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو
صيانة اموال الناس وما اجتمعا اي الحقان فيه وحقه تعالى غالب وقلبه اي وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب
ولم يوجد الاستقراء متساويين اي ما اجتمعا فيه وهما سواء ليس احدهما غالبا على الآخر وقوله لم يوجد اما
على صيغة المعلوم والاستقراء فاعله ومتساويين مفعوله والاسناد مجاز اذ الاستقراء سبب للعلم بالمساواة
او على صيغة المجهول والمراد بالاستقراء المستقرء اي لم يوجد الحقان اللذان يتعلق بهما الاستقراء حال
كونهما متساويين في متعلق الحكم فالاول اي ما هو حق الله تعالى على الخصوص اقسام ثمانية بالاستقراء
عبادات محضة كالايمان والاركان الاربعة للاسلام وهي الصلوة ثم الزكوة ثم الصيام ثم الحج
ثم العمرة والجهاد والاعتكاف وترتيبها اي هذه العبادات في الاشرفية هكذا اي على طبق الترتيب
الذي ذكر هنا اما اشرفية الايمان مطلقا فلانه الاصل ولا يصح لشيء منها بدونه ثم الصلوة حيث سماها
الله ايمانا في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم وجعل صلى الله عليه وسلم بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك
الصلوة وفي البخاري عن ابن مسعود قلت يا رسول الله اي الاعمال افضل قال الصلوة على ميقاتها
الى غير ذلك وفيها اظهار شكر نعم البدن ثم الزكوة لانها ثالثة الصلوة في الصلوة والسنة
وفيها اظهار شكر نعم المال الذي هو شقيق الروح ثم الصوم لانه لقهر النفس برياضتها ولا يصلح
للحكمة الالهية وفي الصحيحين كل عمل ابن آدم له الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف قال الله عز وجل
الا الصيام فانه لي وانا اجزي به ومن هنا ذهب بعضهم الى انه افضل عبادات البدن غير انه يجوز
ان يحصل المفضول بما ليس للفاضل كفرار الشيطان من الاذان والاقامة دون الصلوة ثم الحج
قالوا لانه عبادة هجرة وسفر لا تتأتى الا باعمال تقوم بها بقاع معظمة وكانه وسيلة الى ما قصد
بالصوم من قطع مواد الشهوات وقهر النفس وذهب القاضي حسين من الشافعية الى انه افضل
عبادات البدن وفي الكشاف ان ابا حنيفة كان يفاضل بين العبادات قبل ان يحج فلما حج
فضل الحج على العبادات كلها لما شاهد من تلك الخصايص قالوا وقدمت العمرة وهي سنة
على الجهاد وان كان في الاصل فرض عين ثم صار فرض كفاية لان المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع
اذاهم عن المسلمين يحصل بالبعض لانها من توابع الحج واقوى اركان حسن افعاله ولا يخفى ما فيه
اي في هذا التوجيه من ان كونها من توابعه لا يقتضي تقدمها على الجهاد وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم
حكاية عن الله تعالى ما تقرب الي عبدي بشيء احب الي مما افترضت عليه وفي الصحيحين افضل الاعمال
ايمان بالله ورسوله ثم جهاد في سبيل الله ثم حج مبرور وقد صح ان رجلا قال يا رسول الله فاي
الاسلام افضل قال الايمان ثم قال فاي الايمان افضل قال الهجرة قال وما الهجرة قال ان تهجر السوء
قال فاي الهجرة افضل قال الجهاد قال فاي الجهاد افضل قال من عقر جواده واهريق دمه قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عملان هما افضل الاعمال الا من عمل بمثلهما حجة مبرورة او عمرة مبرورة
ومن هنا ذهب بعضهم الى ان الجهاد افضل عبادات البدن وذب بعضهم عما في الصحيحين بان فرض الحج
تأخر الى السنة التاسعة وكان الجهاد فرض عين في اول الاسلام فلعل النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك
قبل فرض الحج قال احمد وغيره من العلماء ان الجهاد افضل الاعمال بعد الفرائض وقال مالك الحج افضل
من الغزو لان الغزو فرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر يكثر الحج ولا يكثر الغزو ولكن يشكل بقوله

صلى الله عليه وسلم حجة لمن لم يحج خير من عشر غزوات وغزوة لمن قد حج خير من عشر حجج رواه الطبراني
والبيهقي ذكره الشيخ رح في الجملة في مسائل غيرها من هذا الجنس وعبادة فيها معنى المؤنة هي فعولة
على الاصح من مانت القوم اذا احتملت ثقلهم وقيل مفعلة من الاون وهو احد جانبي الخرج لانه ثقل
او من الاين وهو التعب والشدة وهذه العبادة صدقة الفطر وكونها فيها معنى المؤنة اذ وجبت
على المكلف بسبب غيره كما وجب مؤنته روى البيهقي والدارقطني عن ابن عمر قال امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون فان العبادة المحضة لا تجب
على الغير بسبب الغير فلم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط للعبادات اي الخالص المقصود منه العبادة
فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافا لمحمد وزفر ويتولى اداءها الاب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه ثم من نصبه
القاضي عند ابي حنيفة وابي يوسف واوجبا عليهما اي على ما لهما معه ذي الرحم المحرم منهما فانما تجب
في مالهما اذا كانا غنيين باتفاقهم قال صاحب الكشف ثم تلميذه قوام الدين الكاكي قول محمد وزفر اوضح
ومؤنة فيها معنى القربة كالعشر اذ المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في ايدينا به اي بالعشر لان الله
تعالى حكم ببقاء العالم الى الوقت الموعود وهو ببقاء الارض وما يخرج منها من القوت وغيره
لمن عليها فوجبت عمارتها والنفقة عليها كما اوجب على الملاك نفقة عبيدهم ودوابهم وبقاؤها
انما هو بجماعة المسلمين لانهم الحافظون لها اما من حيث الدعاء وهو من الضعفاء المحتاجين بهم النصر على
الاعداء وهم يمطرون واما من حيث الذب بالشوكة عن الدار وعوائل الكفار وهم المقاتلة فوجب
في بعضها العشر نفقة للاولين وفي بعضها الخراج للآخرين وجعلت النفقة عليها مقدرا والعبادة فيه
لتعلقه اي العشر بالنماء الحقيقي لها وهو الخارج منها كتعلق الزكوة به او لان مصرفه الفقير كمصرف الزكوة
واذا كانت الارض الاصل والنماء وصفا تابعا كانت المؤنة غالبة فيه وللعبادة فيه لا يبتدأ
الكافر به اي بالعشر لان الكفر ينافي العبادة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع منه
مع امكان الخراج ولا يبقى العشر عليه اي الكافر اذا اشترى ارضا عشرية عند ابي حنيفة خلافا لمحمد
في البقاء للعشر عليه الحاقا للعشر بالخراج فانه يبقى عليه اذا اشترى ارضا خراجية بالاجماع بجامع المؤنة
فان كلا منهما من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة والعبادة في العشر تابعة للمؤنة فلتسقط في حقه لعدم
اهليته لها خلافا له اي الكافر به اي بالعشر واجب من قبله عنه بانه اي معنى العبادة وان تبع المؤنة فهو
ثابت في العشر فان كلا منهما من تعلقه بالنماء وصرفه الى مصارف الفقراء مستمر فيمنع ثبوته فيه
من الغاية في حق الكافر ضرورة عدم امكان الغاية وفي كشف الاسرار ان العشر غير مشروع على
الكافر الا بطريق التضعيف فالقول بوجوبه بدون التضعيف عليه خرق للاجماع فيصير الارض
العشرية خراجية بشرائه اي الكافر اياها عند ابي حنيفة وانما اختلف الرواية في وقت صيرورتها
خراجية ففي السير كما اشير في رواية تبقى عشرية ما لم يوضع عليها الخراج وانما يوضع اذا انقضت
مدة يمكنه ان يزرع فيها زرع اولا وقال ابي يوسف اي وخلافا له فانه يضعف عليه لانه لا بد من
تغييره لان الكفر ينافيه والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع
الخراج لان فيه تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كبني
تغلب ولا يتاتى في تضعيف القربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج
الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة ويجاب بانها اي الصدقة اي ماخوذة

من بني تغلب في المغني حربه سميت بذلك اي بكونها صدقة مضاعفة بالتراضي لخصوص عارض فان بني
تغلب قبيل من العرب نصارى قال القاسم بن سلام في كتاب الاموال همّ عمر ان ياخذ منهم الجزية
فنفروا في البلاد فقال النعمان بن زرعة او زرعة بن النعمان لعمر يا امير المؤمنين ان بني تغلب
قوم عرب يانفون من الجزية وليست لهم اموال انما هم اصحاب حروث ومواش ولهم نكاية في العدو فلا
تعن عدوك عليك بهم فصالحهم عمر رضي الله عنه على ان يضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم ان لا ينصروا
اولادهم وفي رواية عنه هذه جزية سموها ما شئتم وانما اختلف الفقهاء في انها هل تجري على التحقيق
من كل وجه فقيل نعم حتى لو كان للمراة والصبي نقود او ماشية لا يوخذ منهم شيء وهو قول الشافعي
ورواية الحسن عن ابي حنيفة وقيل لا بل واجبة بشرط الزكوة واسبابها وهو ظاهر الرواية
لان الصلح وقع على ذلك والصحيح ما قال ابو حنيفة من انها تصير خراجية كما ذكره فخر الاسلام
وغيره وهذا هو القسم الثالث ومؤنة فيها معنى العقوبة وهي الخراج اما المؤنة فلتعلق بقائها اي
الارض لاهل الاسلام بالمقاتلة المصارف له كما بيناه آنفا والعقوبة للانقطاع بالزراعة
عن الجهاد لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بها عمارة للدنيا واعراض عن الجهاد
وهو سبب الذل شرعا فكان الخراج في الاصل صغارا في صحيح البخاري ان ابا امامة الباهلي قال
وراى سكة وشيئا من آلة الحرث سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يدخل هذا بيت
قوم الا ادخله الذل وبقي الخراج للارض الخراجية وظيفة مستمرة لو اشتراها مسلم او ورثها
او وهبها او اسلم مالكها لان ذلك الصغار في ابتداء التوظيف لا في بقائه نظرا الى ما فيه من رجحان
معنى المؤنة التي المؤمن اهل لها وهذا هو القسم الرابع وحق قائم بنفسه اي لم يتعلق بسبب مباشر
في القيام بالنفس لكون الحق بحيث لم يتعلق وجوبه بما جعله الشارع سببا له اذا باشره العبد
بل يكون ثبوته بحكم مالك الاشياء كلها وهو خمس الغنائم اي الاموال الماخوذة من الكفار قهرا لاعلاء
كلمة الله فالماخوذ كله حق الله تعالى والعبد يعمل لمولاه لا يستحق عليه شيئا الا انه سبحانه جعل اربعة اخماسه
للغانمين امتنانا منه عليهم واستبقى الخمس حقا له وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه العزيز فتولى السلطان
اخذه وقسمه بينهم لكونه نائب الشرع في اقامة حقوقه ومنه اي الحق القائم بنفسه المعدن بكسر الدال
وهو في الاصل المكان بعيد الاستقرار فيه من عدن بالمكان اقام به ثم اشتهر في نفس الاجزاء
المستقرة التي ركبها الله تعالى في الارض يوم خلقها والكنز وهو المثبت فيها من الاموال بفعل الانسان
والركاز يعمهما لانه من الركز المراد به المركوز اعم من ان يكون راكزه الخالق او المخلوق فهو مشترك
معنوي بينهما ثم المراد بالمعدن هنا عند اصحابنا الحال الذي يذوب وينطبع كالنقدين والحديد والرصاص
والنحاس وبالكنز مال لا علامة للمسلمين فيه حتى كان جاهليا فان هذين لا حق لاحد فيهما جعل اربعة
اخماس كل منهما للواجد واستبقى الخمس لله تعالى ليصرف الى من سماهم فلم يلزم اداؤه اي الخمس في هذه
الاموال طاعة ليشترط له النية ليقع قربة اذ لم يقصد الفعل الذي هو الدفع بل قصد متعلقه اي الفعل
وهو المال المدفوع بل هو اي الخمس حق تعالى فلم يحرم على بني هاشم اذ لم يتمحض اذ لم يقع به قربة واجبة
قال الشيخ رح قلت والاول بالاقتصار على قربة بناء على حرمة الصدقة النافلة عليهم كالمفروضة لعموم
قوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة لا تنبغي لآل محمد انما هي اوساخ الناس رواه مسلم الى غير ذلك فوجب
اعتباره كما قاله المص في فتح القدير انتهى والعجب ان المص في الكتاب المذكور بعد ما نقل الخمس لسطر

قال ولا يخفى ان هذه العمومات تنتظم الصدقات النافلة والواجبة فيجرى على موجب ذلك في الواجبة
فقالوا لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف
اليهم الا اذا كان الوقف عليهم لانه حينئذ يكون بمنزلة الوقف على الاغنياء فان كان على الفقراء
ولم يسم بنى هاشم لا يجوز الصرف اليهم واما صدقة النافلة فقال في النهاية ويجوز النفل بالاجماع وكذا
يجوز النفل للغنى كذا في فتاوى العتابي وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف اليهم
على انه بيان المذهب من غير نقل خلاف فقال واما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان
المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدي كالماء المستعمل وفي النفل تبرع
بما ليس عليه فلا يتدنس المؤدي كمن تبرد بالماء الى هنا كلام الهمام وهذا هو القسم الثاني من وعقوبات
كاملة اى محضة لا تشوبها معنى آخر فهي كاملة في كونها عقوبة وهي الحدود اى حد الزنا وحد السرقة
وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وموجبها جنايات
لا تشوبها معنى الاباحة فيعتبر ان تكون لكل منها عقوبة كاملة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى
على الخلوص وعن المبرد سميت العقوبة عقوبة لانها تتلو الذنوب من عقبه يعقبه اذا تبعه وهذا
هو القسم السادس وعقوبة قاصرة وهي حرمان القاتل ارث المقتول لقتله عمدا او غيره على ما يحصل
في الفقه ثم كونه اى حرمان القاتل حقا له تعالى لانه لا يجب لغيره تعالى ما لتعدى عليه اى الغير يكون
فيه نفع له اى للغير والغير ههنا المقتول وليس في الحرمان نفع للمقتول فتعين كونه لله تعالى زاجرا عن
ارتكاب مثل ذلك العمد كالحد لان ما لا يجب لغيره تعالى يجب له ضرورة ووجد المنع من الارث قاصر
في معنى العقوبة لانه لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل هو مجرد منع لثبوت ملكه في التركة
وقيل ليس لهذا القسم مثال غير هذا وهذا هو القسم السابع وحقوق دائرة بينهما اى العبادة والعقوبة
مجتمعان فيها كالكفارات لليمين والقتل والظهار والفطر العمد في نهار رمضان وكفارة
قتل الصيد للمحرم وصيد الحرم اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة من عتق او صدقة
او صيام ويشترط فيها النية ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه بطريق الفتوى ولا يستوفى منه جبرا
والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الامام ويستوفى
جبرا واما ان فيها معنى العقوبة فانها لم تجب الا اجزية على افعال من العباد لا ابتداء ولهذا
سميت كفارات لانها ستارة للذنوب وجهة العبادة غالبة فيها بدليل وجوبها على
اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره والمحرم المضطر الى قتل الصيد ولو كانت
جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر لان المعذور لا يستحق العقوبة وكذا
لو كانت متساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب في هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة
يمنع والاصل عدمه فلا يثبت بالشك الا الفطر اى كفارته فان جهة العقوبة فيها غالبة
والحق بها اى كفارة الفطر الشافعي بها اى بسائر الكفارات في تغليب معنى العبادة فيها على العقوبة
حيث لم يسقطها بالشبهة كما سيأتي والحنفية اى قالوا بتغليب معنى العقوبة فيها على العبادة
لتقييدها اى وجوب كفارة الفطر بالعمد اى بالفطر العمد ليصير الفطر العمد واما وهو اى كونه
جزاء المستتر للعقوبة والقصور اى ولقصور العقوبة فيها حيث لم يكن كاملة لكون الصوم
الذي تعمد الفطر في اثنائه لم يصر حقا تاما مسلما لصاحب الحق وهو الله عز وجل ووقع الجناية عليه

اى على الصوم فلذا اى فلاجل ان الجناية وقعت عليه تادى هذا الحق الواجب الذي هو الكفارة
بالصوم والصدقة التي هي الاطعام فلولا في هذه الكفارة معنى العبادة وان كان مغلوبا لما تادت
بما هو من جنس العبادة وشرطت النية فيها اذ العبادة لا تصح الا بالنية معطوف على تادى فتفرع على غلبة
معنى العقوبة درؤها اى سقوط وجوب الكفارة بالشبهة اى شبهة الاباحة كما يدرأ الحد ومن ثم
لم تجب اجماعا على من جامع ظانا ان الفجر لم يطلع او ان الشمس غابت ثم تبين خلافه فوجب الحق المذكور
مرة بمرار اى بفطر متعدد في ايام قبل التكفير من رمضان واحد عندنا كما يحد مرة واحدة
بزنا مرة بعد اخرى اذا لم يحد بكل مرة وقال الشافعي تجب بكل فطر يوم كفارة ومن اثنين وتجب
كفارة واحدة بفطر متعدد قبل التكفير من رمضانين عند الاكثر اى اكثر المشايخ وهو الكافي
في الصحيح خلافا لما يروى عنه اى عن ابي حنيفة من انه تجب التعدد في الكفارة بتعدد فطر الايام وانما
قلنا بالتداخل حيث قلنا به لان التداخل دارء يعني انه لما كان غلبة العقوبة في الكفارات الحقها
بالحدود والتداخل دارء بالشبهات حصل عند تكرر موجبها قبل التكفير شبهة الاكتفاء بكفارة
واحدة عن الجنايات المتعددة نظرا الى حصول المقصود وهو الانزجار بواحدة فاندرء
تعدد الوجوب بهذه الشبهة ولو كفر عن فطر يوم ثم افطر في آخر فاخرى اى فتجب كفارة اخرى
لتيقن عدم انزجاره بالاول اى بالكفارة الاولى والثامن حقوق العباد كضمان المتلفات
وملك المبيع والزوجة والتاسع ما اجتمعا اى حق الله وحق العبد فيه وحقه تعالى غالب
وهو حد القذف لانه من حيث انه نفع عام باخلاء العالم عن الفساد حق الله ومن حيث
انه صيانة العرض ودفع العار عن المقذوف حق العبد اذ هو ينتفع به على الخصوص فيه هذا النوع
ايضا لما فيه من حق الله استيفاء فكان الغالب حق الله فليس للمقذوف اسقاطه اى الحد لان لا يسقط
باسقاط العبد وان كان غير محض له كما يشهد به دلالة الاجماع على عدم سقوط العدة باسقاط
الزوج اياها وان كان المقصود منها الاحتراز عن اختلاط ماء الغير بمائه الموجب لاشتباه
في النسب لولده وذلك فيما لما فيها من حق الله عز وجل ولذا اى ولكون الغالب في هذا الحد حق الله
تعالى لم يفوض اليه اى المقذوف ليتمم على قاذفه لان حقه تعالى لا يستوفيه الا الامام
لاستنابة الله اياه في استيفائها ولانه اى حد القذف لتهمته اى القاذف المقذوف
بالزنا وانزال الشيء منزلته اى بابه في ذلك الشيء واشاعة وحد الزنا حق الله اتفاقا فكذا حد القذف
فيكون حقه خالصا كحد الزنا او كونه اى لله تعالى وللعبد ولا اقل من ان يقال فيغلب
حق الله به قال الشارح اى بحد القذف انتهى ولا وجه له الا ان يكون الباء بمعنى في والاوجه ارجاع
الضمير الى ما ذكر مما يدل على كون حقه تعالى غالبا هذا وذهب صدر الاسلام الى ان الغالب فيه
حق العبد وبه قال الائمة الثلاثة ما اجتمعا اى حق الله و حق العبد وينقسم متعلق الحكم الشرعي مطلقا ايضا
باعتبار آخر الى اصل وخلف اى ينقسم الى اصل وخلف فلم ان الاعتبار الآخر الاصالة
والخلفية ثم لا يثبت كونه خلفا الا بالسمع نصا او دلالة او اشارة او اقتضاء صريحا او غيره
اى غير صريح فالاصل كالتصديق في الايمان فانه اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يقع
التبديل بكال والخلف عنه اى عن التصديق الاقرار باللسان لانه معبر عما في القلب وحق العبد فيه
والغالب حق العبد وهو القصاص بالاتفاق فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد

حق الاستماع ثم ان العقل من حيث انه ينبئ عن المهالك يدل على ان رعاية جانب العبد اكثر
والا فرعاية اخلاء العالم عن الفساد الذي هو النفع العام الراجع الى حق الله تعالى كان تقتضي
زيادة الزجر بضم الى اخذ المال ونحوه منه وينقسم متعلق الحكم الشرعي مطلقا ايضا باعتبار آخر
اصل وخلف اي ينقسم الى اصل وخلف يعلم ان الاعتبار الاخر الاصالة والخلفية ثم لا يثبت كونه
خلفا الا بنص او دلالة او اشارة او اقتضاء صريحا او غيره اي غير صريح فالاصل كالتصديق
في الايمان فانه اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يقع مع التبديل كان والخلف عنه اي عن
التصديق الاقرار باللسان لانه معبر عما في القلب اذ لم يعلم الاصل تعيينا لانه غيب لا يطلع الا الله
تعالى تغليبا لاعتبار الخلف اي لابد منه اذ لا يمكن ادارة الاحكام على حقيقته لعدم العلم بها واليه
اشار بقوله ادير الحكم عليه اي على الخلف فلو اكره الكافر على الاسلام فاقر به حكم باسلامه لوجوده
ظاهرا وان لم يوجد الاصل بنفس الامر فرجوعه عن الاسلام الى الكفر بحسب اللسان ردة لكن لا يوجب
القتل لان الاكراه شبهة لاسقاطه بل يوجب الحبس والضرب حتى يعود الى الاسلام لا يقال ينبغي
ان لا يقتل بدون الاكراه ايضا لوجود الشبهة باعتبار عدم العلم بحقيقة الايمان هنا لانا نقول
لا عبرة بالشبهة ما لم يكن ناشئة عن دليل مثل الاكراه ودفن من اكره على الاسلام حتى اقر به ثم لم يظهر
منه خلافه الى ان مات في مقابر المسلمين به اي باقراره بالاسلام مكرها ويثبت ايضا باقي احكام
الدنيا من اسقاط الجزية عنه وجواز الصلوة خلفه وعليه الى غير ذلك اما الآخرة فالمذهب
للحنفية وهو نص ابي حنيفة انه اي الاقرار اصل في احكامها ايضا فلو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
بلا مانع له من الاقرار واستمر حتى مات كان في النار وكثير من المتكلمين ورواية عن ابي حنيفة
واصح الروايتين عن الاشعري الاصل في احكام الآخرة التصديق وحده والاقرار شرط
لاجراء احكام الدنيا عليه كقول بعضهم اي الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي وفي شرح المقاصد
الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي فيه مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان
قادرا وترك التكلم به لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن اتفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة به كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ثم صار اداء
الابوين في الصغر والجنون خلفا عن ادائهما اي الصغير والمجنون لعجزهما عن ذلك فحكم باسلامهما
تبعا لاحدهما اي الابوين اذا كان المتبوع والتابع حين الاسلام في دار الحرب والتابع في
دار الاسلام لا بالعكس كما نبه عليه في الينابيع وغيره ثم تبعية الدار صارت خلفا عن اداء
الصغير بنفسه في اثبات الاسلام له عند عدم اسلام احد الابوين على الوجه المذكور فلو سبي
فاخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه وكذا بتبعية الغانمين اي بتبعية المسلمين الغانمين اذا
لم يكن معه ابواه ولا احدهما وحصل لاحدهم في دار الحرب بشراء من الامام او قسمة
الامام الغنيمة ثم صارت خلفا عن اداء الصغير كما اشار اليه بقوله فلو قسم في دار الحرب فوقع
في سهم احدهم اي المسلمين حكم باسلامه والمراد ان كلا من هذه خلف عن اداء الصغير بنفسه على
الترتيب المذكور لانه خلف بعضها بعضا لان الخلف لا خلف له كذا قالوا ثم كون هذه التبعيات
مرتبة هكذا هو المذكور في اصول فخر الاسلام ومواهبه وفي المحيط ان تبعية صاحب اليد مقدمة

١٩٧ على تبعية الدار وعلى كل يحتمل ان يكون في المسلم روايتان بقران الخلفية لا تثبت الا بالسمع والنظر
انه فيما كان بين مسلم اصلي وذمية الاجماع وقد يقال ما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم ما من مولود
الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه يصلح سندا للاجماع اذ جعل اتفاقهما
علة ناقلة للولد عن اصل الفطرة فبقيت فيما اتفقا عليه وبقي على اصل الفطرة فيما اختلفا فيه واما
فيما بين مسلم عارض اسلامه وذمية وبين مسلم عارض اسلامها وذمي فظاهر كلامهم ان الحديث المذكور
لانه يفيد ثبوت الاوصاف الثلثة للولد اذا كان ابواه على ذلك الوصف فاذا زال الوصف
عن احدهما انتفت العلة فينتفي المعلول فيرجح الوصف المفطور عليه وهو الاسلام لكن يرد عليه
ان يقال فيلزم بعين هذا صيرورة الصغير مسلما بموت احدهما كما هو قول الامام احمد وهو خلاف
ما عليه باقي الائمة وهذه الجملة ذكرها الشارح في تفاصيل اخر وهذا كله اذا لم يكن الصغير عاقلا
والا اي وان كان عاقلا يستقل باسلامه فاذا اسلم صح وحينئذ فلا يرتد بردة من اسلم منهما اي ابويه على ما علم
في فصل الاهلية لكن ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وشرح ما قلنا ان يعقل وان لا يعقل وذكر
قاضي خان في شرحه عليه لو اسلم احد ابويه يحكم مسلما تبعا سواء كان الصغير عاقلا او لم يكن لان الولد يتبع
خير الابوين دينا منه قال الشارح اي من الخلف عن الاصل والصعيد والكيف ان حينئذ لا وجه لذكر
الواو اللهم الا ان يكون المعنى ومنه قولهم والصعيد الخ على المسامحة وقد يقال ان قوله منه متعلق بقوله علم
والضمير للموصول والجار والمجرور في موقع الفاعل فانه خلف عن الماء فيثبت به اي بالصعيد ما يثبت به
اي بالماء من الطهارة الحكمية الى وجود الماء فقط على ما هو معتقد الخلفية بالاصالة والخلفية بين الالتين
فيجوز امامة المتيمم للمتوضئين لوجود شرط الصلوة وهي الطهارة في حق كل منهما كما يجوز اقتداء احدهما على
الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد وزفر ايضا ان الاصالة والخلفية بين الفعلين اي التيمم والوضوء والغسل فلا يلزم ذلك اي ان
يثبت بالصعيد ما يثبت بالماء اذ المفروض ان الخلفية ليست بينهما ولا يصلي المتوضئ خلف المتيمم لانه
تعالى امر المحدث بالفعل اي الوضوء فقال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية وان كنتم جنبا فاطهروا
ثم نقل الامر عن الوضوء الى الفعل الآخر وهو التيمم عند عدم القدرة على الماء فقال وان كنتم مرضى الى قوله
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الآية واذا لم يكن الصعيد خلفا للماء لم يثبت طهارة مطلقة كما يثبت
بالماء فيعتبر ذلك في حق المقتدي المتوضئ ولهما اي ابي حنيفة وابي يوسف انه تعالى نقل الطلب عن الماء
الى الصعيد عند عدم الماء حيث قال فلم تجدوا ماء فكان الماء هو الاصل ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم
الصعيد الطيب وضوء المؤمن ولو الى عشر سنين وقد يقال كما ان الخلفية اذا اعتبرت بين الالتين
اقتضت ثبوت ما يثبت بالماء في الصعيد كذلك اذا اعتبرت بين الفعلين اقتضت ان يترتب
على التيمم ما كان يترتب على الوضوء من الطهارة الحكمية الى وجود الماء فقط بمعتقد الخلفية فما الفرق بين
الاعتبارين والجواب انها اذا اعتبرت بين الفعلين تثبت ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض
عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة ويلزمه عدم جواز تقديمه على الوقت وعدم جواز
ما شاء من الفرائض والنوافل بخلاف ما اذا اعتبرت بين الالتين فانها تثبت حينئذ مطلقة رافعة
للحدث ويلزمه جواز ما ذكر فان قلت ما الرافع ثبوتها على وجه الضرورة اذا اعتبرت بين الفعلين
دون الالتين مع اشتراكهما بمقتضى اعتبار الضرورة وهو قوله فلم تجدوا ماء في الوجهين قلت

الضرورة التي اقتضاها القول المذكور اعتبرناها فيهما والضرورة التي هي محل النزاع لا يقتضيها
القول المذكور بل يقتضيها خصوصية الاصل في الاعتبار والخلفية بين الفعلين بيان ذلك ان التراب
في حد ذاته معبر محض لا يحصل حكم الامر بالتطهير وهو تحسين الاعضاء فاللايق بشانه ان يجوز اي يحكم
بمجرد اباحة الصلوة كطهارة من بها الاستحاضة غير انه للشارع ولاية ان يجعل طهارة كاملة مثل
الماء على خلاف قياس العقل فالشان في معرفة اعتبار الشارع وذلك بقرينة اعتبار الخلفية كان اعتبرها
بين الماء والتراب كان ذلك علامة اعطائه الطهارة الكاملة اياه لكون اصله معروفا بالطهورية
شرعا وعقلا وان اعتبرها بين الفعلين كان ذلك قرينة اعطائه اياه بمجرد الاباحة الصلوة لعدم ما هو صارف
عن اعتبار ما يليق بشانه من كون الاصل معروفا بما ذكر حينئذ ولا بد في تحقق الخلفية من عدم الاصل
حال اسقاط الحكم عن الاصل الى الخلف اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل ومن امكانه
اي الاصل لسعة السبب ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف والا اي وان لم يكن الاصل ممكنا
لامر ما فلا اصل اي فلا يوصف ذلك الامر بالاصالة لغيره واذا لا اصل فلا خلف اي فلا يوصف
ذلك الغير بالخلفية عنه ومن هنا لزم التكفير من حلف ليمسن السماء لانها انعقدت موجبة للبر لامكان
مس السماء في الجملة لان الملائكة يصعدون اليها والنبي صلى الله عليه وسلم صعد اليها ليلة المعراج الا انه
معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم منه الى الخلف الذي هو الكفارة ولم يلزم من حلف على نفي ما كان او ثبوت
ما لم يكن في الماضي لعدم امكان الاصل الفصل الثالث في المحكوم فيه المحكوم فيه مبتدأ وقوله الفصل الثالث في المحكوم فيه
وهو اي المحكوم فيه اقرب من المحكوم به معترضة وخبره فعل المكلف يريد ان التعبير عن فعل المكلف
بالمحكوم فيه اقرب من حيث المناسبة واولى من التعبير عنه بالمحكوم به كما ذكره صدر الشريعة والسيد
وغيرهما لما نقل الشارح عن المص انه قال اذ لم يحكم الشارع به على المكلف بل حكم في الفعل بالوجوب
بالمنع بالاطلاق والظاهر ان ليس في الشرع حكم به على المكلف ولا في الاطلاق والاذن فيه
وانما كان ذلك في ايجابه وعند التحقيق يظهر ان ليس ايجابه اي ايجاب الشارع فعله حكما بنفس الفعل ولو سلم كان
باعتبار رسم يخالف اقسام متعلق الايجاب حال من الخبر والعامل معنوي هو الواجب اي يسمى الواجب
المشتق له اي لفعله المذكور باعتبار اثره اي الايجاب المتعلق به اسما الا اسم الفاعل واما
الباقي فمتعلق الندب والاباحة والكراهة مفعول اشتق لمتعلقها باعتبار اثرها اسم مفعول
وهو مندوب مباح مكروه واشتقوا كلا من اسم الفاعل والمفعول لمتعلق التحريم فقالوا هو حرام
محرم كخصيصة بالاصطلاح في الاول اي وقع تخصيص في متعلق الايجاب بالاقتصار على اسم الفاعل
وفي الاخير يعني متعلق التحريم بان اشتقوا له في الاشتقاق ولا لغة وكل ذلك بمجرد الاصطلاح
لا لموجب اقتضى ذلك ورسم الواجب بما اي فعل يعاقب تاركه على تركه قوله رسم الواجب
مبتدأ خبره مردود بجواز العفو عنه اي بسبب انه ليس العقاب بلازم لجواز ان يعفى عنه
فلا يعاقب ورسم بما اوعد بالعقاب على تركه ان اريد بالترك الترك الاعم من ترك مكلف واحد او
ترك الكل اي كل المكلفين في تلك الناحية لزم فرض الكفاية اي الواجب كفاية في التعريف لزم التوعد وقد
وقد يترك واحد في الكفاية مع فعل غيره او اريد به ترك الكل خرج متروك الواحد في الواجب
عينا اي لم يبين حكمه او اريد به ترك الواحد خرج الكفاية وانما رده اي التعريف المذكور
بصدق الايعاد كوعد فيستلزم العقاب يعني ان العدول عن المعاقبة الى الايعاد المعبر عنه باوعد

١٩٥ لا يصح التعريف للزوم وقوع متعلق الايعاد فلا فرق في المآل بين قولكم يعاقب وقولكم اوعده الله بالعقاب
على الترك فكما ان ذلك مردود بجواز العفو كذلك هذا فينتقض بجزم العفو اذا وعد تارك
الواجب مطلقا بالعقاب وقد تلزم الايعاد يستلزم العقاب فلم يبق لجواز العفو مجال وهو اي هذا الرد
بالمعتزلة اليق لاستحالة الخلف في وعيده تعالى عندهم بخلاف اهل السنة ثم ان النقض يلزم من ظن
كون الايعاد المذكور في التعريف مستلزما للعقاب في جميع الاوقات الا وقت ان يراد بالايعاد
المذكور ايعاد ترك واجب الايمان فان الخلف فيه غير جائز قطعا لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به واما الايعاد على ترك واجب غيره فيجوز الخلف فيه لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولا يخفى عليك انه لا يجوز اذا ان يراد هذا الايعاد الخاص في التعريف اذ لا دلالة للعام على الخاص
توجه فلا يبطل التعريف الا بهذا ويمكن بخروج ما سواه اي ما سوى واجب الايمان لا يخرج كل واجب
وقال الشارح ان ظاهر المواقف والمقاصد ان الاشاعرة على جواز الخلف في الوعيد لانه لا يعد جودا
او كرما لا نقصا وان في غيرهما المنع منه معزوا الى المحققين وان الشيخ حافظ الدين نص على انه الصحيح وان
الاشبه ان يقال بجوازه في حق المسلمين خاصة جمعا بين الادلة انتهى قلت والحق ان في الوعيد
ما فيه تفاصيل كثيرة كتخاصم اهل النار وحكاية اسولتهم واجوبتهم وتقريعات الملائكة وغيرهم
عليهم وتاسفاتهم على ما فاتهم مع طلب الرجوع الى الدنيا فعدم كمثل هذا مما يحيله العقل عادة اذ لا يليق
بجنابه الاخبار عن المستقبل بتلك التفاصيل من غير ان يكون له مصداق والشبه ان يكون نحو مثل
هذا الاحتمال من باب الغرور وانما يجوز الخلف في مثل قول الملك لاقتلنك وشتان بينهما واما
رد هذا التعريف بان منه اي الواجب ما لم يتوعد عليه اي على تركه فلا يصدق عليه ما اوعد على تركه
فممنوع بثبوته اي الايعاد على الترك لكلها اي الواجبات بالعمومات اي بالنصوص العامة كقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ورسم الواجب
ايضا بما يخاف العقاب بتركه وافسد طرده اي كون هذا التعريف مانعا بما ليس بواجب اي لم يثبت
وجوبه شرعا وشك في وجوبه فان المشكوك في وجوبه يخاف على تركه لاحتمال كونه واجبا في
نفس الامر فيصدق عليه الحد دون المحدود لان الموصوف ما ثبت وجوبه شرعا ويدفع هذا الافساد
بان مفهومه اي ما يخاف العقاب بتركه ما اي فعل بحيث يخاف العقاب بتركه يعني ان هذه الحيثية
لازمة له فلا يكفي ذلك الفعل بخوف واحد دون آخر بان يخاف بعض الناس العقاب بتركه ولا
يخاف بعض آخر بل يعم الخوف كل احد ولا خوف للمجتهد في ترك ما شك فيه بعد الاجتهاد وذلك
ليس عما يعتبر زوال الشك بعد بذل الوسع فلا يصدق التعريف على المشكوك في وجوبه لما فيه
من اعتبار عموم الخوف فيه وافسد عكسه اي جامعية التعريف المذكور بواجب اي بما ثبت وجوبه
شرعا غير انه شك في عدم وجوبه فان قلت الشك عبارة عن تساوي الطرفين فالشك في عدم
الوجوب شك في الوجوب قلت الشك هنا قلت غير الشبهة طارية في الاول على امر ثبت
وجوبه بدليله وفي الثاني على امر ثبت عدم وجوبه فعبر عن كل منهما بما يليق به او ما ظن عدم وجوبه
بان ظن المجتهد الذي ادى اجتهاده الى وجوبه ابتداء عدم الوجوب او ظن غيره فانه اي الشان
او الواجب المذكور لا يخاف العقاب بتركه فلا يصدق التعريف على هذا الفرد من المعرف اذ ليس منه
مما يخاف على تركه خوفا لا يختص بواحد دون واحد اما اذا كان الظان غير المجتهد المذكور فظ

واما اذا كان هو الظان فالشارح ذكر انه لا يأثم بتركه ظنا عدم وجوبه ابتداء او عادة وفيه نظر
وهو اى الفساد وعكسه بهذا اى ويتبع دفع الاول اى منشأ دفع الاشكال على طرده من غير حاجة الى
تفسيره بما لحقت بالمعنى اذ عدم الخوف مشترك بين ما ليس بواجب وشك في وجوبه وبين ما هو واجب وشك
في عدم وجوبه وذلك معلوم بحسب العادة وللقاضى ابى بكر رسم آخر وهو ما يذم شرعا تاركه بوجه ما
يريد بقوله بوجه ما احد الوجوه المشار اليها بهذا التفصيل تركه في جميع وقته الذى هو وقت
فاحترز به عن تركه في بعض ذلك الوقت بلا عذر نسيان او نوم وسفر فلا يذم اذا تركه باحد هذه
الاعذار وهذا في الواجب عينا واما في الواجب كفاية فمعتبر هذه القيود مع قيد آخر وهو ما
اشار اليه بقوله مع عدم فعل غيره بان يتركه الجميع ان كان الواجب كفاية او ترك الكل منها الا واحدا المخير
فيهما في الواجب المخير فيه بين الامور ولو اراد القاضى عدم الوجوب معهما اى الاعذار المذكورة
على ما صرح به في التقريب من انه لا وجوب على النائم والناسى ونحوهما من السكران والمسافر
يجب عليه صوم احد الشهرين فلا يذم المكلف معها اى الاعذار المذكورة ولو مهمنا بعض ان بدليل دخول
الفاء في جوابها بالترك الى آخر الوقت اذ لا وجوب معها وبعد زوالها اى الاعذار توجه وجوب
القضاء عنده اى القاضى فيذم المكلف بتركه اى القضاء بوجه ما وهو اى ترك القضاء بوجه ما
اى الترك الذى يكون في جميع العمر مع القدرة عليه ولبعضهم اعتراض عليه جدير بالاعراض ثم عنده
وجوب القضاء ليس فرع وجوب الاداء اما على اصطلاح الحنفية فالوجوب ينفك عن وجوب
الاداء وهو اى وجوب الاداء في هذه الحالات هو الساقط لا اصل الوجوب تقسيم
للواجب باعتبار تقيده بوقت يفوت بفواته وعدم تقيده بذلك الواجب قسمان واجب
مطلق وهو الذى لم يتقيد طلب ايقاعه بوقت من العمر كالنذور المطلقة والكفارات وقضاء
رمضان كما ذكر القاضى ابو زيد وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة
السرخسى انه موقت لانه لا يكون الا في النهار واجابوا عنها بان كونه في النهار داخل في
مفهومه لا قيد له والزكوة كما هو قول الشيخ ابى بكر الرازى والوجه المختار ان الامر بالصرف الى
الفقير معه قرينة الفور وهى انه لدفع حاجته وهى معجلة فلزم بالتاخير من غير ضرورة اثم يعلم بالنظر
الى دليل الافتراض لا لكتب الفورية كما صرح به الحاكم الشهيد والكرخى وذكر الفقيه ابو جعفر عن
ابى حنيفة انه يكره التاخير من غير عذر فيحمل على كراهة التحريم ومنها ما يفيد ذلك وبه قالت الائمة الثلاثة
والعشر وادرج الحنفية صدقة الفطر في هذا القسم نظرا الى ان وجوبها طهرة للصائم عن اللغو
والرفث فلا يتقيد بوقت والظاهر تقيدها بيومه اى يوم الفطر من قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم
عن المسألة في هذا اليوم قال المص في شرح الهداية روى الحاكم في علوم الحديث عن ابن عمر
قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر قبل الصلوة ويقول اغنوهم عن
الطواف في هذا اليوم فبعده اى فاخراجها فيما بعد يوم الفطر قضاء ووجوبه اى الواجب المطلق
على التراخى اى جواز التاخير عن الوقت الذى وجب فيه انما فسر قوله وجوبه على التراخى لئلا يتوهم
ان التراخى واجب فيه كما هو ظاهر اللفظ فالمعنى وجوبه كاين على وجه يجوز فيه التراخى ما لم يغلب
على ظنه فواته ان لم يفعله فقد وسع له في مدة عمره بشرط ان لا يخليها منه عند جماهير الفرق من الحنفية
والشافعية والمتكلمين خلافا للكرخى وبعض الشافعية والمالكية والحنابلة على ما ذكره الشارح

فانهم قالوا بوجوبه فورا ومبناه اى هذا الخلاف ان الامر المطلق للفور اولا وقد سبق
الكلام فيه مفصلا و واجب مقيد به اى بوقت محدود يفوت الواجب به اى بفوات ذلك الوقت
وهو اى الواجب المقيد به بالاستقراء اقسام الاول ان يفضل الوقت عن الاداء ويسمى ذلك
الوقت عند الحنفية ظرفا اصطلاحا يعنى ان تخصيصه به مجرد اصطلاح منهم اذ هو في اللغة ما يكل
بالشىء وهذا المعنى متحقق في كل وقت سواء فضل عن الاداء اولا وقد يقال لما كان غالب
الظروف المحسوسة اعظم مقدارا من المظروف شبه هذا الظرف فسمى باسمها وموسعا عند الشافعية
وبه اى بالموسع سماه في الكشف الصغير اى كشف الاسرار شرح المنار لمؤلفه كذا فسره الشارح
وقال لم اقف عليه وانما وقفت عليه في الكشف الكبير في كلام الغزالى انتهى وعدم وقوفه لا يستلزم
عدمه فيه مع انه يحتمل ان يكون اسم لكتاب آخر كوقت الصلوة المكتوبة فانه سبب محض علامة
على الوجوب اى وجوبها والنعم المتتابعة على العباد فيه اى الوقت هى العلة المثبتة للوجوب بحكمه
لانها صالحة للعلية بخلاف نفس الوقت فانه لا مناسبة بينه وبينها وانما جعل سببا مجازا لانه محل
حدوث النعم فاقيم مقامها تيسيرا وشرط صحة متعلقه اى الوجوب عطف على سبب وذلك لانه لا تصح
الصلوة في غير الوقت اداء ومتعلقه هو المؤدى من حيث هو كذلك اى هو شرط صحة المؤدى
من حيث هو متعلق الوجوب اى من حيث هو مؤدى اذ هو بهذا الاعتبار صار متعلق الوجوب
وما قيل والقائل جم غفير من ان وقت الصلوة ظرفية للمؤدى وهو اى المؤدى الفعل يعنى
الاركان المخصوصة وشرطية للاداء وهو اى الاداء غيره اى الفعل فلا يتحد المظروف والمشروط
غلط خبر الموصول لان الفعل الذى هو المفعول اى الذى يفعل في الوقت ولذا قالوا المفعول
انما هو اى حاصل بالمصدر هو المراد بالاداء لا الاداء الفعل الذى هو فعل الفعل قوله الذى نفسه اداء
الفعل والمراد بفعل الفعل هو الوصف القائم بالفاعل اعنى كونه مؤديا لما في ذمته لانه اى
فعل الفعل امر اعتبارى لا وجود له وما لا وجود له لا يصلح للمشروطية فيه اى الامر الاعتبارى
اذا كان له ثبوت بحسب نفس الامر كوجه الاربعة لم لا يجوز ان يتحقق مشروطا بشرط فتامل وفى
اى في هذا القسم مسئلة يعنى مذكور في مباحثه لا انها من افراده السبب للصلوة المكتوبة
هو الجزء الاول منه اى الوقت عينا اى من حيث عينه فهو منصوب على التمييز للسبق في الصلاحية بلا مانع
يعنى بعد ما تعين ان يكون الوقت هو السبب لوجوبها ولا يمكن جعل مجموع اجزائه لاستلزامه
وقوع الصلوة بعد الوقت لزم ان يكون بعض اجزائه وكل جزء يصلح لذلك الا ان الجزء الاول
سبق في الوجود والاستحقاق ولا معارض له فحينئذ تعين للسببية وعامة الحنفية على ان السبب
هو اى الجزء الاول من الوقت اذا اتصل به الاداء فان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية
منه الى ما يليه كذلك ينتقل من كل جزء الى ما يليه الى ان يتصل الى ما اى جزء يتصل به اى بالاداء وان
اى وان لم ينته الى جزء متصل بالاداء تعين الجزء الاخير للسببية يرد عليه ان الجزء الاخير ان اتصل
بالشروع في الصلوة كان داخلا فيما يتصل بالاداء لا سيما من ان التحريمة اذا وقعت في الوقت
تسمى اداء وان لم يتصل فيناف ما بعده وهو قوله ويعود في وجه حملة اتفاقا والجواب اختيار
الشق الاول ونقول اتصاله بالشروع يتحقق فيما اذا بقى من الوقت ما لا يسع التحريمة التى لا يتحقق الا
بالاداء فتدبر فان قلت انتقال السببية فرع تحققها ولا تحقق لها بدون الاتصال بالاداء

السبب الجزء الاول من الوقت عينا للسبق والصلاحية بلا مانع

قلت المراد بها السببية بالقوة القريبة من الفعل لا في ارادة السبب عينه فيما اي جزء يسع
المجموع المركب المبتدأ منه الى آخر الوقت للاداء بالنصب مفعول يسع ويجب ان يشترط وقوع
الشروع في الصلوة فيما بين الجزء المذكور وآخر الوقت اذ لو لم يقع كان السبب جملة الوقت اتفاقا
وبعد خروجه اي الوقت السبب جملته اي مجموع الوقت اتفاقا نقل الشارح رح عن ابي اليسر ان السبب
هو الجزء الاخير بعد مضيه ايضا وكانه لم يثبت عند المص فيتادى عصر يومه الوقت الناقص وهو
وقت تغير الشمس لانه وجب ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب فادي كما وجب
تفريع على ما سبق من ان السبب الجزء المتصل بالاداء فان الجزء الذي شرع فيه بالتغير ناقص فيجب به
على وصف النقصان لا يتادى في الوقت الناقص عصر لانه اي سبب عصر امسه ناقص من وجه
لان عصره حيث لم يؤد في جزء من الوقت كان سبب وجوبه جملة الوقت وهي تشتمل على الناقص
وغيره فهو ناقص من وجه دون وجه فلا يتادى بالناقص اي في الوقت الناقص من كل وجه لعدم اشتماله على
غير الناقص واعترض بلزوم صحته اي عصر امسه اذا وقع بعضه اي بعض عصر امسه فيه اي في الوقت الناقص
وبعضه في الوقت الكامل الذي هو ما قبل التغير لكنهم نصوا على عدم الصحة فعدل عن الجواب المذكور
الى الجواب بان الوقت الكامل لما كان اكثر من الناقص تعين وجوب القضاء كاملا ذهابا
الى تغليب الصحيح الذي هو اكثر اجزاء سبب عصر امسه على غير الصحيح الذي هو الاقل الفاسد للغلبة
للاكثر لان للاكثر حكم الكل في كثير من المواضع فكان سببه كاملا من غير نقص فلا يتادى في الوقت
الناقص فورد حينئذ من اسلم ونحوه كمن بلغ ومن طهر من حيض في الوقت الناقص فلم يصل حتى
مضى لا يصح منه قضاء تلك الصلوة في ناقص غيره من الاوقات مع تعذر الاضافة للسبب في حقه
اي من اسلم ونحوه الى الكل اي كل الوقت لعدم اهليتهم للوجوب في جميع اجزائه فينبغي ان يجوز
لان القضاء حينئذ يكون بالصفة التي وجب بها الاداء وقد تقرر الجزء الاخير للسببية في حقه
فاجيب بان لا رواية في هذا عن المتقدمين فيلزم الصحة اي صحة قضاء من ذكر في الوقت الناقص
كما هو قول بعض المشايخ وعزاه في الغاية الى الظهيرية الى فخر الاسلام والتحقيق ان النقصان
لازم الاداء في ذلك الجزء الاخير لما فيه من التشبه بعبدة الشمس في ذلك الوقت لا لازم نفس الجزء
لانتفاء هذا المعنى فيه فيتحمل النقص في الاداء فيه لوجوب الاداء بسبب ذلك الوقت ورد
النهي به واذا لم يؤد في ذلك الوقت والحال انه لا نقص في الوقت اصلا فوجب الكامل اي وجب
القضاء على وجه الكمال بايقاعه في وقت لا نقص لما يقع فيه قالوا اي عامة الحنفية كونه اي السبب
الجزء الذي يتعقبه كون الاداء بعده اي الجزء الاول من الوقت اذا لم يتصل به الاداء
قضاء او كونه الكل اي كل الوقت يوجبه اي الاداء بعده اي الوقت ضرورة لزوم تقدم السبب
على المسبب وهما اي كون الاداء بعد الجزء الاول في الوقت قضاء وايجاب الفعل بعد الوقت اداء
منتفيان اما الاول فلانه لا وجه للقول بالفوت مع وجود الوقت واما الثاني فبالاجماع
قلنا نختار الاول ثم الملازمة ممنوعة وانما يلزم كون الاداء بعده قضاء لو لم يكن الجزء الاول
سببا للوجوب الموسع بمعنى انه اي الجزء الاول علامة دالة على تعلق وجوب الفعل اي تعلق الوجوب
بالفعل مخيرا في اجزاء زمان مقدر اي محدود اي مفروض من وقوع اجزائه ظرفا للفعل بمعنى
الفعل اداء في كل منها اي في كل واحد من اجزاء ذلك الزمان كالتخيير في المفعول من خصال

الكفارة فتخييره اي جميع اجزاء ذلك الزمان وقت الاداء والسبب الجزء السابق
ولا يجب بنقصان اداء الواجب بسبب وجوبه ولا تنعكس الفروع نقل الشارح رح عن المص انه قال
يعني انا وان قلنا السبب هو الجزء الاول عينا ولا تنعكس الفروع المذهبية بل تستمر قولنا
ان من اسلم وبلغ الخ في الوقت الذي يلزم الاداء فيه نقصان المؤدى لا يصح اداء عصره
في مثله من يوم غيره لان ما وجب انما وجب كاملا اذا لم يتعلق في الوقت كما حقق فلا يتادى بما ثبت
فيه بعض الا عصر يومه وما نقل عن بعض الشافعية انه اي الفعل الذي هو الصلوة قضاء
بعض الحنفية انه اي السبب الجزء الاخير ففيما قبله اي فالفعل الواقع فيما قبله اي بعد
الجزء السابق وان كان في الوقت وفي الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا العراقيين و
عن بعض الحنفية انه اي السبب الجزء الاخير ففيما قبله اي فالفعل الواقع فيما قبل الجزء الاخير
نفل يسقط به الفرض ليس شيء منهما معروفا عندهم اي اهل المذهبين هذا ونقل عن بعض اصحابنا
ان ما فعل في اول الوقت مراعى فان لحق آخره وهو من اهل الخطاب بها كان ما اداه فرضا وان لم
يكن من اهل الخطاب كان نفلا واليه اشار بقوله وانما عن الكرخي اذا لم يبق المكلف بصفة التكليف بعده
اي الجزء السابق بان يموت او يجن كان ذلك المفعول نفلا والكل من هذه الاقوال قول بلا موجب واحتج
كل من يعلق الوجوب باول الوقت لا غير بان الوجوب بالوقت لا يشترط لوجوبه بعد وجود شرائطه
سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به واذا ثبت الوجوب باول الوقت لا يتعلق بما بعده لامتناع
التوسع في الوجوب ومن يعلقه بآخر الوقت يحتج بانه لو جاز التاخير الى التضييق ومنع التوسيع
كان متعلقا بآخره وما قبله لا تعلق له بالايجاب ثم المؤدى انما يكون نفلا كما قال البعض لانه
يتمكن من الترك فيه لا الى بدل ولا اثم وهذا حد النفل الا ان باداه يحصل المطلوب وهو
الطهارة غسل فيمنع لزوم الفرض بحدث توضأ قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا المنع لزوم
فرض الوقت بعد دخوله او موقوفا كما قال البعض الآخر كالزكوة المعجلة قبل الحول للمصدق
كشاة من اربعين شاة فانه ان تم الحول وعنده تسع وثلثون اجزأه وان كان اقل كان له
ان يأخذ من يد المصدق وان كانت قائمة كذا ذكره الشارح في مسائل اخرى من هذا الكتاب الاجماع
على وجوبها على من بلغ او اسلم في وسط الوقت او آخره ان كان ابن فمنه فيها ولو كان الوجوب
متعلقا باوله لا غير لما وجبت عليهم وانما يلزم كونه قضاء بعد الجزء الاول من الوقت لو كان
الجزء الاول سبب الوجوب المضيق وليس كذلك وقولهم اي الحنفية يتقرر السببية على ما اي الجزء الذي يشرع
في الواجب فيه اي في قولهم ما سيذكر في المسئلة التي تلي هذه مسئلة الواجب بالسبب الفعل عينا
الواجب بالسبب الفعل عينا مخيرا
مخيرا في اجزاء زمانه المحدود له كما قلنا انفا في السابقة وقال القاضي ابو بكر الواجب في كل جزء من اجزاء الوقت
ما لم يتضيق احد الامرين منه اي الفعل ومن العزم عليه اي الفعل فيما بعده اي ذلك الجزء الحالي
هو وما قبله من الفعل فاذا لم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين الفعل فان لم يفعل ولم يعزم كان اثما
على الفعل حتى مضى الوقت عصى وعند زفر عصى بالتاخير عن قدر ما يسع الاداء من آخر الوقت
وكذا عندنا في الحج ودفع قول القاضي بان المصلي الجزء الذي ليس بالاخير ممتثل لكونه مصليا
لا لكونه اتيا باحد الامرين الفعل او العزم منهما ولو كان هنا كمثل الصلوة والعزم لكان
الامتثال بهما من حيث انهما احد الامرين وله اي للقاضي دفعه اي دفع هذا الدفع بان

لامنافاة بين كونه لكونه مصليا وكونه آتيا باحد الامرين بل كونه مصليا يستلزم بكونه آتيا
باحد الامرين فليكن امتثاله لكونه مصليا لكون الصلوة احدهما اى لاجل ان الصلوة احد الامرين
اذ لا شك ان الاتيان باحدهما معينا اتيان باحدهما لا على التعيين والحق انه ان ورد التنصيص من
الشارع بان المصلى فى الجزء المذكور ممتثل لكونه مصليا فالظاهر منه هذه العبارة كون المامور به
الصلوة عينا لا ما هو اعم منها والا لكان حق الاداء ان يقال ممتثل لكونه آتيا بالمامور به
ويعبر عنه بنفس المامور به او بما هو مساو له لا بما هو اخص منه كاستلزام الاعم لكن وروده
من الشارع غير ثابت فلا يحتج به ودعوى التعيين اى كون الواجب احدهما بعينه محل النزاع
فلا يثبت الا بدليل وما ذكر لا يصلح دليلا انما ذلك اى وجوب احدهما بعينه فى المصلى عند
التضييق فى الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسعها وليس الكلام فيه وفى البديع فى جواب
القاضى لو كان العزم بدلا عن الصلوة سقط به اى العزم المبدل وهو الصلوة كسائر الابدال
كالمسح وغيره وليس كذلك والجواب عن هذا منع الملازمة اى لا نسلم سقوط المبدل مطلقا باتيان
بالبدل مطلقا لجواز ان لا يكون البدل بدلا منه كل وجه فلا نقول ان العزم بدل عن الصلوة
من كل وجه فلا يلزم سقوطها مطلقا بل اللازم سقوط وجوبها فى ذلك الوقت والبدلية
ليست الا فى هذا القدر اى فى سقوط الوجوب فى ذلك الوقت فيسقط الوجوب فيه بالعزم
فيه على الفعل فى ثانى الحال كما يسقط بالاتيان بالصلوة فيه فيه تسلى وايضا هو لم يجعل العزم
وحده بدلا بل العزم مع الفعل فى ثانى الحال فمجرد العزم لا يوجب السقوط بل الجواب عن القاضى
ان الكلام فى الواجب بالوقت ولا تعلق لوجوب العزم به اى بالوقت بل وجوب العزم على
فعل كل واجب موسعا كان او مضيقا اجمالا عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا
عند التفصيل حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب اولا
فهو واجب مستمر قبل وجوبه ومعه بحسب الالتفات اليه ليتحقق التصديق الذى هو الاذعان والقبول
غير مختص بالصلوة ولا بدلية له عنها هذا ولا يبعد ان مذهب القاضى ان الواجب باول الوقت
الصلوة او العزم على فعلها اى الصلوة بعده اى اول الوقت فيه اى الوقت كما هو المنقول عن المتكلمين
فى برهان امام الحرمين والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى بل يحكم بان
العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادة الطويلة لا ان كل
جزء يلزم فيه الفعل او العزم المستلزم لانسحاب العزم من اول الوقت الى آخره لانه
بعيد قال الشارح لان احدا لا يقول بان الجزء العزم فى الاخير كما قد نقل عن القاضى ان
هذا التخيير عنده فى غير الجزء الاخير اما فى الجزء الاخير فيتعين الفعل قطعا انتهى وانت خبير
بان سبب البعد ما اشار اليه بقوله لا ان كل جزء الى قوله المستلزم الخ وهو ظاهر
مسئلة يثبت السببية لوجوب الاداء فى الواجب البدنى باول الوقت موسعا كما
ذكرنا اشارة الى ما سبق فى تفسير سببية للوجوب الموسع من قوله بمعنى انه علامة على تعلق وجوب
الفعل مخيرا فى اجزاء زمان مقدر يقع اداء فى كل منها عند الشافعية بخلاف المالى فيثبت
بالنصاب اى بملكه والراس الذى يمونه ويلى عليه على قوله او الفطر اى غروب الشمس اخر يوم من
رمضان على الصحيح عند الشافعية والدين الموجل الى وقت معين اصل الوجوب للزكوة وصدقة

الوظ

الفطر وتفريغ الذمة وتاخر وجوب الاداء الى تمام الحول وطلوع فجر اول يوم من شوال
وحلول الاجل بدليل السقوط لهذه الاشياء عن المكلف بالتعجيل لها وهو اى سقوطها بالتعجيل
فرع سبق الوجوب لها وفرع تاخر وجوب الاداء والحنفية كذلك قايلون بانفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فى البدنى ايضا كما فى المالى فيثبت باول من اجزاء الوقت اصل الوجوب
معتبرا حال المكلف فى الجزء الاخير من الوقت من الحيض سابق الحالة والبلوغ يرد عليه ان قوله فيثبت باول
اصل الوجوب ان اراد به ثبوته بشرط ان يكون اهلا له لزم وجود البلوغ فى الجزء الاول
فلا معنى لاعتبار حاله فى الجزء الاخير من حيث البلوغ وان اراد به ثبوته وان لم يكن اهلا للزوم
اثبات الحكم بدون الاهلية اللهم الا ان يقول باهلية الصبى المميز لوجوب الصلوة كما قيل فى
اصل وجوب الايمان وفيه تامل والسفر واضدادها اى الطهارة والصبا والاقامة
فلو كانت طاهرة اول الوقت فلم تصل حتى حاضت آخره لا قضاء عليها سواء كان الباقى
ما يسع الصلوة او تحريمها فقط وقال زفر ان بقى ما يسعها لا قضاء والا فعليها القضاء
وقال الشافعى ان ادرك من عرض له احد هذه العوارض يعنى الحيض والنفاس والجنون ونحوها
شرع ومنها اخف ما يمكنه فعل وجب الا فلا وفى قلبه اى فيما اذا كانت حايضا اول الوقت
لم طهرت آخره قلبه اى قلب نفى القضاء وهو القضاء قال الشارح ولو كان الباقى من الوقت
قدر ما يسع التحريمة عند علمائنا الثلثة اذا كان حيضها عشرة ايام فان كان اقل فالباقى
قدر الغسل مع مقدماته كالاستقاء وخلع الثوب والتستر عن الاعين والتحريمة فعليها والا فلا
انتهى وقال زفر لا يثبت الوجوب ما لم يدرك ما يسع جميع الواجب وعلى هذا الخلاف اذا زال الكفر
والجنون وقد بقى من الوقت قدر التحريمة يجب عند الثلثة ولا يجب عند زفر وقال الشافعى اذا
زالت هذه العوارض وقد بقى من الوقت قدر تكبيرة ولا ينكرون اى الحنفية امكان دعوى الشافعية
اى ان ما ادعاه الشافعية من اول الوقت سبب لوجوب الاداء موسعا بالمعنى المذكور
امر ممكن يصلح للاعتبار لكن ادعوه اى لكن الحنفية يدعون كونه غير واقع بدليل وجوب القضاء
على نايم استغرق نومه كل الوقت من الجزء الاول الى الجزء الاخير وهو اى وجوب القضاء عليه
فرع وجود اصل الوجوب عليه اذ وجوب القضاء فرع كون الاصل واجبا الا ترى انه من حدث
له اهلية بعد مضى الوقت باسلام او بلوغ لا يجب عليه القضاء اجماعا وقد يفرق بينهما مع قطع النظر
عن وجود الوجوب بوجود الاهلية فى النايم دونهما ولا سبيل الى القول بوجوب الاداء على
النايم المذكور اتفاقا اذ النايم لا يصلح للخطاب فكيف يطلب منه اداء الفعل منجزا او رد عليه
ان وجوب القضاء بالنص ابتداء لما صح عنه صلى الله عليه وسلم فاذا نسى احدكم صلوة او نام عنها
فليصلها وقد اجيب بانه لو كان كذا لما روعى فيه شرايط القضاء كنية القضاء ونحوها ودفع
بان عند الخصم لا فرق بين الاداء او القضاء فى النية لا فى الصلوة ولا فى الصوم بل يحتاج الى ان
سوى ما عليه فيهما ولا اعتبار لقول من جعله اى القضاء المذكور اداء منهم اى الحنفية
قال فخر الاسلام النايم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة وجب الاصل وتاخر وجوب
الاداء والخطاب انتهى فاذا لم يجب الاداء فى الوقت لا يتحقق بعده القضاء اذ هو فرع وجوب
الاداء فيه والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه اى النايم المذكور وفى الكشف الاداء نوعان

احدهما ما يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ولا بد فيه من سلامة الآلات والاسباب
والثاني ما يكون المطلوب فيه خلفه لا نفسه وهو القضاء فلا يأثم بترك الفعل ويكفي فيه تصور شبوت سلامتها
ففي مسئلة النائم وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء بالمعنى الثاني والمتفرع على انتفائه وجوبه
بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ان اصل الوجوب غير هذا اذ هذ ليس فيه تو ينص للاداء بالمعنيين
النوعين فتامل وفي التلويح لقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا
بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والعجب
انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود وقالوا ليس
من شروط وجوب الاداء القدرة الممكنة الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء
فان النبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده وبلغ
الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء انتهى وهو لا ينافي الاتفاق المذكور لان المراد
منه انتفاء الاداء تنجزا وما جوزاه انما هو وجوبه تعليقا فان قلت المعدوم والنائم مع قطع
النظر عن عدم قابليتهما للاتيان بالمامور به لا يفهمان الخطاب فلا يخاطبان بالخطاب التعليقي
ايضا قلت ويفهمان فيما بعد وان لم يفهما في زمان الخطاب سلمنا وفي الخلاصة والمختار ان النائم
المذكور عليه القضاء ونقل عن ابي حنيفة ايضا لو لا اي وان لم يكن قول من جعل الاداء غير معتبر بان
يجعل وجوبه ابتداء كان الوجوب مطلقا لا موقتا ومن قال تعالى ان الصلوة كانت على
المؤمنين كتابا موقوتا ويجعل ان يكون المعنى وان لم ينتف وجوب الاداء بان يكتب الاداء في
اول الوقت كان ذلك الوجوب غير موقت لان المفروض استغراق النوم الوقت وكان مقتضيا
وجوب الاداء في وقت ما فتدبر وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض اي فرض رمضان فرع
الوجوب عليه اي على المسافر لعدم صحة وقوع ما ليس بفرض عن الفرض على تقدير عدم الوجوب
يلزم عدم فرضيته وعدم اثمه اي المسافر لو مات بلا اداء للصوم في سفره الذي افطر فيه وقوله عدم
اثمه مبتدا وخبره محذوف اعني دليل عدم وجوب الاداء كما عليه القرينة قوله وكذا وتوضيحه انه فيما ذكر
فيما سبق امران احدهما دليل سبق الوجوب وهو وجوب القضاء على النائم المذكور والثاني دليل وجوب
انتفاء وجوب الاداء وهو الاتفاق او كونه موقتا على ما ذكر وههنا ايضا ذكر امران احدهما دليل سبق
الوجوب وهو صحة صومه عن الفرض والثاني دليل عدم وجوب الاداء وهو عدم الاثم فالمشبه والمشبه به
المشار اليه بقوله كذا المجموع الامرين وصرحوا اي الحنفية بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو اي اصل
الوجوب مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته اي المكلف جر الفعل فقوله الفعل اسم ان وفي ذمته خبر
وفي بعض النسخ اسمها وخبرها مفعول اعتبار وجر انتصب على المصدر اي جر المكلف على شغل الذمة جرا كالشغل
بالدين اي شغل ذمته كشغلها بدين الا ان ما بين الشغلين ان كلا منهما اعتبار شرعي وهو اي الدين فعل عند ابي حنيفة
وهو تمليك المال او تسليمه اذ يوصف بالوجوب وهو صفة الافعال ومعنى اداء في الدين الذي هو الفعل
اي تمليك المال او تسليمه ومعنى قول علي الف واجبة واجب اداؤها وقد تشكل المذهبان مذهب
الحنفية والشافعية لان الفعل اي فعل المكلف بعضه او اداؤه في الذمة بعد اصل الوجوب قبل وجوب الاداء
بلا سبق طلب كيف يسقط الوجوب وهو اي الوجوب انما يكون ايجابا بالطلب وفي السقوط انما يكون سقوط
اي الطلب ايضا وقصد الامتثال انما يكون بالعلم به اي بالطلب فاسقاط الوجوب بعد عدم سبق الطلب والوصول

الثلث

الوجوب مجرد اعتبار من الشارع

مطلب الدين فعل عند ابي حنيفة وهو تمليك المال او تسليمه

الواجب انما يكون واجبا بالطلب

الثلث فكيف يثبته الحنفية بمجرد سبق الوجوب الخالي عن الطلب والشافعية ان ارادوه اي ارادوا
بنفس الوجوب في محل اثبتوه ما اراد الحنفية به فكذلك اي يرد عليهم ما ورد على الحنفية من انه اسقاط
قبل الطلب وان دخله اي اصل الوجوب طلب لا صل الفعل والجملة معطوفة على قوله وصرحوا الخ فهذا
فرض لما نعي بل ما صرحوا به وما بينهما متعلق بالشق الاول قلت لا يعقل طلب فعل بلا طلب ادائه وبلا
طلب قضائه لانه اي الفعل اما يطلق عن الوقت وهو اي المطلق عنه مطلوب الاداء في العمر او مقيد
اي الوقت فهو مطلوب الاداء فيه اي في وقته المحدود له مخيرا في الاجزاء اي في ايقاعه في اي جزء من اجزاء
ذلك الوقت وهو الواجب الموسع فيه وهذا التوسع قبل ان يتضيق الوقت ثم يجب مضيقا
بغير تخير موجب للسعة وذلك عند ضيق الوقت وقول الحنفية بتضييق الوجوب عند الشروع في الفعل
ويتقرر السببية للجزء الذي يليه الشروع يلزمه اي القول المذكور كون المسبب هو المعرف للسبب وهو اي كون
المسبب هو المعرف للسبب عكس وضعه اي المسبب لان شانه ان يكون معرفا لا معرفا وعكس وضع العلامة لان العلامة
هي المعرفة لما هي علامة له كان ان السبب هنا معرف للمسبب في بعض النسخ ومفقود المقصود منها وعليه
الشارح وقال الظاهر ومفقود وليس في النسخ التي اعتمادي عليها هذه الزيادة وهو اولى اذ ليس في
تلك النسخ زيادة فائدة اذ فهم مقصود العلامة بالتعريف لما هي علامة له وهذا المعنى يفهم بدون
تلك الزيادة وبه اي بكون السبب هنا هو المعرف للمسبب يصير هذا القول ابعد من المذهب
المرذول رذل الكرم وعلم بمعنى ذل ورذله غيره وارذله عده رذلا وهو ان التكليف مع الفعل
لا قبله لقولهم اي الحنفية تعليل لبيان وجود المذهب المرذول ان الطلب الذي هو التكليف
لم يسبق اي الفعل اذ لا طلب في اصل الوجوب كما ذكروا على ما مر في قوله وصرحوا الخ وهو اي اصل
الوجوب السابق على الفعل لا طلب اذ هو مع المباشرة وانما كان ابعد لتضمنه كون التكليف مع الفعل
مع لزوم عكس وضع السبب والعلامة والوجه ان ما امكن فيه اعتبار وجوب الاداء بالسبب
موسعا اعتبر وجوب ادائه بذلك السبب على الوجه المذكور كالدين الموجب بنفسه بالشغل اي شغل
ذمة المدنون بذلك الدين وجوب الاداء موسعا اي مخيرا في اداء الدين في اي جزء شاء من
المدة المحدودة الى الحلول اي حلول الاجل او الى الطلب بعده اي الحلول فيتضيق فان قلت ان وجوب
الاداء قد اشتغل عن التوسع الى التضيق بمجرد حلول الاجل فما معنى حدوث التضيق بعده المستفاد
من عطف الطلب على الحلول قلت هذا على تقدير رضى الدائن بالتاخير عن الاجل وكالثوب
المطار اي الذي اطارته الريح الى ان يجب اداؤه بمعنى تسليمه للمالك كذلك اي وجوبا موسعا
الى طلب مالكه فيتضيق حينئذ وما لا يمكن فيه اعتبار وجوب الاداء بالسبب موسعا كالزكوة
عند الحنفية فانه لو وجب الاداء بملك النصاب موسعا فاما الى الحول فيتضيق والا الى
آخر العمر والاول اي وجوب الاداء بملك النصاب موسعا الى الحول فيتضيق منتف لانه اي
وجوب الاداء بعد الحول على التراخي على ما اختاروه وكذا الثاني اي وجوب الاداء بملك النصاب
موسعا الى آخر العمر لان حاصله انه واجب موسع من حين الملك الى آخر العمر فيتضيع معنى اشتراط
الحول نعم يتم كون الزكوة واجبة الاداء بملك النصاب موسعا الى الحول على قول المضيق للوجوب
والمصنف ثم قوله وما لا مبتدا او معطوف على ما امكن خبره فيجب ان يعتبر فيه اي في هذا اقامة السبب
مقام الوجوب شرعا في حق التعجيل فلعل يعجل لا يستحق هذا الاعتبار وهو ان السبب اقيم مقام

يعقل طلب فعل بلا طلب ادائه

اقول الاولى ان يجعل العمر في بعض ... الى الشغل ذكره ... المعنى فيتضيق بالحلول ... قبل الحلول فانه ...

مطلب ... اعتبار وجوب ... الوجوب

الوجوب شرعا او يعتبر فيه انه بالمبادرة المأذون فيها شرعا الى سد خلة اخيه الفقير دفعة
اى المعجل الطلب ان يتعلق به اى بفعله وهو اداء الزكوة شرعا وانما قلنا ذلك لانه الزم علينا
اعتبار هذا الذى ورد ذلك الدليل المذكور ولذا اقيم السبب مقام وجوب الاداء فى مستغرق الوقت
نوما اى فرض من استغرق اوقات صلواته ما اخرجه عن صلاحية طلب الفعل منه كنوم او اغماء
ونحوهما لبطل اثره فى ثبوت وجوب القضاء ولو اراد المصنف هذا الذى ذكرنا بما اجله
لم يفتقروا الى اعتبار شرط ليس بالوجوب ولا طلب فيه والى تكلف كلام زائد لم يحتج اليه
فى توجيه ما تكلفوا له من المسائل ولا يستقيم ما ذكروا الا على ما ذكرنا لما عرفت مما اوردنا
عليه مسئلة الاداء فعل الواجب بفتح الجيم وهو ايقاعه فى وقته المقيد اى الذى قيد
الواجب به شرعا اى الشرع نوظف للمقيد والمراد بتقييده به شرعا جعله ظرفا لايقاعه
لا التخصيص بوقت معين من بين الاوقات فانه يخرج ما جعل العمر وقتا له واليه اشار بقوله
العمر فهو بدل البعض من وقته المقيد به وغيره اى العمر من الاوقات المحدودة فاندرج فيه الواجب
المطلق والموقت فى الاصطلاح المشهور وفى الشرح العضدى الاداء ما فعل فى وقته المقدر
له شرعا اولا فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا
وما وقع فى وقته المقدر ثانيا كما اذا ذكر الصلوة بعد خروج وقتها فان وقت التذكير
قدرها شرعا لكن الواقع فيه قضاء وهو اى اعتبار اشتراط ايقاع الفعل فى الوقت المذكور
على وجه توهم اشتراط استغراق الوقت جميع اجزاء الفعل تساهل فى العبارة اذ استغراقه
كذلك ليس بشرط بل الشرط ان يقع ابتداؤه اى الفعل فى غير العمر اى فيما عدا العمر من الاوقات
المحدودة لاداء الواجبات ثم مثل ذلك الابتداء الواجب ايقاعه فى الوقت بقوله كالتحريمة
ثم التقدير فى ابتداء الصلوة بها والاكتفاء بوقوع هذا القدر منها فى الوقت انما هو للحنفية
فى غير صلوة الفجر فان بادراكها فى الوقت يكون مدركا للصلوة وان وقع ما سواه خارجه
وهو وجه عند الشافعية تبعا لما فى الوقت وركعة للشافعية وهو اصح الاوجه عندهم لقوله
عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة متفق عليه وفى المحيط
الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء وبعضها قضاء كما اذا غربت الشمس فى خلال
صلوة العصر وسبق الى هذا الناظر وقيل هو قول عامة الشافعية اعتبارا للكل بجزئه
والاعادة فعل مثله اى الواجب فيه اى فى الوقت فخرج به القضاء لانه فعل المثل فى غير وقته
فان قلت ما يأتى به ثانيا غير الاول فما معنى الاعادة قلت بتنزيل الثانى منزلة عين الاول
لمماثلته لخلل غير الفساد كترك ركن وغير عدم صحة الشروع لفقد شرط معتد من طهارة او غيرها
اذ الاول فى الصورتين لا وجود له فالخلل ما يؤثر نقصا فى الصلوة قال الشارح وحينئذ فقيل
الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالاول
يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الثانى بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو والاوجه
الوجوب كما اشار اليه فى الهداية وصرح به بعضهم ويوافقه ما عن السرخسى وابى اليسر من ترك
الاعتدال يلزمه الاعادة زاد ابو اليسر ويكون الفرض هو الثانى ثم نقل عن المص انه لا اشكال
فى وجوب الاعادة اذ هو الحكم فى كل صلوة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول

بالوجوب

٢٠٠

لان الفرض لا يتكرر وجعله الثانى يقتضى عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب
الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه
سيوقعه انتهى ثم اطنب الكلام فى ان الاعادة هل هى اداء او قضاء او غيرهما وكلام المص ظاهر فى
الثالث لجعلها مقابلا للاولين ولما نقل عنه من ان الفرض هو الاول فلا يكون الثانى فعل الواجب
فى الوقت غير ان قوله الا ان يقال الخ يجوز كونه اداء والصلوة المفعولة جماعة بعد فعلها على الانفراد
اعادة ان عممنا الخلل بحيث يعم ما ليس واقعا على الوجه الاكمل والقضاء تعريفه بناء على انه
واجب بسببه اى الاول اذ لو كان وجوبه بسبب آخر لا يصدق عليه التعريف لان الوجوب بسبب آخر لا يقتضى
عين الاول فعله اى الواجب بعده اى الوقت ففعل مثله اى الواجب بعده اى الوقت لخلل وقع فى ادائه
خارج عن تعريف القضاء لانه فعل عين الواجب لا مثله وفسر الشارح رح بانه خارج عن الاقسام
الثلثة وكانه دعاه اليه قوله كفعل غير المقيد بوقت من السنن اذ لا وجه للكف بتعريف القضاء
وانت خبير بان ما فسرناه مقتضى السياق والتفريع ولا بعد فى قولنا هذا خارج عن هذا
القسم كما ان ذلك خارج عن الاقسام على ان خروجه من القضاء مستلزم لخروجه عنها اذ
من المعلوم انه ليس باداء ولا اعادة والمقيد منها بوقت كصلوة الكسوف والخسوف
بوقتيهما منها ايضا والمعترض على ما ذكرنا فعل مثل الواجب بعد الوقت خارج عن تعريف القضاء
كما ان فعل غير المقيد الخ خارج عن تعريف كل منها وبعضهم جعل الاداء نوعين واجب
ونفل ولم يأخذ فيه قيد الوجوب واليه اشار بقوله ومن تحقق القضاء فى غير الواجب مثل قضاء
النفل كما ذكره اصحابنا وغيرهم تبدل الواجب بالعبادة فسمى فعل العبادة بعد وقتها قضاء فتسمية
الحج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء كما وقع فى عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز لانه فى وقته
وهو العمر ولتضيقه اى وقت الحج بالشروع فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره الى عام آخر لا يوجب
اى كونه قضاء بعد الافساد لفوات وقت الاحرام به كما زعموا كالصلوة فى الوقت
بعد افسادها والزام بعض الشافعية قال الشارح رح اى القاضى حسين والمتولى والرويانى
انها اى الصلوة المذكورة قضاء لانه تضيق عليه وقتها بدخوله ففات وقت احرامه بها
بعيد اذ لا ينوى القضاء بها اتفاقا ولو كانت قضاء لوجبت نيته وما قيل من انه لا يشترط
نية القضاء خلاف الجمهور نعم صحح اسنه جاهل الوقت لغيم ونحوه ومن ظن خروج الوقت او بقاءه
ثم تبين خلاف ظنه واما العالم بالحال فلا تنعقد صلوته الا بنية الاداء او القضاء ثم التضيق
بالشروع بمعنى لا بأثم المشروع والنظر فى الاداء والقضاء الى الشرع وبعضهم اى الشيخ
جمال ... اعادة فلا يعرف توجيهها كونها لخلل غير الفساد واستبعاد قول القاضى ابى بكر من الحاجب
وغيره فيمن ادرك وقت الفعل ثم اخر الفعل عن جزء منه مع ظن موته قبله اى الفعل حتى
اثم بالتأخير اتفاقا ومعمول قوله انه اى فعله بعد ذلك الوقت قضاء فلا فالجمهور كونه
اداء ان اراد به استلزام صحة نية القضاء فهو فى موقعه فالشرطية خبر استبعاد وحذف الجزاء للعلم
وقد عرفت وجه البعد بقوله اتفق اذ لا ينوى والا اى وان لم يرد به ذلك بل لم يشترط فيه نية القضاء
فلفظى اى فالنزاع لفظى يرجع الى التسمية بلفظ القضاء لانه حينئذ موافق الجمهور فى انه فعل وقع
فى وقت كان مقدارا له اولا وهم لا ينفونه فى وقوعه خارج ما تعين له من الوقت ثانيا يجيب

ظنه فلا نزاع في المعنى وتعريفه اي القضاء بفعل مثله اي الواجب كما ذكره الحنفية انما يجب
انه اي القضاء يجب بما اخر اي بسبب آخر غير سبب الاداء والا فلا وجه لاعتباره مثل الواجب الاول بل هو
عينه عن انه او وقع في غير وقته المقدر له ابتداء واختلف فيه اي في القضاء بمثل معقول اي صلوة وصوم
للعقل مماثلته للفايت الصلوة للصلوة والصوم للصوم هل يجب بما يجب به الاداء او بامر آخر فاكثر
الاصوليين منهم العراقيون من اصحابنا وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة على انه يجب بامر
آخر والمختار للحنفية كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام انه يجب به اي بما يجب به الاداء و
قال كثير من الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث وانما قيد المثل بالمعقول لانه بمثل غير مدرك
للعقل مماثلته للفايت بعجزه كالفدية للصوم لا يجب الا بامر آخر بالاتفاق لنا اي للاكثر القطع بعدم اقتضاء صم
الخميس صوم يوم الجمعة في شرح العضدي لو وجب القضاء بالامر الاول لكان مقتضيا للقضاء و
واللازم منتف اما الملازمة فبينة اذ الوجوب اخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم
ثبوت الاعم واما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم
يوم من وجوه الاقتضاء وايضا لو اقتضاه لكان اداء وكان بمثابة صم اما يوم الخميس واما
يوم الجمعة وهو تخيير بينهما وانه في اداء برأسه لا قضاء للاول وايضا يلزم ان يكونا سواء
فلا يعصي بالتاخير واليه اشار بقوله والا اي وان لم يكن كذلك بل اقتضاه كانا اي صوم يوم الخميس
وصوم يوم الجمعة سواء في كونهما اداء بمنزلة صم اما يوم الجمعة واما يوم الخميس والجواب عن هذا
الاستدلال ان يقال مقتضاه اي صم يوم الخميس امران احدهما الزام اصل الصوم والثاني كونه اي الصوم
فيه اي يوم الخميس فاذا عجز عن الثاني وهو كونه فيه الذي هو كمال المامور به لفواته بقي اقتضاء
الصوم لا في خصوص الجمعة ولا في خصوص غيرها وانما يلزم ما ذكر من المساواة لو اقتضاه اي صم يوم
الخميس الصوم في يوم معين غيره كيوم الجمعة وليس كذلك نعم لو اقتضى فواته اي الاداء ظهور
بطلان مصلحة الواجب ومفسدته اما بالنصب عطفا على ظهور واما بالجر عطفا على بطلان سقط
الواجب بالكلية لانه لا يتحقق بلا مصلحة مع ظهور فساده لكن المعارض الراجح وهو ظهور بطلان المصلحة
والمفسدة فيه اي في اقتضاء فواته ذلك بعيد اذ عقلية حسن الصلوة ومصلحتها بعد الوقت كقبله
اي كعقلية حسنها ومصلحتها قبل الوقت اذ المقصود بها تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك
لا يختلف باختلاف الاوقات وانما امتنع التقديم على الوقت لامتناع تقدم الحكم على السبب كما سيجي
وغاية تقييده اي الواجب به اي بالوقت انه لزيادة المصلحة فيه اي في الوقت لشرفه وكل من
الفوات والتفويت غير مسقط وقولهم اي القايلين بانه لا يجب بما يجب به الاداء لو لم يكن الوقت
قيدا فيه اي في فعل الواجب داخلا في المامور به جاز تقديمه اي المامور به على الوقت المقيد به
مندفع بان الكلام في الوجوب ولا وجوب قبل التعلق اي تعلق قبل الوجوب الا عند دخول الوقت
في الواجبات الموقتة ثم قيل ثمرته اي الخلاف يظهر في الصيام المنذور المعين اذا فات وقته
يجب قضاؤه على القول الثاني وهو انه يجب بما يجب به الاداء ولا يجب على الاول وهو انه يجب بامر آخر
لعدم ورود ما يدل عليه وقيل القضاء فيه اتفاق فلا ثمرة لهذا الخلاف ويطالبون اي
القايلون بانه يجب بالامر الآخر بالامر الجديد غير النذر في هذه الصورة الدال على وجوب قضاء
الصوم المذكور والاتيان به متعذر فيما يظهر وقيل بل بامر جديد لسبب آخر كما هو عبارة بعض

وغيره شمل القياس فيمكن ان يجيبوا بان السبب الآخر هو القياس على القضاء المعلوم في الصلوة المنذورة
وعلى الصوم المفروض في الصوم المنذور فانه قال صلى الله عليه وسلم اذا نسي احدكم صلوة او نام عنها
فليصلها اذا ذكرها وقال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اعتبارا لما هو
واجب بايجاب العبد بما هو واجب بايجاب الله تعالى ابتداء ونوقض المختار عند الحنفية وهو
انه يجب بما يجب به الاداء بنذر اعتكاف رمضان اذا لم يعتكفه اي رمضان حتى يجب عليه اي الناذر
قضاؤه بصوم جديد ولم يوجبه اي نذر اعتكاف صومه لوجوبه بدون النذر فكان وجوب القضاء
بغيره اي بغير ما يجب به الاداء او يبطل النذر بعد انتفاء الاعتكاف اي لا يقضى لوجوب كالنوع
والحسن اي كما قالا اذ لا يمكن ايجاب القضاء بدون الصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا
ايجابه بالصوم والا يلزم الزام الزيادة على ما التزمه وفيه ان من الكل فرع كون الصوم الجديد قضاء
وهو غير لازم لكون الاعتكاف قضاء لجواز كون الصوم اداء تابعا للاعتكاف من حيث التحقق
لا من حيث كونه قضاء اجيب بانه اي نذر الاعتكاف موجب للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف
وشرط الشي يجب بسببه وجوبه الا انه امتنع ايجابه في خصوص ذلك اي نذر اعتكاف رمضان
لمانع هو وجوبه قبل النذر فان اضافه الى رمضان وشرف الوقت مع حصول المقصود بصوم
الشهر لان الشرط من حيث هو شرط يعتبر وجوده تبعا لمنع اي الاعتكاف بصوم غير رمضان
عند الاداء فعند عدمه اي المانع وهو رمضان اذا لم يعتكفه ولزم القضاء ظهر اثره اي نذر
الاعتكاف في ايجاب الصوم كمتطهر نذر ان يصلي ركعتين فانه يصليهما بتلك الطهارة واذا انتقضت
لزمته لادائهما بذلك النذر لا بسبب آخر ولزم ان لا يقضى في رمضان آخر ولا واجب آخر
لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة في نفسه فاذا ظهر اثر النذر
في ايجابه لا يتادى بواجب آخر كما لو نذره مطلقا او مضافا الى غير رمضان سوى قضاء رمضان
الاول فانه يجوز فيه للخلفية اي لخلفيته صوم الشهر المفروض عن صوم الشهر المنذور اذا اتصل في حكم
الاصل وقد اكتفى بالصوم الواجب اصالة لان قبل النذر سعة الاعتكاف في الاصل فكذلك
في الخلف تذنيب متعلق بالاداء والقضاء لشمله على اقسامهما باعتبار ما تعلقه مقسم الحنفية
الاداء حال كونهم معممين التقسيم له من المعاملات كما في العبادات الى ما ليس في معنى القضاء
وهو ينقسم الى كامل مستجمع لجميع الاوصاف المشروعة فيه كالصلوة المشروع فيها الجماعة كالمكتوبة
والعيد والوتر في رمضان والتراويح بجماعة وقاصر غير مستجمع لما ذكر كالمكتوبة اذا صلاها منفردا
وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم صلوة الجماعة افضل من صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة وفي
رواية بخمس وعشرين ضعفا والى ما اي اداء في معنى القضاء كفعل اللاحق وهو من فاته بعد ما دخل
الامام بعض صلوة الامام لنوم او سبق حدث ما فاته من صلوة الامام بعد فراغ الامام فهو
اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فواته مع الامام ثم لما كان اداء باعتبار الاصل
قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا العكس ولذا اي كونه في معنى القضاء لا يقرأ
فيه ولا يسجد لسهوه ولا يتغير فرضه من الثنائية الى الرباعية لو كان مسافرا بنية الاقامة في
موضع صالح لها والوقت باق لان القضاء لا يتغير بالمغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير
لانقضائه فكذا في معنى القضاء خلافا لزفر في هذا هذا كله في حق الله تعالى واما في حقوق العباد

فالكامل مثاله رد عين المغصوب سالما اي على الوجه الذي غصبه والقاصر مثاله رده اي عين المغصوب
مشغولا بالجناية ازمت في يد الغاصب يستحق بها رقبته او طرفه او بدين باستهلاكه مال انسان وحده
لا يتم الرد على الوجه الذي غصبه ولكونه اداء لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى المجني عليه او بيع
في الدين برئ الغاصب وللقصور ما اذا دفع او قتل في ذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع
المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد ما في حق القضاء مثاله وتسليم عبد غيره المسمى
مهرا بعد شرائه لزوجته التي سماه لها مهرا فكونه اداء لكونه عين المسمى مهرا فتجبر الزوجة عليه
اي على قبوله كما لو كان في ملكه عند العقد ولا يملك الزوج منعها منه وشبيه القضاء لانه اي
الزوج بعد الشراء ملكه حتى نفذ عتقه وبيعه وغيرهما من التصرفات فيه منه اي الزوج لا منها
اي الزوجة لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا فانه صح عنه صلى الله عليه وسلم اذ اكل من لحم
تصدق به على بريرة وقال هو عليها صدقة ومنها لنا هدية وقسموا القضاء الى اي قضاء بمثل
معقول وغير معقول كالصوم للصوم والفدية اي للصوم وهي الصدقة بنصف صاع من بر
او صاع من شعير او تمر بدلا عنه عند العجز المستدام منه فالاول مثال المعقول والثاني مثال غير
المعقول وما اي والى قضاء بشبه الاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع عند ابي حنيفة ومحمد
اذا ادرك الامام وخاف ان يرفع راسه منه لو اشتغل بها فكبر للافتتاح ثم للركوع ثم اتى بها
خلافا لابي يوسف حيث قال لا ياتي بها فيه لفواتها عن محلها وهو القيام وعدم قدرته
على مثل من عنده قربة في الركوع كما لو نسي الفاتحة او السورة او القنوت ثم ذكر ووجه ظاهر الرواية
ان الركوع له شبه القيام حقيقة من حيث بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل
من البدن وحكما لان المدرك المشارك للامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لم يتحقق الفوات لبقاء
محل الاداء من وجه وقد شرع ما هو من جنسها وهو تكبيرة الركوع حال شبه القيام فكان الاصح ان
الاتيان بها في حالة الانحطاط وهي محسوبة في الركوع الثانية من تكبيراته والتكبير عبادة وهي تثبت
بالشبهة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه بخلاف القراءة
والقنوت فان كلا منهما لم يشرع فيما له شبه القيام بوجه ثم لا يرفع يديه فيها لانه وضع الكف
سنتان الا ان الرفع فات عن محله في الحال والوضع لم يفت فكان اولى هذا في الصلاة
وفي حقوق العباد ضمان المغصوب المثلي من كيلي او موزون او معدود متقارب بالمثل
صورة ومعنى المعنى ضرورة كالحنطة بالحنطة والزيت بالزيت والبيضة بالبيضة قضاء
كامل بمثل معقول ثم ضمانه بالمثل معنى بالقيمة بدل من قوله بالمثل حين للعجز عن المثل صورة ومعنى
تعليل للاكتفاء بالمثل معنى في الضمان وذلك عند انقطاعه بان لا يوجد في الاسواق اما كونه
قضاء قاصر بمثل معقول اما كونه قضاء فظاهر واما كونه قاصرا فلانتفاء الصورة واما كونه
بمثل معقول فللمساواة في المالية وبغير معقول اي والقضاء بمثل قاصر غير معقول ضمان النفس
والاطراف في القطع والقتل الخطاء اذ لا مماثلة بين شيء منهما والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
الآدمي مالك غير مبتذل والمال مملوك مبتذل والقصور لم يشرع الا عند تعذر المثل الكامل المعقول
وهو القصاص وذلك لعدم قصده واعطاء قيمة عبد سماه مهرا بغير عينه قضاء يشبه الاداء حتى
اجبرت الزوجة عليها اي على قبول قيمة عبد وسط اذا اتاها بها كما تجبر على قبول عبد وسط اذا اتاها به

عين الواجب وان كانت القيمة قضاء لشبهه اي هذا القضاء بالاداء لمزاحمتها اي القيمة المسمى لانه
اذ لا يعرف هذا المسمى لجهالة وصف الا بها اي بالقيمة اذ لا يمكن تعيينه بدونها ثم هي لا تعين الا
بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى فان اتاها به تجبر على القبول بخلاف
العين فانه معلوم بدون التقويم ولكانت قيمة قضاء محضا فلم تجبر عليها عند القدرة عليه وفيه اي في
حكم هذه المسئلة باعتبار تعليلها المذكور نظر لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف ونظائره
تعين الوسط نظرا الى الجانبين وبه يرتفع الجهالة فيلزمه تسليم عبد وسط فلا يسلم المزاحمة المذكورة
ومن سبق المماثل صورة ومعنى في التضمين من حيث الاعتبار شرعا على المماثل معنى فقط قال
ابو حنيفة فيمن قطع يد انسان عمدا ثم قتل القاطع المقطوع ايضا عمدا قبل البرء اي برء القطع للولي
كذلك اي ان يقطع يده ثم يقتله كما له ان يقتله من غير قطع اذ الاول مثل كامل باعتبار الصورة
والمعنى وهو ازهاق الروح بخلاف الثاني فانه مثل قاصر لفوات الصورة فيه والكامل سابق في الاعتبار
غير انه له الاقتصار على القاصر لانه حقه كما ان له العفو وقيل هذا القصر ان هذا لو كان صحيح
وكبير هو وليه لم يمكن الكبير من الاقتصار على القتل عنده لان حق الصغير في الكامل وهو ممكن خلافا
لهما حيث قالا ليس له سوى القتل بناء على انها اي هذه الافعال جناية واحدة معنى عندهما
وهو القتل لان ما يقتضي ظاهرا انه اي الجاني قصد اي القتل بالقطع فصار كما لو قتله بضربات يحتمل
آخرها ان يكون ماحيا لاثر الاول وقالا لا يتصور ان يحكم بالسراية بعد فوت المحل من حيث اضاف
الحكم اليه قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل الذكية ماحيا اثر جراحة السبع كذا
ذكره الشارح وفيه ما فيه وجنايتان عنده اي ابي حنيفة وهي القطع والقتل وما ذكرا اي صاحباه
من ظهور انه قصد القتل بالقطع ليس بلازم لجواز حدوث داعي القتل بعد القطع كذا في الكافي البرء
منهما فان الاتفاق على ان له ان يقطع ويقتل لان الاول قد انتهت واستقر حكمها بالبرء وعنه
اي سبق المماثل صورة ومعنى على القاصر في الاعتبار ايضا قال ابو حنيفة لا يضمن الغاصب المغصوب
المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل من ايدي الناس الا يوم الخصومة والقضاء بها لان التضييق
لوجوب اداء المثل الكامل الواجب في ذمته بالقضاء به عليه فعنده اي القضاء به عليه يتحقق العجز
عنه فيتحول الى القاصر بخلاف المغصوب القيمي حيث تجب قيمته يوم الغصب اتفاقا لان وجوب قيمته اي القيمي
باصل السبب الذي هو الغصب فيعتبر الوجوب يوم الغصب ولابي يوسف انه تجب قيمة المثلي يوم الغصب لانه
لما التحق المثلي بما لا مثل له بالانقطاع وجب الخلف وهو القيمة ووجوبه اي الخلف بسبب الاصل اي المثل
صورة ومعنى وهو اي سبب الاصل الغصب ولمحمد قال القيمة للعجز عن المثل صورة ومعنى وهو اي العجز
بالانقطاع فيعتبر يوم الانقطاع وفي التحفة الصحيح قول ابي حنيفة واتفقوا اي اصحابنا على انه لا تضمن
المنافع للاعيان كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكنى الدار لا ضمان لعدم المثل القاصر لان
المنفعة لا تماثل العين صورة وهو ظاهر ولا معنى لان العين مال متقوم كذا في المنفعة لان المال
ما يصان ويدخر لوقت الحاجة والمنافع لا تبقى بل كما توجد تتلاشى والتقوم الذي
هو شرط الضمان لا يثبت بدون الوجود والبقاء والاتفاق واقع على نفي القضاء بالكامل اي على
ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع هذا تقدير رفع الاتفاق واما على تقدير وجوده فالتقدير والاتفاق
الواقع لها لو وقع اي لو وجد المثل الكامل كالحج حنثي على كميات متساوية الحج كحفر رجع الحجة

للغرفة يعني كما تتلاف منفعة حجرة من الحجر الكائنة على كميات متساوية المتماثلة منها فيهما صورة ومعنى
فانها لا تضمن بمنفعة حجرة اخرى منها فلان لا يضمن بالاعيان مع انه لا مماثلة بينهما صورة ومعنى اولى
الا ان فيه لا ضمانها بناء على انها مال متقوم كالعين بدليل ورود العقد عليها فاشار الى دفعه بقوله
وورود العقد عليها للحقن الحاجة اي ثبت تقومها في العقد على خلاف القياس بقيام العين
مقامها لضرورة حاجة الناس الى عقد الاجارة وخلاف القياس مقتصر على قدر الضرورة فان قيل
الحاجة ماسة الى ضمانها ايضا لان في القول بعدم وجوب الضمان باب الظلم قلنا ان الشارع يدفعه
ولم يتحقق فيهما اي حاجة دفع العدوان في التضمين بل بالضرب والحبس او دفع للعدوان من التضمين ونحن
اوجبناهما او احدهما على المستعدي وفي المجتبى اصحابنا المتأخرون يفتون بتوان الغرض في
المسبلة والاوقاف واموال اليتامى ويوجبون اجر مثلها على الغاصب وفي العتابي وغيرها
منافع العقار الموقوفة مضمونة سواء كان معدا للاستغلال او لا وفي جامع الفتاوى عن
المحيط الصحيح لزوم الاجر ان كان معدا للاستغلال بكل حال وحكى بعضهم الاجماع على هذا وسيذكر
في كلام المص ما يؤيد هذا ولا تضمن القصاص بقتل المستحق عليه القصاص بقصاص ولا دية ولا تضمن ايضا
ملك النكاح بشهادة الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا اي الشهود بالطلاق وفيه شيء خلافا للشافعي
فيهما اي في هاتين المسئلتين اذ عنده القاتل للقاتل تضمن الدية لان القصاص ملك متقوم للولي
وقد اتلف عليه ذلك بقتله فتضمن والشهود تضمنون للزوج مهر المثل لان ملك النكاح متقوم على
الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا وانما قلنا لا تضمن القصاص بالدية وملك النكاح بعد
الدخول بالمهر لان الدية ومهر المثل لا يماثلانهما اي القصاص وملك النكاح صورة وهو ظاهر ولا معنى
اذ المقصود من القصاص الانتقام والتشفي باعدام المكروه ومن ملك النكاح السكن والازدواج
وابقاء النسل فليس بمال متقوم والتقوم بالمال في باب القتل وملك النكاح شرع [illegible] كما في قتل الاب
ابنه عمدا او الجبر كما في قتل الخطأ وللخطر اي ولشرف المحل فيهما ايضا صيانة للدم عن الهدر ولشرف
بضع المرأة حالة ثبوته تعظيما له واحترازا عن تملكه مجانا للنسل لا للتقوم المالي وفي [illegible]
القاموس لا تضمن الدية كمذهبنا القسم الثاني في كون الوقت سببا للوجوب و[illegible]
بان يوجد بازائه بكل جزء من الوقت جزء من الواجب وكل موقت فالوقت شرط ادائه اذ لا
يتحقق بدونه وهو غير مؤثر في وجوده وكان مقتضى الظاهر ان يذكر هذا عند تقسيم الواجب بالموقت
وغيره وكانه اراد بيان كون هذا القسم جامعا للاوصاف الثلثة ويسمونه اي الحنفية هذا الوقت
معيارا لتعديد الواجبات يزداد بزيادته وينقص بنقصه يعلم به مقداره كما يعرف مقادير الموزونات
بالمعيار وهو رمضان عين شرعا للفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترطوا
اي الحنفية نية التعيين اي تعيين كونه الصوم الفرض عند العزم على ادائه فاصيب صوم رمضان
بنية مباينة لنية صوم رمضان وجائزتها باعتبار متعلقها وهو المنوي كالنفل والكفارة
بناء على لغو الجهة التي عينها الناوي لان تعيين الشارع الوقت لرمضان الغي عنه التعيين اعتبارا
فلغو فبقي الصوم المطلق بعد طرح خصوصية النفلية والكفارة وبه اي بالمطلق يصاب الصوم الفرض
الرمضاني اداء كالاخص مثل زيد يصاب بالاعم مثل انسان ومعنى مصابة زيد بالانسان
انه اذا قال المتكلم رايت انسانا مثلا ونعني بالامر بينه زيد يكون مصداق هذا الحكم ومحله

خصوصية زيد وان كان آلة الملاحظة متعلق الرؤية ذلك المفهوم الكلي ولا شك ان الكلي من حيث
هو كلي لا يصلح لان يصير طرف النسبة الخارجية فالمتكلم والمخاطب يعلمان اجمالا ان طرفها في نفس الامر
فرد منه واذا الحكم يحققه باعتبار تلك النسبة خصوص فرد بعينه ذلك الكلي في نفس الامر عبارة عنه
ضرورة ولذلك يحكم بانه راى زيدا اذا لم يكن هناك غيره والجمهور على عدمه اي نفي وقوعه عن رمضان
بهذه النية وهو اي وقوعه عنه الحق لان نفي شرعية غيره اي غير صوم رمضان انما يوجب نفي صحته اي الغير
اذا نواه ونفي صحة ما نواه منه الغير لا يوجب وجود نية ما يصح ان ينوي يعني فرض رمضان وهو اي وكيف
ان الناوي ناو ويقول لم اراده لان تعيين غيره في النية تنصيص على نفي ارادته بل لو ثبت وقوعه عن فرض
رمضان بهذه النية كان وقوعه جبرا وهو ينافي الصحة اذ لابد في اداء الفرض من الاختيار وليس اصابة الاخص
بالاعم بمجرد ارادة الاعم لان المطلوب اصابة الاخص من حيث هو اخص باعتبار النية والقصد ولم يحصل واليه
اشار بقوله واصابة الاخص بالاعم انما يكون بارادته اي الاخص به اي بالاعم ويتفق لو اراد به صوم الفرض
بالصوم اي لو قصد بنية الصوم المطلق في الذكر نية صوم الفرض صح صومه عن رمضان لانه اي الناوي
اراده اي نواه لان المعتبر في النية قصد القلب وقد تحقق وارتفع الخلاف ولا يكون التعيين
تعين الوقت الذي هو رمضان لصومه شرعا موجبا للاصابة اي اصابة فرض رمضان بالامساك
بلا نية اي بلا ارادة صوم كرواية عن زفر اي كما روي عنه قال الشارح وذكر النووي عن عطاء
ومجاهد ايضا فيجب لان ذلك انما يصح لو لم يكن الاختيار شرطا لصحة الفعل المطلوب من المكلف شرعا
لكنه شرط بالنص والاجماع وانكر الكرخي حكاية هذا عن زفر وقال انما قال زفر انه يجوز بنية واحدة واستثنى
ابو حنيفة من وقوع نية غير رمضان عن رمضان نية المسافر غيره اي غير رمضان بان ينوي واجبا آخر
من نذر او كفارة او قضاء فقال يقع ذلك المنوي عن الغير باتفاق الروايات عنه ذكره في الاجناس
لاثبات الشارع الرخصة له اي للمسافر بترك الصوم في وقته المعين له تخفيفا لمشقة السفر وهو اي
الترخص انما يتحقق في الميل الى الاخف عنده من مشروع الوقت وغيره من الواجبات ومن الفطر
وهو اي الاخف صوم الواجب المغاير لمشروع الوقت فانه اذا اختاره بناء على ان اسقاط
ما في ذمته اهم عنده لانه لو لم يدرك عدة من ايام لم يؤاخذ بفرض الوقت ويؤاخذ بذلك الواجب
ومصلحة الدين اهم من مصلحة البدن تعين كونه اخف وعلى هذا التوجيه يقع المنوي بنية النفل عن
رمضان اذ لم يرخص له فيه لان الفائدة المطلوبة وهو الثواب في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى
الاثقل فيلغو وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت وهو رواية لابن سماعة
عنه اي ابي حنيفة وفي الكشف وغيره وهو الاصح وفي نوادر ابي يوسف رواية عن ابن سماعة يكون
من التطوع وكذا في مختصر الكرخي ولان اشتغاله بغيره اي غير فرض الوقت ليس بحكم الوجوب فان الوجوب
موجود في الواجب الموسع بل هو حكم التعيين اي تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعيين عليه اي المسافر
فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح نفله كما يصح واجب آخر عليه كما في شعبان قوله ولان
الخ معطوف على قوله لاثبات الشارع فهو تعليل آخر لوقوع ما نواه المسافر من غير رمضان عن غير
رمضان وان اختلف باعتبار ما يتفرع عليهما وما يتفرع من وقوع ما نواه بوصف النفل عن رمضان
او النفل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ايضا وهو اي هذا التوجيه غلط لان التعيين عليه اي المكلف
بمعنى التعيين الذي نفاه عن المسافر بقوله ولا تعيين عليه كشعبان ليس بتعيين الوقت على ما ستعرفه

لیندرج تعیین الوقت فیه ای فی نفی ما نفیناه یعنی لو کان تعیین الوقت مما نفیناه لکان یشمله
النفی وینتفی بانتفائه لکنه لیس منه ثم فسرهما علی وجه یمیز احدهما عن الآخر بقوله بل معناه ای التعیین الذی
اثبتناه فی حقه ای المکلف ان لم یکن مسافرا ونفیناه عنه ان کان مسافرا الزامه صوم الوقت علی
وجه لا مخلص له عنه ان لم یکن مسافرا او مریضا وعدمه ای الزامه ایاه الذی شرع فی حقه عند السفر
یصدق بجواز الفطر یعنی عدم الالزام المذکور یتحقق بمجرد جواز الفطر من غیر ان یجوز له صوما آخر وتعین
الوقت ای الذی نفیناه عن المسافر المذکور معناه ان لا یصح فیه ای فی الوقت صوم آخر ولا شک
ان الزام صوم الوقت مستلزم عدم صحة صوم آخر منه بغیر عکس ای لا یجوز ان لا یجوز فی الوقت
صوم آخر ویجوز الفطر والیه اشار بقوله فیجوز اجتماع عدم التعیین بمعنی الالزام المذکور مع تجویز
الفطر مع تعیین الوقت بان لا یصح فیه صوم غیره ای غیر فرض الوقت صوما له ای لو نوی صیام
ذلک الغیر فلم یلزم من نفی التعیین علیه بمعنی الالزام نفی تعیین الوقت بالمعنی المذکور وفی حق المریض تفصیل
ان یضره الصوم لکون مرضه حمی مطبقة او وجع الراس او العین کذا ذکره الشارح فتعلق الرخصة
بجواز الفطر فی حقه بخوف الزیادة للمرض فکالمسافر ای فهذا المریض کالمسافر فی تعلق الرخصة فی حقه
بعجز مقدر لا بحقیقة العجز وفی وقوع صومه عما نواه قال الشارح وعلی هذا یحمل ما مشی علیه صاحب
الهدایة واکثر مشایخ بخارا ان المریض اذا نوی واجبا آخر او النفل یقع عما نواه کما هو روایة
الحسن عن ابی حنیفة وبین ان لا یضره الصوم کفساد الهضم والامراض الرطوبیة فیتعلق ای تتعلق
الرخصة بحقیقة المشقة الراجعة الی العجز فیقع ما نواه هذا المریض من الغیر عن فرض الوقت اذا لم یهلک
لانه حینئذ ظهر انه لم یکن عاجزا فلم یثبت له الرخصة فکان ذلک الصحیح هذا ونقل الشارح اجماع من
یعتد باجماعه علی ان المرض المبیح للفطر ما یخاف بسببه الصوم علی اختلاف فیه وادناه الازدیاد
والامتداد واعلاه الهلاک فالذی لا یخاف بسببه الصوم لا یبیح الفطر اجماعا القسم الثالث
من اقسام الوجوب المقید بالوقت واجب وقته معیار لا سبب کالنذر المعین ای نذر صوم یوم معین
فان السبب فیه النذر لا الوقت وادراج النذر المطلق والکفارة والقضاء فیه ای فی هذا القسم
کما فعل البزدوی والسرخسی غیر صحیح لان الامر فیها مطلق لا مقید بالوقت فلا یشترط له ای لاداء
عن عهدة النذر فیه التعیین ای لتعیین الوقت له شرعا فیتادی بمطلق النیة وبنیة النفل الا فی روایة
الحسن عن ابی حنیفة علی ما فی المحیط ولا یتادی بنیة واجب آخر بل یقع فیه عما نوی بلا خلاف بخلاف
لان ولایة العبد قاصرة فله ابطال ماله وهو صلاحیته للنفل ولیس له ابطال ما علیه وهو صلاحیته
للواجبات ولله تعالی الولایة الکاملة فله ابطال ما للعبد وما علیه فابطل صلاحیته لغیر فرض
رمضان نفلا وواجبا وفی الشرح ههنا مناقشات واحوط ترکناها بخلاف ما ادرج
من النذر المطلق والکفارة والقضاء فانه لا بد فیه من التعیین لیلا قبل طلوع الفجر لعدم
تعین الزمان القسم الرابع من اقسام الواجب المذکور واجب وقته ذو شبهین شبه بالمعیار
والظرف ای وشبه بالظرف وهو وقت الحج لانه لا یسع فی عام الا سوی حج واحد فمن هذه الحیثیة یشبه المعیار
کالنهار للصوم فانه لا یسع الا صوما واحدا ولا یستغرق ای الحج وقته ای جمیع اجزاء وقته کما یستغرق
الصوم النهار ومن هذه الحیثیة یشبه الظرف والخلاف فی تعیینه ای تعیین وجوب ادائه من اول سنی الامکان
ای امکان ادائه لحصول شرائط وجوب ادائه من الزاد والراحلة وغیرهما عند ابی یوسف فیجب

علی الفور عنده وکذا عند ابی حنیفة کذا ذکره الشارح فکانه لم یجد نقلا صریحا عنه فلهذا لم ینسبه الیه
خلافا لمحمد حیث قال یجب علی التراخی الا اذا غلب علی ظنه الفوات او اخر حینئذ لا یحل له التاخیر
ویصیر مضیقا علیه ولیس هذا الخلاف مبنیا علی اختلافهما فی ان الامر المطلق عن الوقت یوجب الفور
عند ابی یوسف فاوجب الحج مضیقا ولا یوجبه عند محمد فاوجبه موسعا کما ذهب الیه بعض
المشایخ کالکرخی فان الصحیح الذی علیه عامة المشایخ اتفاقهما علی ان الامر المطلق لا یوجب الفور
بل الخلاف بینهما فی الحج ابتداء فابو یوسف قال علی الفور للاحتیاط عنده لان العام الاول موجود
یقینا والعام الثانی وجوده مشکوک فالتاخیر یجعله فی معرض الفوات وهو غیر جائز ثم
ایّد هذا الشک بقوله لان الموت فی سنة غیر نادر والمشکوک لا یعارض المتیقن فتعین العام الاول
للاداء تحرزا عن الفوات فیاثم بالتاخیر عنه والا ای وان لم یکن الاحتیاط فموجبه ای الحج امر
مطلق عن خصوصیة الوقت فلا موجب للفور ولذا ای الاحتیاط عنده اتفق ای ابو یوسف
ومحمد علی انه لو فعل الحج بعده ای اول سنی الامکان وقع اداء وانما قلنا تعینه للاداء للشک
فی ادراک العام الثانی لا لانه خارج عن وقته فاذا ادرک زال الشک وحصل التعین بکونه من
عمره ووقع الامن من الفوات وتعین الثانی للاداء وکذا الحکم فی کل عام ویتادی فرضه ای الحج
باطلاق النیة للحج لظاهر الحال ای حال من یجب علیه الحج اذ الظاهر منه انه لا یتحمل المشاق الکثیرة لغیره
مع شغل ذمته بالفرض الذی هو رکن فی الاسلام والکثرة ثواب اداء الفرض وبراءة الذمة
ولیس التادی المذکور لتعین الوقت کما فی رمضان لا لحکم الاشکال اما جمع شکل بمعنی المثل
والشبیه واما مصدر یقال اشکل الامر ای التبس والمعنی ان تادیه بمطلق النیة من حکم کون الوقت
شبیها بالظرف وبالمعیار فاعتبار شبهه بالمعیار یتادی بالمطلق ولذا ای ولکون التادی به
لظاهر الحال یقع حجه عن النفل اذا نواه ای النفل لانعدام الظاهر بالتصریح بخلافه وقد قیل انه
ای تادی فرضه بمطلق النیة ووقوعه عن النفل اذا نواه علی التشبیهین شبه المعیار وشبه الظرف
فالاول له ای التادی المذکور لشبه المعیار کما ان فرض الصوم یتادی بالمطلق والنفل ای ووقوعه
عن النفل للظرف ای لشبه الظرف کوقوع المنوی عن الصلوة ان نفلا اذا نواها فی وقت الصلوة
ولا یخفی عدم ورود دلیله وهو ظاهر الحال علی الدعوی وهی تادیه بمطلق النیة باسقاط الفرض
عن ذمته وانما یستلزم الدلیل المذکور حکم الخارج ای غیر الحاج بکونه عند دایرة الاطلاع علی ما
فی ضمیره عنه ای الحاج انه نوی مطلق متعلق بالحکم بانه ای الحاج نوی الفرض لا انه یستلزم سقوطه
ای الفرض عنه ای الحاج عند الله اذا نوی الحج مطلقا فی الواقع ولیس الکلام الا فی هذا مسئلة
الامر بواحد ای ایجاب واحد مبهم من امور معلومة صحیح عند جمهور الفقهاء والاشاعرة واختاره
الامدی وابن الحاجب ویعرف بالواجب المخیر کخصال الکفارة ای کفارة الیمین فان قوله تعالی
فکفارته اطعام عشرة مساکین فی قوة الامر بالاطعام وقد عطف علیه الکسوة والتحریر فکل واحد
منها واجب علی البدل لا الجمع علی ما یقتضیه کلمة او وقیل والقائل بعض المعتزلة هو امر بالجمیع ویسقط
الوجوب الجمیع بفعل البعض وقیل والقائل منهم ایضا امر بواحد معین عنده تعالی دون المکلفین
وهو ای الواحد المعین ما یفعله کل من المکلفین فیختلف المامور به بالنسبة الیهم ضرورة ان الواجب
فی حق کل واحد ما اختاره وهو یکتنف وقیل یختلف المامور به باختلاف المفعول لهم ویسقط ذکر الواجب

المعين به اي بالاتيان بالمامور به و بالاتيان بغيره اي بغير المامور به منها وليس هذا قول الترجم
لان الاشاعرة والمعتزلة والمعتزلة عن الاشاعرة فاسعوا الفريقان على فساده وعن السبكي
انه لا يسوغ نقله عن احدهما وقال والده لم يقل به قايل ونقل وجوب الجميع على البدل لا يعرف و لا معنى
له الا ان يكون معناه هو المذهب المختار بناء على اعترافهم بانه لو تاركها جميعا لا ياثم من ترك واجبات
ومقيمها جميعا لم يثب ثواب واجبات لنا القطع بصحة اوجبت احد هذه الامور فانه اي قولي هذا لا يوجب
جهالة مانعة من الامتثال لحصول التعيين بالفعل مع اذا اختار واحدا منها بعينه ففعله بعض
الواجب لتحقق الواحد المبهم في ضمنه وعدم احتمال كفعله بعد ذلك في ضمن معين آخر و هذا بالنسبة
الى العبد واما بالنسبة اليه سبحانه فما يفعله العبد متعين قبل ان يفعل ثم اجاب عما يقال انه امر لو احد
معين عنده تعالى اجاب بقوله وتعلق علمه تعالى بما سيفعل كل من المكلفين لا يوجبه وجوبه اي مفعول كل
منها على فاعله بل لو وجب تعين ما يسقط به الوجوب من مفعول كل من الامور المخير فيها على ان
تعلق العلم بما ذكر بخصوص بصورته يحقق الفعل احتمالا واما اذا لم يتحقق فالذي لو وجب تعين ذلك المبهم
فالدليل لا نفي بتمام المدعى ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان كل واحد منها بعينه خير فيه المكلف
بين الفعل والترك ولا يتحقق الا في هذه الامور الا في ضمن واحد منها بعينه فيلزم ان يكون الواجب
وهو احد هذه الامور خير فيه بين الفعل والترك وهذا ينافي الوجوب اجاب عنه بقوله ولا يلزم
اتحاد الواجب والمخير فيه بين الفعل والترك لان الواجب انما هو الواحد المبهم والمخير فيه بين الفعل
والترك انما هو كل واحد بعينه والمبهم وان لم يكن له تحقق الا في الواحد منها بعينه لكن التخيير فيه بين الفعل
والترك لا يكون تخييرا في المبهم اذ ترك الواجب منها بعينه لا يستلزم ترك الكل بخلاف ترك المبهم فانه
يستلزمه اذ نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ثم لما كان قول الواجب المبهم يوهم ان يكون بشرط الابهام
دفع ذلك بقوله الا على معنى انه المبهم ماخوذ بشرط الابهام بل بمعنى انه لا تعينه للموجب تعالى
بان يطلب من المكلف ايقاع ذلك الواحد في ضمن واحد بعينه كيف ولو كان ماخوذا بشرط الابهام
لما كان له تحقق في الخارج لما علم من ان الماهية بشرط عدم التعين لا يمكن تحققها بل المعتبر انما هو المبهم لا بشرط فتحقق في
فعلها اي لكون المعتبر المبهم المطلق لا بشرط الابهام سقط الوجوب عن ذمة المكلف بالمعين اي
بالاتيان بواحد منها بعينه اذ المطلق يتحقق في ضمن الفرد الخاص لتضمنه اي المعين مفهوم الواحد
المبهم ثم على قول الجمهور اذا كان في الكل ما هو اعلى ثوابا و فعل الكل فقيل المثاب عليه الاعلى
سواء فعله مرتبا او معا وان ترك الكل عوقب على ادناها وقيل غير ذلك اطنب فيه الشارح
وطويناه لعدم الحاجة اليه في المبحث مسئلة الواجب على سبيل الكفاية وهو مهم متحتم قصد
حصوله من غير نظر الى فاعله اما دينى كصلوة الجنازة واما دنيوي كالصنايع المحتاج
اليها فخرج المسنون لانه غير متحتم و فرض العين لانه قد علم منظورا ما خصوص شخص كالمفروض على
النبي صلى الله عليه وسلم دون امته او كل واحد واحد من المكلفين على الكل وسقط الوجوب عنهم
بفعل البعض وهذا قول الجمهور والمراد الكل الافرادي وقيل المجموع اذ لو تعين على كل احد كان
سقوطه عن الباقين بعد تحققه نسخا ولا نسخ اتفاقا بخلاف الايجاب على المجموع من حيث هو فانه
لا يستلزم الايجاب على واحد ويكون الاثم على الجميع بالذات وعلى كل واحد بالعرض واجيب بمنع
لزوم النسخ اذ قد يسقط بدون الحقيقة كما سقط على الوجوب لحصول المقصود هنا على انه يلزم النسخ على هذا

التعيين ايضا لان فعل البعض ليس فعل المجموع قطعا وقد سقط عن المجموع من غير ان يقع منهم الفعل
هذا ونحن لا نفهم طلب الفعل من المجموع من حيث هو الا في مثل حمل جسم عظيم لا يقدر البعض على حمله
ومع ذلك يلزم على كل واحد المشاركة في الحمل لا الاستقلال وقيل واجب على البعض وهو قول
الامام الرازي واختاره السبكي ثم المختار على هذا اي بعض كان اذ لا معين لمن قام به سقط الوجوب
بفعله وقيل من قام به لسقوطه بفعله وقيل معين عنده دون الناس يسقط الوجوب بفعله وبفعل
غيره كما يسقط الدين باداء غيره لنا على المختار اثم الجميع بتركه اتفاقا ولو لم يجب على كل واحد لما اثم قالوا
اي القايلون بانه على البعض سقط الوجوب بفعل البعض ولو كان على الكل لما سقط اذ لا يسقط
عن شخص بفعل غيره قلنا لا نسلم هذا لان المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف كما في فرض
العين وقد وجد استبعاد سقوط ما على زيد من الدين بفعل عمرو لحصول الغرض به وقيد ان يجاب
اذا كان زيد ضامنا عن عمرو لانه فيه اداء ما في ذمة المودي و اسقاط ما في ذمة غيره كما في محل النزاع
وانت خبير بان الاستبعاد انما جاء من قبل اسقاط ما في ذمة شخص بفعل غيره مما ذكره المص كاف في
المقصود من غير هذا القيد قالوا اي القايلون المذكورون ثانيا صح امر واحد مبهم لو واحد
كنو احد مبهم اي كالامر بواحد مبهم من الخصال المذكورة فكما جاز ذلك جاز هذا اجيب بالفرق بان اثم
مكلف مبهم غير معقول بخلاف اثم المكلف بترك احد امور معينة مبهما فانه معقول اذ ترك المبهم
بترك جميع ما يتحقق فيه من الامور المعينة قيل والقايل المحقق التفتازاني وهذا انما يصح لو كان
مذهبهم اي القايلين بالوجوب على البعض ان موجب عدم قيام بعض اثم الكل بسبب ترك البعض
لكن قول قايله اي الوجوب على البعض انه اي الاثم يتعلق بمن غلب على ظنه انه اي الواجب لن يفعله
غيره فان ظنه اي عدم الفعل الكل عمهم الاثم وان خص ظن عدم الفعل البعض خصه اي ذلك
البعض الظان وان ثم على تقدير الترك وحينئذ فالمعين المكلف بالوجوب بعض غير معين وقت الخطاب
لانه اي المكلف لا يتعين للوجوب عليه الا بذلك الظن وهو ظن ان لن يفعل غيره ولو لم يظن هذا الظن احد
لا ياثم احد ويشكل هذا حينئذ ببطلان معنى الوجوب فان لا يرجع الاثم على تقدير الترك فان الاثم
اشع المذموم وقد يقال في الجواب عن هذا لو كلف الظان انما يبطل الوجوب لو كلف المكلف بالواجب المذكور مطلقا
اي سواء ظن ان لا يفعله غيره او لا اما لو كلف الظان ان لن يفعله غيره فقط فلا يبطل معنى الوجوب
اذ لا تكليف حينئذ فلا وجوب والحق انه اي القول بوجوبه على البعض عدول عن مقتضى الدليل الدال
على وجوبه على الكل كقاتلوا الذين لا يؤمنون ونحوه لعموم الخطاب كل من يتاتى منه القتال بلا ملجئ
للعدول عنه لما حققناه من ان ما يتوهم كونه صادفا من السقوط بفعل البعض ليس بصارف في
الا محذور فيه قالوا ثالثا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان تحصيل العلوم الدينية
فوق ما يحتاج اليه كل واحد مما يتعلق بالعمل الواجب عليه عينا واجب على الكفاية وقد صرح بوجوبه
على طائفة غير معينة من كل فرقة من المسلمين بلولا الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم الذي
لا يكون الا عند ترك الواجب قلنا هذا ما ول بالسقوط بفعلها اي الطائفة من الفرقة جمعا لما كان
قيام البعض بذلك مسقطا عن الكل نسب اللوم الى البعض نظرا الى ذلك وان كان الكل مستحقا له
وفي العرف يستعمل في توبيخ اهل البلد جميعا لم لم يقم بعضكم بهذا الامر ويفهم منه عرفا اللوم على الكل
وانما صرنا الى التاويل جمعا بين الدليلين وفي نسخة جمعا للادلة اي بين هذه الاية باعتبار ظاهرها

ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع فان نحن نحمل التاويل كذا في تلك فلو حملنا على ظاهرها
لزم الخ ذلك وهو اقرب واعلم انه اذا قيل صلوة الجنازة واجبة اي فرض على الكفاية كما صرح
الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح
عند الشافعية والجواب عن هذا الاشكال بما تقدم من ان المقصود الفعل قد وجد لا بد فع الوارد
من لفظ الوجوب نعم لو لم يوصف الفعل بالوجوب كما تقول قد تحقق الفعل وان لم يكن موصوفا
بالوجوب لكنه ورد في الشرع ان المطلوب فعل موصوف به وفعل الصبي ليس كذلك مسئلة
لا يجب شرط التكليف اي تحصيله اتفاقا فالتحصيل النصاب للتكليف بوجوب الزكوة والزاد اي تحصيله
الحج واما ما يتوقف عليه الواجب حال كونه سببا له اما عقلا اي من حيث العقل كالنظر اي ترتيب
الامور المعلومة للتادي الى مجهول فانه سبب للعلم والمراد به العلم الواجب كالتصديق الايماني
وفيه اي في كون النظر سببا عقليا للعلم نظر اذ هو سبب عادي له فان استعقاب النظر العلم
بخلقه تعالى بطريق اجراء العادة عند الحنفية والاشاعرة او شرعا كالتلفظ بما يفيد العتق فانه سبب
شرعا للعتق الواجب بنذر او كفارة وغيرهما او عادة كالة (؟) اي النظر للعلم وقد عرفت وحز العنق
للقتل الواجب او حال كونه شرطا للواجب عقلا كترك الضد للواجب او عادة كغسل جزء من الرأس
لغسل الوجه اذ لا يتحقق غسل الوجه عادة الا مع غسل جزء من الراس او شرعا كالوضوء للصلوة فالحنفية
والاكثر على ان كل واحد مما ذكر واجب به اي بسبب وجوب ذلك الواجب المتوقف عليه وقيل الوجوب
فيما يتوقف عليه الواجب مسلم في الشرط الشرعي فقط لا في غيره وهو مختار ابن الحاجب فيما هو مقدور
للمكلف وقيل ما يتوقف عليه الواجب لا يجب بوجوبه سواء كان مقدورا للمكلف او لا لا في
الشرط ولا في غيره فيخطئ ان اي يقال ان القول ان للاتفاق على الاسباب اي على ان ايجاب
المسبب ايجاب لتحصيل سببه الا ان يقال التعلق للايجاب انما هو بها اي بالاسباب ابتداء
فالامر بالسبب والعتق يتعلق بالحز للعنق والتلفظ بصيغة العتق ابدا لا يتعلق الجيرة ولا بالامانة
الزق اذ لا يتعلق بغير المقدور اذ التكليف لا يكون الا به والمسببات دونها لا تكون مقدورة
لنا كهذه بخلاف مباشرة الاسباب فانها في وسع العبد فظاهر انما المتعلق للايجاب حقيقة انما هو السبب
وان كان وسيلة للمسبب فهذا التاويل مخلص عن التخطية ولا بد في قولهم ما يتوقف عليه الواجب
واجب من قيد به اي من اعتبار قيد هو لفظ به والضمير للواجب اي ما يتوقف عليه الواجب
وجوبه بسبب وجوب ذلك الواجب والا اي وان لم يعتبر هذا القيد لزم الكفر قال الشارح
لان المتبادر من اطلاق الواجب لذاته هو ليس الا رب العالمين مع انه ليس المراد من هذا الاطلاق
قطعا انتهى ولا يخفى عليك انه ليس المراد بالوجوب ههنا ما يقابل الامكان بل احد الاحكام
الخمسة غير انه لا يظهر الكلام المعه وجه آخر للاكثر لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب نفى جواز
الترك اي ترك ما يتوقف عليه الواجب دائما ولازمه اي لازم جواز تركه دائما جواز ترك ما لا يتاتى
بدونه اي ما يتوقف عليه الواجب وهو اي جواز ترك ما لا يتاتى بدونه مناف لوجوبه اي وجوب
الواجب في وقت ما ظرف لوجوبه او لازمه جواز فعله اي الواجب الذي هو المشروط دونه
اي الشرط مما فرض شرطا ليس شرطا لتحقق الواجب دونه ولا يخفى منع الملازمة اي الملازمة انه لو لم يجب
بقي جواز الترك للشرط لجواز وجوبه بغيره واليه اشار بقوله وانما يجوز الترك لو لم يجب ما يتوقف عليه

الواجب مطلقا وحينئذ لا يبقى وجوب لا به ولا بغيره فيلزم جواز تركه دائما واستدل لهم
اي الاكثرين بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب ولو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لم يجب التوصل الى
الا به لما وجب التوصل الى الواجب اذ لا معنى للتوصل الا الاتيان بجميع ما يتوقف عليه في غير
محل النزاع لان الموجب حينئذ اي حين استدل بالاجماع على ان الموصل الى الواجب واجب غير
موجب الاصل الذي هو الواجب الاصلي فان موجبه الامر وموجب ما يتوقف عليه الاجماع واذا
احتاج لكن في الوجوب ما يتوقف عليه الوجوب بايجابه في غير الشرط الشرعي كابن الحاجب وصاحب البديع
الى الجواب بتخصيص الدعوى بغير الاسباب كما فعلاه واستدل لا اي النافي بانه لو وجب امتنع التصريح
بنفي وجوبه للتناقض بينهما لكنه غير ممتنع للقطع بوجوب غسل الوجه وعدم غسل غيره من اجزاء الراس
ان اراد بنفي وجوبه الذي لا يمتنع التصريح به نفي وجوبه به اي بايجاب الواجب فنمنع التالي وهو امتناع
التصريح بنفي وجوبه عين محل النزاع او نفي وجوبه مطلقا نمنع الملازمة لجواز وجوبه بشيء آخر
غير ايجاب الواجب وكذا قوله اي النافي وصح قول الكعبي في نفي المباح عطفا على قوله امتنع التصريح الخ
وذلك لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا بالمباح فيجب المباح وهو باطل عليه منع الملازمة
وفيه ان قول الكعبي نفي كل مباح والذي يلزم ههنا على تقدير التنزل نفي بعض المباح وهو الذي لا يتم
ترك الحرام الا به عليه منع الملازمة وكذا قوله اي النافي ووجبت نية المقدمة وهو ما يتقدم يتوقف
عليه الواجب لانها عبادة واجبة ومعناه اي وجوب نية المقدمة انما يجب فيها كما لو وجب ما يتوقف
على الواجب بغيره اي بغير ايجاب الواجب وانما يلزمان اي نفي المباح ووجوب نية المقدمة لو تعين المباح
للامتثال او شرع ما يتوقف عليه عبادة لكنه اي الامتثال يمكن بغيره اي بغير المباح كالواجب يلزمه الى
وجوب النية في مقدمة هي عبادة لا مطلقا وكذا قوله اي النافي لو كان ما يتوقف على الواجب واجبا
لزم تعقله اي ما يتوقف عليه الواجب للآمر لامتناع طلب الشيء بدون تعقله والقطع حاصل بنفيه
اي نفي لزوم تعقله لان الآمر بالشيء ربما يذهل عما يتوقف عليه ذلك الشيء عند الامر به ممنوع الملازمة
بانه اي لزوم تعقل الآمر انما هو في الواجب اصالة اما في ايجاب الشيء بتبعية غيره فلا وقد كان ههنا
مظنة سؤال وهو انه لو وجب ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب من غير ان يتعقله الآمر للزم
وجوبه بلا تعلق الخطاب اجاب عنه بقوله ولزوم الوجوب بلا تعلق للخطاب به ممنوع المذكور
قريبا فان دفع منع تعقل الآمر بان المراد بقوله لو كان لزم تعقله لو دل دليله عليه بعقل وذلك لان
المراد بقوله لو كان لو وجب به ووجوبه به حاصل كونهما مستفادين من ايجاب واحد فيلزم تعقلهما
معا من ذلك الايجاب واذ لم يعقل لم يدل فلا ايجاب به اي بدليل الوجوب ووجوبه اي وجوب
ما يتوقف عليه الواجب بغيره اي بغير دليل الواجب ليس الكلام فيه متقول ولزوم الوجوب الى
ابطال للسند المساوي للمنع اذ لا مخلص من لزوم تعقل الآمر الا به فهو اثبات للمقدمة الممنوعة ولذا
اورد على المنع وقوله فان دفع جواب بتحرير الدليل على وجه لا يرد عليه المنع فقوله فكتب (؟)
الى ابطال لما حرر على وجه يصير دليلا للاكثر واليه اشار بقوله ومعنى هذا هو ان الدليل الحق للاكثر
ان الدلالة على ثبات الاصوليين لا تختص باللوازم البينة بالاعم اي لا يلزم فيها ان يكون المدلول
لازما بينا بالمعنى الاخص وهو ان يحصل اللازم في الذهن كلما يحصل الملزوم فيه بل يكفي فيها
ان يكون لازما بينا بالمعنى الاعم وهو ان يكون تصور الملزوم واللازم كافيا في الجزم باللزوم

بينهما ولا شك في دلالة دليل الواجب عليه بهذا النوع من الدلالة وتقدم في بحث مفهوم الموافقة
كفهم حرمة الضرب من حرمة التافيف ان دلالته اي مفهومها قد يكون نظرية ويجري فيها اي في دلالتها
الخلاف بان يؤدي نظر مجتهد الى اثباتها ونظر آخر الى نفيها فلا يبعد وقوع الخلاف في دلالة دليل
الواجب عليه فعلى ما علم مقدمة اي فدلالة دليل الواجب على ما علم كونه مقدمة من لوازم ماهية
اي المقدمة الموقوف عليها اظهر خبر المبتدأ اي المحذوف المذكور اعني دلالة والملزوم بقول الشارع
والمعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ في مفهوم الموافق مع نظريتها فدلالته على ما علم كونه موقوفا عليه
شرعا من قبل الملزوم الذي اوجبه لولا التصريح اظهر من دلالة مفهوم الموافقة على الذي لم يعلم
من الشارع توقف مدلول التصريح عليه اذ طلب المتكلم من المامور فعلا جعل صحته موقوفة
على فعل آخر وعلم منه ذلك طلب لهما جميعا وهو ظاهر هذا وقد اشار رح الملزم باللفظ
ولا يخفى ما فيه وفرع عليه اي على وجوب المقدمة لوجوب ما هي مقدمة له تحريم الزوجة اذا اشتبهت
بالاجنبية لان الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة فيجب الكف
عنهما ليتيقن الكف عن الاجنبية كذا ذكره الشارح وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان
التيقن بالخروج عن عهدة الواجب واجبا واما اذا كان الظن بالخروج المذكور كافيا
وغلب على ظنه انها زوجته فلا تحرم فتامل مسئلة يجوز تحريم احد اشياء معينة كالايجاب
اي احد الاشياء الا ان التخيير هنا في المتروك وهناك في الافعال فله اي المكلف فعلها
اي الاشياء الا واحدا لا جميعها فعلا بان يفعل جميع تلك الاشياء لئلا يكون فاعلا للمحرم
كما ان هناك ليس له تركها جميعا لئلا يكون تاركا للواجب ولان تركها جميعا كما ان له
ان يفعلها جميعا هناك وفيها اي في هذه المسئلة من الاقوال مثل ما تقدم في الواجب المخير فقيل
المحرم واحد منها لا بعينه وقيل تحرم جميعا فيعاقب بفعلها عقاب فعل المحرمات ويثاب
بتركها ثواب ترك المحرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم واحد منها
معين عند الله ويسقط الوجب بتركه او ترك غيره منها وقيل المحرم ما يختاره المكلف للترك
منها فيختلف باختلاف الاختيار وفي الشرح زيادة تفصيل فيها هذا وزعم بعض المعتزلة
انه لم يرد في اللغة النهي عن واحد من اشياء معينة ورد بالمنع حتى انه لولا الاجماع على النهي
عن طاعة الجميع في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا لم يحمل الآية على ذلك وفرع تحريم الكل
اي زوجاته في قوله لزوجاته احديكن طالق على هذا الاصل منا وهذا الاصل اذ من حكم
ان يفعلها الا واحدا فتحريم الكل مناف له بخلاف تحريم الزوجة في الاشتباه باجنبية فانه
لا مناقضة فيه لهذا الاصل اذ ليس تحريم الزوجة مع الاجنبية بسبب تحريم احدهما وانما حرمت
الزوجة لاحتمالها اي الزوجة المحرمة اجنبية اي الاجنبية لاحتمال ان الواحدة الموطوءة هنا لان موجبه
اي احديكن طالق ترك واحدة لا على التعيين وقد قصد اذا وطئهن الا واحدة الا ان تعين احديهن للطلاق
وتعيين المعينة فكان كاشتباه اي فيحرم من احتياطا لاحتمال ان يكون كل منهن المحرمة كما في مسئلة
الاشتباه في المحصول اذا قال احديكما طالق يحتمل ان يقال يتعين حل وطئهما لان الطلاق
شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يقع بل الواقع اهلية صلاحية التاثير في
الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة وحرم

البيضاوي

البيضاوي بهذا تفريعا على وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب مسئلة
لا يجوز في الفعل الواحد بالشخص والجهة وجوبه وحرمته بالاطباق الا مانع تكليف المحال وبعض المجيزين
له لتضمنه اي جواز اجتماعهما فيه الحكم بجواز الترك اذ الحرام يجب تركه وفي ضمن الوجوب يتحقق
الجواز المطلق بمعنى الاذن وعدمه اي عدم جواز الترك اذ الواجب لا يجوز تركه ويجوز اجتماعهما
في الواحد الشخصي ذي الجهتين الغير المتلازمتين يجب باحدهما ويحرم بالاخرى كالصلوة في الارض
المغصوبة عند الجمهور فيجب لكونها صلوة ويحرم لكونها غصبا خلافا لاحمد واكثر المتكلمين والجبائي
فلا تصح اي فانهم قالوا لا تصح الصلوة في المغصوبة فلا يسقط الطلب بفعلها فيها وخلافا
للقاضي ابي بكر فانه قال لا يصح الصلوة ويسقط الطلب بفعلها فيها لنا القطع فيمن امر بخياطة
وامر بانه لا يفعلها في مكان كذا فخاط اي الثوب فيه اي في ذلك المكان انه اي بانه فانه متعلق بالقطع
مطيع عاص للجهتين لانه ممتثل لامر الخياطة غير ممتثل للنهي عن ذلك المكان فكذا فيما نحن فيه مطيع
من جهة انه صلى عاص من جهة انه غصب ولانه اي اجتماع الوجوب والحرمة لو امتنع فلاتحاد المتعلق
اي فانما يمتنع لاتحاد متعلقهما والقطع بالتعدد هنا فان متعلق الامر بالصلوة الصلوة ومتعلق النهي
عن ايقاعها في المغصوبة الغصب ففيه مسامحة اذ المنهي الايقاع في المغصوبة لا الغصب جمعهما اي تعلقهما
المكلف بامتثال الامر وترك امتثال النهي مع امكان الانفكاك بان يفعل المامور به ولا يفعل
المنهي عنه فيصلي في غير المغصوبة وايضا لو امتنع الجمع بين الوجوب والحرمة في الواحد لامتنع صحة
صوم مكروه وصلوة مكروهة لان الوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة اذ لا مانع الا
التضاد واللازم باطل لثبوت كراهة كثير من الصلوة والصوم ودفع اي هذا الدليل كما ذكره ابن
الحاجب وغيره باتحاد متعلق الامر والنهي هنا اي في الصلوة في الارض المغصوبة وهو اي متعلقهما
الكون في الحيز وهو حصول الجوهر في حيزه لان حصول المصلي في ذلك المكان جزء من الصلوة المامور
بها ونفس الغصب المنهي عنه بخلاف المكروه من الصوم والصلوة لعدم اتحاد متعلق الوجوب و
الكراهة فيه فان فرض المكروه كذلك اي ان متعلق الامر والنهي متحد منع صحته اي المكروه والا
اي وان لم يفرض كذلك لم يفد صحة المطلوب لان الكلام فيما اذا اتحد متعلقهما بما تقدم انهم الآتي
قريبا كما سيظهر من تجويز اجتماعهما مع اتحاد المتعلق باختلاف الجهة وهو خبر قوله ودفعه اي
بل ليس فيهما اي في الصلوة في الارض المغصوبة وفي الصلوة المكروهة وفي الصوم المكروه تحتم
منع اي ليس فيهما منع نهي مقطوع به والا لما كان للاجتهاد مساغ فمن حيث انه فعل واحد متضمن
لامر ونهي يظن كونه منهيا مطلقا ومن حيث انه امتثال للامر الكائن والنهي باعتبار بعض جهاته
يظن انه ليس بمنهي مطلق واذا لم يقطع بالمنع فلا ينافي كونه ممنوعا من وجه الصحة باعتبار الجهة التي
بها يؤدي الواجب فلا مانع من الصحة في الواحد الشخص المذكور فضلا عن تضاد وهو ما اذا لم يكن فيه
اختلاف الجهة وقال الشارح فلا مانع من الجمع بينهما في واحد شخصي ذي جهتين فضلا عن تضاد
وهو المنع الحتم القطعي عن الشيء والامر به ولا يخفى ما فيه لا مطلقا اي التضاد سواء حصلت الجهة
او اتحدت والاستدلال للمختار بانه لو لم يصح الصلوة في المغصوب لم تسقط التكليف بها وهو اي عدم
سقوطه منتف لان القاضي نقل الاجماع السابق على ظهور المخالف هو احمد ومن وافقه على سقوطه
فالصلوة صحيحة ثم الاستدلال مبتدأ خبره دفع بمنع صحة نقله اي الاجماع كما قال امام الحرمين لو كان

اجماع لعرفه احمد لانه اعرف القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فاندفع قول
الغزالي الاجماع حجة على احمد قالوا اي القاضي والمتكلمون لو صحت الصلوة في الارض المغصوبة
كان كونها صحيحة مع اتحاد المتعلق للامر والنهي لان الصلوة حركات وسكنات وهما اي الحركات
والسكنات شغل حيز فهما مامور بهما وشغله اي الحيز ظلما هو الغصب وهو منهي عنه اجيب بانه
اي متعلقهما واحد لكن بجهتين فهو مامور به باعتبار انه صلوة ومنهي عنه لانه غصب وهذا هو الجواب الذي
ذكره المص ان ما تقدم من الدفع مناقضة والزم على القول بصحة الصلوة في الارض المغصوبة بناء على تعدد
الجهة صحة صوم يوم العيد لكونه مامورا به من حيث انه صوم منهيا عنه من حيث انه في يوم العيد
والجواب بتخصيص الدعوى وهو جواز اجتماعهما في الواحد الشخصي ذي الجهتين بما امكن فيه انفكاكهما
اي الجهتين بان لا يتلازم جهتا الوجوب والتحريم كما هو في الخلافية اذ كل من جهتي الصلوتية
والغصبية لا يستلزم الاخرى فانه يتحقق الصلوة بلا غصب بخلاف صوم يوم العيد فان كونه
صوما وهو المجوز لا ينفك عن كونه في يوم العيد وهو المحرم فان قلت خصوصية كونه في العيد
اعتبرت في جهة الصوم فقلت بعدم الانفكاك فلم لم يعتبر خصوصية مكان الصلوة في جهة
الصلوة في الخلافية فيلزم عدم الانفكاك وان قطعت النظر عن خصوصية المكان في الخلافية
لم لم يقطع النظر عن خصوصية الزمان في الصوم المذكور فانه يتحقق حينئذ صوم بلا جهة محرمة
قلت المراد تحقق الجهتين معا وفي الصوم المذكور لا يمكن تحقق جهة الصوم الشخصي بلا محرم
مع جهة كونه في يوم العيد معا لكون الزمان جزءا من حقيقة الصوم وعدم كون المكان جزءا
من حقيقة الصلوة فتامل واجيب بان نهي التحريم ينصرف فيه الى العين اي عين المنهي عنه والنهي
لعينه لا يكون له صحة فيجب العود الا الدليل يفيد خلافه وقد وجدت اطلاقات معتدة للصحة
في حق الصلوة فبعمومها يشمل صحة الصلوة في الارض المغصوبة لانها من افراد الصلوة
فتلك الاطلاقات المعتدة لصحتها اوجبته اي كون النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة لخارج
اي لوصف خارج عن ذات المنهي عنه اذ لو كان لعينه لاقتضت عدم الصحة ورفعت المدافعة
بين تلك الاطلاقات والنهي المذكور واجماع غير احمد على صحة الصلوة في المغصوبة لا في الصوم
اي بخلاف الصوم في يوم العيد فانه لم يتم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق
على ذلك كذا ذكره المحقق التفتازاني ولا يخفى ما فيه اي في الفرق المذكور فانه وجد في الصوم
اطلاقات ايضا اللهم الا ان يفرق باعتبار اجماع غير احمد على ان الحنفية يصححون الصوم فيه
ولهذا يصححون نذره وانه لو صامه خرج عن عهدة النذر وان اوجبوا عليه الافطار ثم
القضاء ثم اشار الى فرق اخر بينهما بقوله ولان منشأ المصلحة والمفسدة في الصلوة في المغصوبة
وهو كونه مطيعا من جهة انه صلوة وكونه عاصيا من جهة انه غصب متعدد بخلاف صوم
العيد فان الجهة التي يتوهم فيها الاطاعة وهو الصوم التي هي بعينها منهي عنها وقد يمنع هذا
بل الشغل للحيز الذي هو الحركات والسكنات المذكورة وعين الغصب منشأهما اي المصلحة والمفسدة
وهو متحد كما سبق هذا فاما الخروج من الارض المغصوبة بعد توسطها ففقهي اي فالبحث عن حكمه
فرعي لا اصلي لان الاصول يبحث عن احوال الادلة للاحكام لا عن افعال احوال المكلفين
وظيفة الفقيه وهو اي الحكم الفرعي وجوبه اي الخروج منها على قصد التوبة ونفي المعصية عن نفسه

٢٠٨

فقط اي لا حرمة كما هو قول ابي هاشم انه مامور به لانه انفصال عن المكث ومنهي عنه لانه
تصرف في ملك الغير واستصحاب المعصية للامام في الشرح العضدي من توسط ارضا مغصوبة يحظ الاصولي
فيه بيان امتناع تعلق الامر والنهي معا بالخروج وبيان خطأ ابي هاشم في قوله بتعلقهما معا بالخروج
واذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه
في الخروج من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي
لا نهي عنه فان الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجاب الخروج وهو بعيد اذ لا معصية الا بفعل
منهي او ترك مامور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتفى الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان
فيتعلق الامر باعتبار فراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلوة في الدار المغصوبة سواء قلنا
هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلوة الغصب فانه يمكن الامتثال
وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف فالمستبعد ابن الحاجب وغيره والمستصحب امام الحرمين واستصحاب المعصية
عبارة عن ابقاء حكمها عليه مع ايجاب الخروج بناء على ان الاستيلاء على ملك الغير بالدخول لم يزل ما لم
يتم الخروج ووجه الاستبعاد ما اشار اليه بقوله اذ لا نهي عنه اي عن الخروج بتوبة ولا معصية الا بفعل منهي
او ترك مامور به وقد اعترف بانتفاء تعلق النهي بالخروج وثبوتها اي المعصية بلا نهي اي فعل منهي
او ترك مامور به ممنوع قال المحقق التفتازاني وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام
لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي او ترك مامور به بل ذلك في ابتدائها خاصة
وقال الابهري اذا عصى المكلف بفعل شخص اخر وهو سبب عن فعله على ما قال صلى الله عليه وسلم من سن
سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها لم يستبعد معصية بفعل لغير مكلف هو سبب عن فعله الاختياري
واشار الى وجه قول ابي هاشم ورده بقوله وادعاء جهتي التفريغ لملك الغير بالخروج والغصب بمروره في
ملك الغير فيتعلقان اي الامر والنهي به اي بالخروج وقوله فيتعلقان معطوف على ادعاء اما باعتبار
في جانب المعطوف عليه كانه قال يختلف الجهتان فيتعلقان او في جانب المعطوف اي فتعلقهما
وخبر المبتدأ يلزمه اي الادعاء المستعقب للتعلق عدم امكان الامتثال للامر والنهي لان
جهة التفريغ لا ينفك عن جهة الغصب وحينئذ فتكليف بالمحال اذ معناه طلب الخروج وعدمه
بخلاف صلوة الغصب فانه يمكن الامتثال للامر والنهي فيها لامكان انفكاك جهتيها فيها كما تقدم
مسئلة اختلف في لفظ المامور به في المندوب اي في ان تسميته به حقيقة او مجاز فقيل
كما في الشرح العضدي نقلا عن المحققين ان تسميته به حقيقة وقال الحنفية وجمع من الشافعية مجاز
ويجب كون مراد المثبت للحقيقة ان الصيغة اي صيغة الامر في الندب يطلق عليها لفظ الامر حقيقة بناء
على عرف النحاة فان الامر يعني انه اسم للصيغة المقابلة لصيغة الماضي والاتي اي صيغة المضارع
حال كون الصيغة المذكورة مستعملة في الايجاب او غيره كالندب والاباحة لمتعلقه اي متعلق الامر الذي
هو عبارة عن الصيغة المذكورة المندوب صفة لمتعلقه وخبره مامور به حقيقة اذ قد عرفت ان
مبدأ الاشتقاق وهو الامر حقيقة في الصيغة المستعملة في الندب فالندب امر ومن ضرورته كون
الفعل المندوب مامورا به حقيقة فان قلت لا نم انه يلزم من كون صيغة الندب يسمى بلفظ
الامر كون متعلق مدلول الصيغة مامورا به فالجواب ان المراد بالمامور به ما تعلق به مدلول
الامر بحسب الاصطلاح والنافي للحقيقة بل نفيه على ما ثبت من ان الامر خاص في الوجوب والمراد

بالامر المحكوم عليه بانه خاص فيه الصيغة كافعل ونظايره فان قلت اذاً لا خلاف فيه اذ مراد
المثبت ان لفظ الامر حقيقة في الندب وغيره على عرف النحاة ومراد النافي ان صيغة افعل
كلهم وصل حقيقة في الوجوب مجاز في الندب لان لفظ الامر مجاز في صيغة الندب في قوله وهو
اي نفي الحقيقة اوجه يدل على الخلاف كما ان قوله حتلفا الخ صريح فيه قلت الذي يقول ان صيغة افعل
خاص في الوجوب يقول ان لفظ ام ر ايضا مخصوص بالصيغة المخصوصة بالوجوب ولا يطلق عنده
لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الندب حقيقة فليس المندوب عنده ماموراً به ثم بين كونه اوجه
بقوله لاقتضائه اي النفي على الاصل الثابت لغة وهو ان لفظ الامر خاص بالصيغة المستعملة
في الوجوب في مدار الاحكام المستنبط من الكتاب والسنة على اللغة وابتنائه الاول وهو ان
المندوب مامور به حقيقة على الاصطلاح للنحاة وهو ان الصيغة لما هو اعم من الوجوب واستدلال
المثبت باجماع اهل اللغة على انقسام الامر الى امر ايجاب وامر ندب لا يصح على ارادة ظاهره
انما يصح على ارادة اهل الاصطلاح من النحاة باهل اللغة لانهم منهم اكثر لان ما ثبت من ان الامر خاص
في الوجوب على ما مر من قبل النافي حكم اللغة فكيف يتصور اجماع اهلها على خلافه ثم استدلالهم المذكور
باعتبار ابتنائه على الاصطلاح كاستدلالهم بان فعل المندوب طاعة وهي اي الطاعة فعل المامور
وفسر الموصول في المامور به بقوله اي فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به في الاصطلاح النحوي فقوله فعل مصدر
مبني للفاعل وما يطلق عليه عبارة عن الحاصل بالمصدر كسائر افعال المكلفين مما يفعلونه
لقصد القربة والا اي وان لم يكن مرادهم ذلك بل ما يطلق عليه في اللغة فعين النزاع اي فالمراد حينئذ
عين المتنازع فيه اذ الخصم لا يسلم ان كل طاعة يطلق عليها لفظ المامور به حقيقة بل يطلق على الواجب
فقط مع انه اي هذا الاستدلال انما يتمشى على تقدير اصطلاح في الطاعة وهو ان الطاعة فعل
المامور به مطلق وهو اي هذا الاصطلاح فيها منتف للقطع بعدم تسمية فعل المهدد عليه طاعة
لاحد اي لا يقال للفعل الذي يتعلق به الامر على سبيل التهديد انه طاعة اذا فعل المهدد عليه
بل ولا يقال انه مامور به ولا انه امر بذلك الفعل مع صدق الامر اصطلاحا نحوياً على صيغة
ولو كان كل ما يتعلق به المسمى بالامر في اصطلاح النحاة طاعة بحسب الاصطلاح للزم كون فعل المهدد
عليه طاعة واللازم باطل وقوله لاحد اما صلة طاعة واما متعلق بتسمية والا رجوع الى اول
المبحث والمعنى وان لم يكن مراد المثبت ان الصيغة في الندب يطلق عليها لفظ امر حقيقة
بناء على عرف النحاة بل على اللغة فانما يصح كونه مامورا به حقيقة بحسب اللغة بناء على ان الصيغة التي
مسمى لفظ امر حقيقة في الندب مشتركاً بينه وبين الايجاب او خاصاً للندب كما هو قول البعض
وهم اي المثبتون ينفونه اي كونها مشتركة او خاصة فيه ويجعلونها حقيقة في الوجوب خاصة
فلا يكون المندوب مامورا به حقيقة وحينئذ فاستدلال النافي بانه اي المندوب لو كان مامورا
به اي حقيقة لكان تركه معصية لما ثبت ان تارك المامور به عاص ولا عاص في تركه لقوله صلى الله عليه وسلم
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة او عند كل صلاة
كما في الصحيحين لان النبي صلى الله عليه وسلم ندبهم الى السواك ثم قوله استدلال النافي مبتدأ
زيادة منه محتاج اليها لتمام المطلوب بما تقدم وتاويله لفظ الامر في الحديث وما قبله بحمله
اي الامر على قسم خاص هو امر الايجاب كما ذكره المحقق وغيره مخالفة للظاهر بلا دليل وقولهم اي

المثبتين انه يصار الى التاويل المذكور لدليلنا مدفوع لانه ظهر انه اي دليلهم لم يتم وحينئذ
فاخف الامرين على المثبتين جعل الخلاف لفظياً فالمثبت يعني الاصطلاح النحوي ولا ينكره
النافي والنافي يعني اللغة ولا ينفيه المثبت واليه اشار بقوله ومثل هذا الخلاف في اللفظية اي في
كونها لفظية الخلاف في ان المندوب مكلف به والصحيح الذي عليه الجمهور عدمه اي عدم كونه مكلفا
خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني والقاضي وانما جعلنا الخلاف لفظيا لدفع بعده اي بعد جعله
معنويا اذ يبعد من الاستاذ وغيره اعتبار التكليف فيه اذ التكليف الزام ما فيه مشقة
وكلفة فيأول كلامه بان المراد بقوله المندوب تكليف اي بايجاب اعتقاده اي اعتقاد كونه مندوبا
وان كان التاويل بعيدا لان الندب حكم ووجوب الاعتقاد حكم آخر لكنه اخف من الاول فتبين
كون الخلاف لفظيا باعتبار تفسير التكليف فمن فسره بالالزام المذكور نفاه عن المندوب ومن فسره
بطلب ما فيه كلفة اثبته له والمص ذهب الى الاول فلزمه كون المباح ايضا مكلفا به من حيث انا لمعنا
واليه اشار بقوله الا ان المباح حينئذ اي حين اذ يكون تكليفا ايجاب نذبيته تكليف اي
لوجوب اعتقاد اباحته وبه اي بكون الاباحة تكليفا قال الاستاذ ايضا وهو سواه على
انه ليس بتكليف ومثلهما اي المندوب والمباح من حيث الخلاف في تعلق الامر حقيقة او مجازا
وفي التكليف في كون الخلاف لفظيا المكروه فهو منهي عنه اي اصطلاحا نحويا حقيقة مجاز لغة
لان النهي في الاصطلاح يقال على لا تفعل استعلاء سواء كان على سبيل الحتم او لا اما في اللغة
فلا يقال حقيقة نهي عنه كذا الا اذا منع عنه فالقائل حقيقة يريد الاصطلاح والقائل مجاز
يريد اللغة وانه اي المكروه ليس تكليفا عند الجمهور لانه ليس الزام ما فيه كلفة وتكليف عند الاستاذ
وفيهما اي في مسئلتي المكروه ما تقدم فيهما اي في مسئلتي المندوب مامور به والمندوب والمباح
مكلف بهما والمراد بالمكروه المكروه تنزيها لان المكروه تحريما لا اتفاق في انه تكليف ويطلق المكروه
على الحرام وعلى خلاف الاولى مما لا صيغة نهي فيه كترك الضحى وهذا اذا فرق بين التنزيه وخلاف
الاولى والا اي وان لم يفرق بينهما نظرا الى المآل فالتنزيه مرجعها اليه اي الى خلاف الاولى
او حاصلها ما تركه اولى والتفرقة مجرد اصطلاح وكذا يطلق المباح على متعلق الاباحة الاصلية
التي هي عدم المواخذة بالفعل والترك لما هو من المنافع لعدم ظهور تعلق الخطاب به كما يطلق
المباح ايضا على متعلق خطاب الشارع تخييرا او كلاهما اي المتعلقين انما يوفان بعد الشرع على ما تقدم
في آخر المسألة الثانية من مسائل التنزل اما المعتزلة فاعم من ذلك اي فالمباح عندهم يطلق على
ما هو اعم من متعلق الاصلية والشرعية والعقلية اذ متعلقها عندهم الافعال الاختيارية التي لا يدرك
العقل عدم اشتمالها على المصلحة والمفسدة ولم يتعلق بها خطاب بحكم العقل بعدم الحرج في فعلها
وتركها واما من جعله اي جواز اطلاق المباح شرعا على متعلق غير الشرعية وهو انتفاء الحرج
في الفعل والترك وعدم جواز ذلك خلاف في ان لفظ المباح هل يطلق في لسان الشرع على غير
ذلك اي غير متعلق خطاب الشارع تخييرا قال المحقق التفتازاني الكلام في ان المباح عند بعض المعتزلة
ما انتفى الحرج في فعله وتركه وعندنا ما تعلق خطاب الشارع بذلك به فلا حاصل له لانه ان اراد
الشارع فلا يعرف له اي الشارع اصطلاح في المباح او اراد اهل الاصطلاح الفقهي فلا خلاف بينهما
بل هو حينئذ لفظي مبني على الاصطلاح ويرادف المباح الجائز ويزيد عليه في الاطلاق باطلاقه اي الجائز

على ما لا يمتنع شرعا ولو كان ذلك واجبا ومكروها اى او مكروها فيطلق على المندوب والمباح بطريق
اولى و على ما لا يمتنع عقلا وهو الممكن العام سواء كان واجبا او راجحا او قسيميه اى الراجح وهما
المرجوح والمساوى وهذا اعم من الاول مطلقا ومن الثانى من وجه كما يقال المشكوك على الموهوم
مسئلة نفى الكعبى المباح خلافا للجمهور لانه اى المباح ترك حرام فان السكوت ترك للقذف
والسكون ترك للقتل وترك اى الحرام واجب ولو كان واجبا مخيرا فيه بين ان ياتى بواجب وبغيره واجب
كالمندوب والمكروه تنزيها فاذا اختار اى واحد منها كان واجبا لكونه تم ترك حرام
فاندفع بقوله ولو مخيرا منع تعين المباح على راى الجمهور للترك للحرام لجوازه اى ترك الحرام بواجب
ولا يضر كون الواجب المخير مبهما لما عرفت فى خصال الكفارة ويورد على الكعبى انه ليس ترك الحرام
عين حقيقة المباح غايته انه قد يحصل به لا انه لا يحصل الا به كما قال الشارح واجاب الكعبى بان
هذا الايراد فان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويرد عليه انه لا نم انه لا يتم الواجب الذى هو
ترك الحرام الا به لجواز ان يتحقق فى ضمن واجب او مكروه فتامل واورد على هذا الدليل انه مصادم
الاجماع على انقسام الفعل اليه اى المباح وباقيها اى اقسامها من الواجب والحرام والمكروه
والمندوب فلا يسمع فاجاب الكعبى بوجوب تاويله اى الاجماع على انقسام الفعل بانه منقسم اليها
باعتباره اى الفعل فى ذاته اى مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه يحصل به ترك حرام لا باعتبار ما
يلزمه اى الفعل من كونه يحصل به ترك حرام وانما اولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعا بينه
وبين الدليل القطعى بقدر الامكان اذ الاصل فى الادلة الاعمال لا الاهمال وبتعين كونه
اى هذا التاويل جزء القائلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به قال الشارح قال المص فان قلت
تتقض وجوب مباحات كثيرة فنحوها الى قول الكعبى فزادهم ان تلك المقدمات مباحة
فى ذاتها ولكن لزمها الوجوب لعارض التوصل الى الواجب ايضا فان لزم وجوب المعصية مخيرا
ما ذكره الكعبى اشارة الى نقض اجمالى تقريره لو صح ما ذكره الكعبى لزم كون الحرام اذا ترك به حرام
آخر كاللواط اذا ترك بها الزنا واجبا لان هذا الحرام يتحقق به ترك الحرام فقد ذكر جوابه
وهو ما ذكره فى الالزام وفق الاجماع وحاصل الالزام كونه حراما فى نفسه واجبا لكونه ترك المحرم
وجواب الآخرين اى قول الكعبى ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب جواب قول الجمهور ليس ترك
عين ضد المباح وتاويله فى مقابلة ايرادهم عليه مصادمة الاجماع منع ان ما لا يتم الواجب
الا به واجب اما كونه جوابا عن الاول فظاهر واما عن الثانى فلان المحوج الى وجوب
ما لا يتم الواجب الا به واقتصارهم اى المتقدمين والمتاخرين منهم على هذا المنع متجاوزين فيه
الاقتصار عن آخرهم وهذا على سبيل المبالغة اذ لا يمكن التجاوز عن الاخر او المعنى
عن آخرهم الى اولهم بحمل الآخر ابتداء السلسلة من حيث انتهائها عند بنادرا نتفاء ودفعه
اى دفع قول الكعبى الا انتفاء كون ما لا يتم الواجب الا به واجبا وليس هذا النفى هو المذهب
الحق للفقهاء والمحدثين وغيرهم فلا مخلص لاهله اى الجواب عن الكعبى فيلزمهم نفى المباح رأسا
وهو اى الدفع لقول الكعبى اقرب منك اليك هذا كناية عن كمال الظهور اذ لا يمكن ان يكون
غير نفس الشئ اقرب منه اليه لا انتفاء منع ان كل مباح ترك حرام بل لا شرع وجد اى للحرام
اياه اى ترك حرام مستلزمه اى المباح ترك الحرام للقطع بان الترك هو كف النفس عن الفعل فرع

٢١٠ اى المتوقف فرع داعية النفس له اى للفعل ونحن نقطع باسكان سائر الجوارح اى جميعها و فعلها
اى الجوارح معطوف على اسكان حال كون كل من الاسكان والفعل لا عن داعية فعل معصية تركا لها
اى للمعصية حال متداخلة عن الضمير المستكن فى الحال الاولى الراجع الى الاسكان والفعل بذلك
متعلق بنقطع اى بخطور الفعل وداعية النفس له توضيحه ان الترك الذى هو كف النفس عن فعل
المعصية تارة يتحقق باسكان الجوارح عن الحركة نحوها وتارة يتحقق بفعل الجوارح بان يشغلها
بفعل آخر عنها والمباح ايضا تارة يتحقق باسكانها وتارة بتحريكها وفعلها فتوهم ان المباح هو
الترك المذكور واذا وجد شئ من اسكانها وفعلها ولم يكن صدوره مسببا عن داعية فعل المعصية
بان يكون المقصود منه تركها دلنا الى القطع بصدوره لا عن تلك الداعية لعدم سبق خطور فعل
المعصية وداعية النفس لها وعند تحققها اى داعية فكم من مباح يتحقق وليس هناك الترك المذكور
قطعا فلا يستلزمه وعند تحققها اى داعية المعصية فالكف للنفس عن فعلها واجب ابتداء لا ثانيا
بسبب تحريم الحرام الذى هذا الكف تركه يثبته اى وجوب هذا الواجب ابتداء فاعل التعليل فى قوله
بما قام باطلاق الدليل الجار الاول متعلق بالاثبات والثانى بالقيام بمعنى اثباته الوجوب
بسبب معنى قائم باطلاقه وهو عمومه وشموله لزوم الكف عن كل داعية معصية ويجوز ان يكون
ضمير الموصول محذوفا والتقدير بما قام به ويكون قوله باطلاقه بدلا عن قوله بما قام به
مسئلة قيل المباح جنس الواجب اذ المباح ما اذن فى فعله والاذن جزء حقيقة
الواجب لاختصاصه بقيد زائد لانه ما اذن فى فعله لا فى تركه وهو اى هذا القول غلط بل
المباح قسيمه اى الواجب مندرج معه اى الواجب تحت جنسهما اطلاق الفعل عطف بيان
لجنسهما وهو اذن فى الفعل غير مقيد بالاذن فى الترك وعدمه لمباينته اى المباح للواجب
بفصله اى المباح اطلاق الترك فيه كاطلاق الفعل اذ الواجب غير مطلق الترك
وتقدم فى مسئلة لا نشك فى تبادر كون الصيغة فى الاباحة والندب مجازا فى بحث الامر
ما يرشد اليه اى الى كونه مباينا لما قلنا فليراجع اليها تقسيم للحنفية الحكم اما رخصة وهو
اى الرخصة ما اى حكم شرع تحقيقا لحكم آخر مع اعتبار دليله اى الحكم الاخر قائم الحكم لبقاء العلة
لعذر خوف فوات النفس والعضو ولو اغلب فرجحت العزيمة لانه لم يشرع بعده الحكم
بل شرعت ابتداء لا لعارض ومنها خصال الكفارة المرتبة والتيمم عند فقد الماء كاجراء المكره
بذلك متعلق بالمكره اى بما يحصل به خوفه على نفسه او عضوه كلمة الكفر على لسانه وقلبه مطمئن
بالايمان مفعول اجراء وجنايته اى المحرم المكره بذلك على احرامه سواء كانت الجناية بالافساد
او بما يوجب الدم كما هو الظاهر من الاطلاق ورمضان اى وجناية الصائم فى رمضان
صحيحا مقيما مكرها بذلك بالافساد وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
والصلوة المفروضة معطوف على الامر وتناول المضطر مال الغير معطوف على اجراء وهو
اى هذا النوع من الرخصة احق نوعيها اى اولى مما حقيقة باسم الرخصة لقيام دليل العزيمة
فيه وقيام حكمه من غير دليل دال على تراخيه عنه وكلما قوى جانب العزيمة قوى جانب خلافه من
الرخصة المنبئة عن كونه معدولا اليه عن الاصل للضرورة وحينئذ فالعزيمة اى العمل بالعزيمة
اولى لما ذكرنا من قيام دليلها وبقاء حكمها من غير موجب للتراخى ولو مات بسببها اى العزيمة

فاما قيام دليل وجوب الايمان الى آخره فلانه قطعي لا يتصور تراخي حكمه عنه عقلا ولا شرعا
فيدوم بدوامه وانما رخص في اجراء كلمة الكفر في تلك الحالة لئلا تفوت حقه صورة ومعنى
بتخريب البدن وزهوق الروح مع ان حق الله لا يفوت معنى لاطمئنان القلب بالايمان
غير ان العزيمة اولى لما فيه من رعاية تعظيم الله سبحانه صورة ومعنى وحصول الشهادة والآثار
في هذا كثيرة شهيرة وعلى هذا القياس قيام دليل الباقي وبقاء حكمه من غير تراخ واولوية
العزيمة فيه على ما بين في محله وقالوا في حرمة اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر انها في حالة الاختيار
واما في حالة الاضطرار فهي على الاباحة الاصلية حتى قيل انه لو لم ياكل حتى يموت كان آثما
او ما شرع لحكم آخر مع اعتبار دليله متراخيا حكمه عن محلها اي الرخصة كفطر المسافر
اي كرخصة فطره والمريض في رمضان فان دليل وجوب صومه وهو قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه قائم لكن تراخى حكمه عن محل الرخصة وهو السفر والمرض لقوله تعالى فعدة من
ايام اخر وقد يقال ان قوله تعالى فليصمه لا يعم المسافر بقرينة آخر الكلام فلم يتحقق بالنسبة اليه دليل متأخر الحكم
واجيب بانه يدل على انه لولا وجود عذره لكان مثل غيره في طلب الصوم وبهذا الاعتبار جعل
دليلا بالنسبة ايضا غير انه متراخ الحكم والعزيمة في هذا النوع اولى ما لم يستضر بها نظرا الى قيام
السبب واما اذا استضره فلا اولوية للعزيمة وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم هي رخصة الله
فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وصام صلى الله عليه وسلم في السفر ايضا كما
في الصحيحين فلو مات بها اي بالعزيمة اثم لقتله نفسه بلا مبيح في صحيح مسلم ان النبي صلى الله
عليه وسلم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم ثم دعا بقدح من ماء فشربه فقيل له
ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة محمول على انهم استضروا به بدليل ما في بعض طرقه
فقيل ان الناس قد شق عليهم الصوم والعزيمة ذلك الحكم المعبر عنه بقوله كحفظ الحكم ولا يخفى
ان الانسب ذكره قبل قوله فالعزيمة اولى لكنه اخره لما ذكر بعده مما يتعلق به فتقييد العزيمة بمقابلة
رخصة وقد لا تقييد بمقابلها فيقال ما شرع ابتداء غير متعلق بالعوارض فيتم ما كان في مقابلة
رخصة وما لم يكن وتعرف الرخصة بما تغير من عسر الى يسر من الاحكام فتقسم كل من العزيمة والرخصة
بهذين المعنيين اربعة من الاقسام فتقسمت العزيمة الى فرض وهو ما اي حكم قطع بلزومه
ماخوذ من فرض بمعنى قطع وواجب ما اي حكم ظن لزومه سمي واجبا لسقوط لزومه اي ثبوته
على المكلف بلا علم له بصوبه علما قطعيا فهو ماخوذ من وجب بمعنى سقط قال تعالى في الهدي بعد
النحر فاذا وجبت جنوبها اي سقطت ويحتمل ان يكون التسمية باعتبار سقوطه درجة عن مرتبة
العلم غير انه لا يلائم الا الحنفية وقال الشافعية بل الجمهور الفرض والواجب اسمان مترادفان
لفعل مطلوب جزما ولا ينكرون اي الحنفية انقسام ما لزم فعله الى قطعي اي ثابت بدليل قطعي
دلالة وسندا وظني اي ثابت بدليل ظني دلالة او سندا ولا ينكرون اختلاف حاليهما
اي القطعي والظني من حيث الاكفار لمنكره وعدمه الى غير ذلك وانما النزاع في ان الاسمين
هل هما لمعنى واحد ويتفاوت في بعض الاحكام بالنظر الى طريق ثبوته او لكل منهما القسم منه مغاير
للآخر باعتبار طريقه فهو نزاع لفظي غير ان افراد كل قسم باسم انفع عند الوضع
المسئلة للحكم عليه فانك حينئذ تضع الفرض موضوع مسئلة تحكم عليه بما ناسبه وتضع الواجب كذلك

بخلاف ما اذا كانا مترادفين فانك حينئذ تحتاج الى نصب قرينة تخصص المواضع والى سنة
اي الطريقة الدينية الماثورة منه صلى الله عليه وسلم او الخلفاء الراشدين كلهم او بعضهم
التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب ولم يذكر هذا القيد لظهوره بقرينة
التقابل وعنه صلى الله عليه وسلم فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها
بالنواجذ حسنه الترمذي وصححه واخرجه ابن ماجه واحمد وابو داود وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم كما ذكره البيهقي وغيره لما صححه احمد وابن حبان والحاكم من حديث سفينة الخلافة بعدي
ثلاثون سنة ثم تكون ملكا واحتج به احمد وغيره على خلافتهم وقد كانت مدتهم هذه الا ستة اشهر مدة
الحسن بن علي رضي الله عنهما وينقسم مطلقها اي السنة الى سنة هدى وهي ما يكون اقامتها تكميلا للدين كذا ذكره
الشارح ويرد عليه ان ما سياتي من السنن الزوائد كثير منها يصدق عليه هذا التعريف اذا قصد
اتباعه صلى الله عليه وسلم اللهم الا ان يقال ان المنظور فيه صلى الله عليه وسلم وهو لم يقصد بالزوائد
ذلك منه تاركها بلا عذر مضلل ملوم كالاذان للمكتوبات على ما ذهب اليه كثير من المشايخ وذهب
صاحب البديع الى وجوبه ومال اليه المص لمواظبته صلى الله عليه وسلم من غير ترك والجماعة عن ابن مسعود
من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله شرع
لنبيكم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم
سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم وفي رواية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا سنن الهدى
وان من سنن الهدى الصلوة في المسجد الذي يؤذن فيه رواه مسلم واصحاب السنن وانما تقاتل المجمعون على تركها
اي سنة الهدى كما قال محمد في اهل بلدة تركوا الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح
للاستخفاف لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا
في المبسوط فهذا القتال لا يدل على وجوب الاذان كما استدل به بعضهم ويشكل على هذا قوله ولو ترك
واحد ضرب وحبس وفي شرح مختصر الكرخي عنه انه قال لو ترك اهل كورة سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقاتلتهم عليها ولو ترك رجل واحد ضربته وحبسته لان السنة لا يضرب ويحبس عليها الا ان يحمل على ما اذا
كان مصرا على الترك من غير عذر فانه استخفاف كما في الجماعة المصر على تركها من غير عذر كما ذكره المشايخ
وفيه انه يحتاج حينئذ الى الفرق بين اصرار الكل واصرار البعض حيث يقاتل في الاول ويضرب ويحبس
في الثاني فليتامل وقولنا في مطلقها اي السنة اذا اطلقها الصحابي او المتكلم بلسان الشرع
منصرف اليه اي الى سنته عليه السلام صحيح في عرف الآن والكلام في عرف السلف ليعم في نحو
قول الراوي صحابيا كان او غيره السنة او من السنة وكانوا اي السلف يطلقونها اي السنة
على ما ذكرنا اي سنته صلى الله عليه وسلم وسنة الخلفاء الراشدين ففي صحيح مسلم عن علي رضي الله عنه
في قصة جلد الوليد بن عقبة في شرب الخمر لما امر بالجلد وبالامساك على الاربعين جلد النبي صلى الله عليه
وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا احب الي وقال مالك قال عمر بن
عبد العزيز سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الامر من بعده سننا الاخذ بها اعتصام بكتاب الله
وقوة على دين الله ونحوه عن ابن شهاب عن سالم وغيره مما يوافق الشافعي ذكره الشارح بتفصيله
والى سنن زائدة كما في الاكل والشرب ونحوه ولبسه صلى الله عليه وسلم قالوا اخذها حسن وتركها لا باس
اي لا يتعلق به كراهة ولا اساءة والى نفل معطوف على قوله الى فرض وهو المشروع زيادة على الفرض

والواجبات في السنن لنا لا علينا يثاب على فعله لانه عباده فقط ولا يعاقب على تركه ومنها اي النفل
الركعتان الاخريان من الرباعية للمسافر او يثاب على فعلهما غير انه يصير مسيئا بتاخير السلام ولا يعاقب
على تركهما فلو نويا على سنة الظهر على الصحيح لان السنة بالمواظبة عليها منه صلى الله عليه وسلم بتحريمة مبتداة
وان لم يحتج الى نية السنة في وقوعها سنة على ما هو المختار ثم عطف على الاخريان وما يتعلق به دليل
ندب بخصته وهو المستحب والمندوب كالركعتين او الاربع قبل العصر والست بعد المغرب كذا ذكره
الشارح وقال المص في شرح الهداية اختلف في الافضل بعد ركعتي الفجر قال الحلواني ركعتا المغرب
عليه السلام لم يدعهما سفرا ولا حضرا ثم التي بعد الظهر لانها سنة متفق عليها وقيل التي قبل العشاء
والتي قبل الظهر وبعده وبعد المغرب كلها سواء وثبوت التخيير شرعا في ابتداء الفعل النفل بين
التلبس به وعدم التلبس لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي التخيير بعده اي بعد الابتداء ذكره
فيه كما قال الشافعي واذا لم يستلزمه مجاز الاختلاف بين حالتيه ما قبل الشروع وما بعده باعتبار
التخيير ولزوم الاتمام غير انه اي الاختلاف في ذلك يتوقف على دليل وهو اي الدليل النهي عن ابطال
العمل الثابت بنص القرآن والقياس على الحج النفل فوجب الاتمام فلزم القضاء بالافساد و
قسمت الرخصة الى ما ذكر في اول التقسيم من القسمين وصفا ولهما بانه احق نوعيها والى ما وضع عنا
من اصر اي حكم مغلظ شاق كان على من قبلنا من الامم فلم يشرع علينا اي على ملتنا اصلا كرما لنبينا صلى الله
عليه وسلم ورحمة لنا كتعين موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع في الزكوة لتعلق الوجوب
بربع المال واشتراط قتل النفس في صحة التوبة وبت القضاء بالقصاص عمدا كان القتل او خطا واحراق
الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وتحريم الطيبات بسبب الذنوب وان لا يطهر من الجنابة
والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم والليلة خمسين وعدم جواز ما في غير المسجد
وحرمة الجماع بعد العتمة في الصوم والاكل بعد النوم فيه قال الشارح وكتابة ذنب المذنب ليلا
على باب داره صباحا ولا يخفى انه ليس ما نحن فيه الى ما اي حكم سقط اي لم يجب مع العذر مع شرعيته
في الجملة ويسمى رخصة اسقاط وهذان يعني ما وضع عنا وما سقط مع العذر الجمل قسمين منها
باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقط سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز من غير اعتبار حقيقتها
وهو ان يشرع كحقيقة الحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر او متراخيا واليه اشار بقوله
لا حقيقتها كالقصر للصلوة الرباعية للمسافر وانما قلنا يكون ما في القصر ليس فيه حقيقة الرخصة
بانتفاء السبب للاربع في حق المسافر فالسبب الموجب للاربع وهو النص الدال على وجوب الاربع ليس في
محل القصر وانتفاء السبب ركعتين فيه اي في حق المسافر وذلك لحديث عائشة في الصحيحين فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وسقوط حرمة الخمر والميتة
للمضطر الى شرب الخمر واكل الميتة لخوف الهلاك على نفسه من العطش والجوع فان دليل الحرمة
لا يتم في محل الرخصة وهو الاضطرار والمكره على شرب الخمر واكل الميتة بالقتل او قطع العضو
فحرمتهما ساقط مع عذر الاضطرار والاكراه ثابتة عند عدمهما على ما هو ظاهر الرواية للاستثناء
في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه بعد قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اذ الاستثناء من الحظر اباحة
فيجب الرخصة هنا كما يجب شرب الماء واكل الخبز لدفع الهلاك ولو مات الرجل هنا بان امتنع عن
شرب الخمر واكل الميتة عند الاضطرار والاكراه اثم لالقائه بنفسه الى التهلكة من غير ملجئ لكن هذا اذا علم

بالشهادة فهذه الحالة كالخفاء انكشاف الحرمة فيعذر بالجهل والخفاء بالكلية مضطرا اذا حلف
لا يأكل الحرام وذهب كثير منهم ابو يوسف في رواية الى ان الحرمة لا ترتفع كما في الاكراه على الكفر فلا
يأثم بالامتناع ويحنث في الحلف المذكور فعلى هذا يكون من القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر
في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم اذ المغفرة انما يكون بعد الاثم والجواب ان المغفرة
باعتبار التناول للقدر الزائد على ما لا بد منه في بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية ذلك ومنه اي من
هذا القسم الاخير من الرخصة سقوط غسل الرجلين مع الخف في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع
سراية الحدث اليها فوجوب الغسل الذي هو العزيمة لبس الرجل الرخصة فغسل الرجلين في هذه الحالة
ساقط والمسح بنزع ابتداء تيسير الا ان الغسل يتادى بالمسح وقولهم اي جماعة من الحنفية في هذه
المسئلة الاخذ بالعزيمة وهو غسل الرجلين اولى من الاخذ بالرخصة وهو المسح معناه اماطة
اي ازالة سبب الرخصة بالنزع للخف ليغسلهما اولى من عدمها والمسح هذا وذكر الزيلعي ان كون المسح على الخف
من هذا النوع سهو لان من شان هذا النوع عدم بقاء مشروعية العزيمة معه لكن الغسل مشروع
وان لم ينزع الخف ولذا يبطل مسحه اذا خاض في الماء ودخل في الخف حتى انغسل اكثر رجليه وكذا
لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة انتهى قوله
اجزاه عن الغسل اي عن الغسل بعد النزع وقوله حتى لا يبطل الخ يرد عليه ان الغسل لا يمنع بطلانه
بانقضائها ولو فرض وجود مسح قبل هذا الغسل لا يمنع بطلانه ايضا لانه صحح مع وجود هذا الغسل
اللهم الا ان يتوهم لهذا الغسل مزية على المسح للاتفاق على ما قال الشارح ولعل المص بنى على صحة هذا
الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا
سراية الحدث الى القدم فيبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح
للمقيم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف
وعدمه سواء اذا لم يبتل به ظاهر الخف في انه لم يزل به الحدث لانه في غير محله الى قوله والاوجه
كون الاجماع جزاء اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يعيد بها لحصول
الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل انتهى ثم ذكر روايات من الكتب المعتبرة تؤيد ما ذكره المص
منها ما في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا ينقض مسحه على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح وما في المجتبى من انه لا ينقض وان بلغ
الماء الركبة ثم ذكر ان الذي يظهر انه يجب عليه غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت المدة وهو
غير محدث لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث السابق فيفتقر الرجلين ويحتاج الى
مزيل ثم لا حاجة للاجماع على ان المزيل لا يظهر عمله في حدث طارئ بعده ثم قال فليتامل وبعد وجه التامل
ان السراية وان تاخرت عن الغسل المذكور لكن سبب السراية سبقه ومن هذا القسم السلم وهو
بيع آجل بعاجل سقط اشتراط ملك المبيع فيه مع اشتراطه فيما عداه من البياعات اجماعا وقد قال
صلى الله عليه وسلم ولا تبع ما ليس عندك وقدم صلى الله عليه وسلم وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين
فقال من اسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم تيسيرا وكمعا لانه
مع المفلس فكان رخصة جاز الاحسه لان السبب المحرم قد انعدم في حقه شرعا فلو لم يبع سلما
وتلف جوعا اثم لالقائه بنفسه الى التهلكة من غير ملجئ وكلمته في صحة السلم بالعجز التقديري عن المبيع

بان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته وليل الحاجة اقدامه عليه فانه لا يحنث حين
التمنين الا الحاجة فلم يشترط عدم القدرة عليه اي لم يشترط العجز الحقيقي وهو ان لا يكون في ملكه
حقيقة واقتصروا فيه في تفسير الرخصة على ان ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا
العذر رخصة اي اكتفوا في تحقق حقيقة الرخصة مطلقا بمجرد وجود العذر الذي لولاه لتحقق قيام الحرام
فلم يشترطوا قيام الحرام بالفعل في شيء من اقسام الرخصة وقالوا والا اي وان لم يكن الحكم المشروع
على الوجه المذكور فعزيمة ومقتضاه اي هذا الاقتصار انتفاء التعلق اي تعلق التحريم بقيام العذر اي الفعل
الذي قام عذره لانهم اكتفوا بمجرد كونه بحيث لولا عذره لكان حراما بمقتضى القياس الشرعي وكلمة
لولا تدل على عدم الحرمة مع وجود العذر ويقتضي انتفاء تعلق التحريم بمحل الرخصة امتناع حرمة المكره
على الكلمة اي على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالقتل او قطع العضو من القتل او القطع بان يمنع
عن اجرائها حتى يقتل او يقطع فيقتل حتى غاية للصبر وذلك لحرمة القطع و قتل النفس اي الرخص
بقتلها او التسبب له بل مبيح اذ المفروض عدم تعلق الحرمة باجرائها بناء على اختصاصهم وفي
الرخصة المعتدر بما ليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه
لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة انتهى وبسط الابهري في هذا انه لم يبق مكلف عند طرو
العذر لا رخصة في حقه لا بمعنى الاحكام التي شرط فيها التكليف فعدم تحريم مثل اجراء المكره كلمة
الشرك على لسانه وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير ليس رخصة لان الاكراه الملجئ يمنع التكليف
تتمة لهذا الفصل الصحة ترتب المقصود من الفعل عليه اي على الفعل في المعاملات
المقصود منه الحل والملك في العبادات المتكلمون قالوا هي موافقة الامر اي امر الشارع وهو ان
يكون فعله مستجمعا ما يتوقف عليه من الشروط وغيرها وهو اي كونه مستجمعا اياه معنى الاجزاء
والفقهاء قالوا هما اي الصحة والاجزاء في العبادات اندفاع وجوب القضاء تفسير باللازم
اذ الاندفاع وصف وجوب القضاء لا الفعل الموصوف بالصحة ففيه اي الحكم الذي هو الصحة
عند الفقهاء زيادة قيد عليه عند المتكلمين اذ حاصله انها موافقة الامر على وجه يندفع به القضاء
وهذا التعبير احسن من قول بعضهم كون الفعل مسقطا للقضاء لان الاسقاط فرع وجوب القضاء
ولم يجب فصلوة ظان الطهارة مع عدمها اي الطهارة في نفس الامر صحيحة ومجزئة على الاول
اي قول المتكلمين اذ المعتبر في الموافقة للامر شرعا حصول الظن بها لانه الذي في الوسع لا الثاني
اي قول الفقهاء لعدم اندفاع القضاء لانه في معرض اللزوم على احتمال ظهور بطلان الظن
والى اشار بقوله والاتفاق على القضاء اي على وجوبه عند ظهوره اي عدم الطهارة غير ان
الاجزاء لا يوصف به وبعدمه الا المحتملها اي الاجزاء وعدمه من العبادات كالصلاة
والصوم والحج بخلاف المعرفة لله تعالى لانها لا تحتملهما اذ ليس فيها ما يطلق عليه المعرفة وهو غير مجز
لانه اذا وصف بما لا يليق به ليسمى ذلك جهلا لا معرفة غير مجزئة وقيل يوصف بهما اي بالاجزاء
وعدمه ما ليس بعبادة ايضا وهو رد الوديعة مثلا على المالك حال كونه محجورا بسفه او جنون فيوصف
بعدم الاجزاء وحال كونه غير محجور فيوصف بالاجزاء ودفع بان الشيء مع الواقع الا سبق ما نه
اي ردها ليس الا تسليما لمستحق التسليم بعين ليس رد الوديعة مما يقع على وجهين مجز وغير مجز
بل هو لا يقع الا على جهة واحدة وهو التسليم لمستحق التسلم فان ردت الى غيره لا يقال انه رد غير

وكيف لا ثم قيل مقتضى كلام الفقهاء ان الاجزاء لا يختص بالواجب ففي حديث الاضحية عن ابي بردة
انه ذبح شاة قبل الصلوة فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال لا تجزئ عنك قال عندي جذعة من المعز
فقال النبي صلى الله عليه وسلم تجزئ الخ اي عنك ولا تجزئ عن احد بعدك رواه ابو حنيفة وصاحباه في
الصحيحين وغيرهما ثم هذا بناء على ان الاضحية سنة كما هو قول الجمهور ونظر فيه اي في كون ذلك
مرضيا للفقهاء باستدلالهم اي الفقهاء برواية الدارقطني مرفوعا باسناد صحيح لا تجزئ صلوة
لا يقرأ فيها بام القرآن على وجوبه اي ام القرآن في الصلوة فان الاستدلال بها على الوجوب
دليل على ان الاجزاء خاص به اذ لو لم يكن الاجزاء مختصا بالواجب لجاز كون عدم الاجزاء
لفوات السنة ولكان يفوت الاستدلال باعتبار عدم اجزاء الصلوة فان معناه لا يجزئ عما يجب
في ذمة المكلف لا باعتبار نفس الاجزاء فافهم وقالوا هو اي هذا الحديث بهذا اللفظ في الدلالة
على وجوبها ادل من الصحيحين اي من لفظهما على وجوبها وهو لا صلوة لمن لم يقرأ بام الكتاب
لجواز ان يكون تقديره لا صلوة كاملة كما يجوز ان يكون التقدير لا صلوة صحيحة و باستدلالهم
بما في حديث الاستنجاء عن عائشة مرفوعا اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار
فليستطب بها فانها تجزئ عنه على وجوب الاستنجاء وهذا النظر يحول الدليل المذكور على ان الاجزاء
يوصف به غير الواجب اعتراضا عليهم اي على الفقهاء وتقريره انكم جعلتم الاجزاء دليل الوجوب
وقلتم لا وجوب للاضحية وقد ورد من الشارع استعمال الاجزاء فيها والصحة تعمهما اي العبادات
والمعاملات كالفساد في عمومه لهما وهو اي الفساد البطلان عندنا فيه والحنفية كذلك
اي يقولون بان الفساد هو البطلان في العبادات بمعنى لفوات ركن او شرط فالعبادة التي من
والباطل ما فات فيها ركن او شرط وقد منعنا ما اخترناه من الزيادة في مبحث النهي وحاصله ان كل فعل
هو من جنس العبادات اذا اتى به المكلف على وجه منهي عنه نهي تحريم فهو باطل لان بطلان الفعل
عبارة عن كونه بحيث لا يترتب المقصود منه ولما كان المقصود من العبادة الثواب واندفاع العقاب
لا غير كان المنهي تحريما باطلا لعدم ترتب المقصود بخلاف غير العبادة اذ لا يستلزم عدم ترتب الثواب
فيه عدم ترتب مقصود آخر كالملك والانتفاع ومبنى هذا الكلام ان المنهي عنه تحريما لا ثواب له وما
يندفع به العقاب اما اذا جاز ترتب الثواب عليه بدون الاندفاع المذكور او عكسه فلا يلزم
الحكم عن الغاية ثم يقتضي هذا بطلان صوم يوم العيد وعدم وجوب القضاء بعد الشروع
والابطال والحنفية لا يقولون ببطلانه وان الزموه بالابطال والقضاء بل يقولون بصحة
لو صامه وقد علم بذلك ان الباطل في العبادة لا يختص بفائت الركن والشرط بل كل ما نهي عنه تحريما
باطل وفي المعاملة عند الحنفية كونها اي المعاملة مترتب اثرها مبتدأ خبره مترتب والجملة خبر
الكون اي كون المعاملة بحيث يترتب عليها ما هو المقصود منها شرعا حال كونها مطلوبة التفاسخ
شرعا الفساد وغير مطلوبه اي التفاسخ شرعا الصحة وعدمه اي عدم ترتب اثرها عليها البطلان
وانما قالوا هكذا لثبوت الترتيب اي ترتيب اثر المعاملة عليها حال كونها كذلك اي مطلوبة التفاسخ
في الشرع بما قدمناه في مبحث النهي كالبيع الفاسد اذا اتصل به القبض ففرق بين المعاملات
بالاسماء المذكورة فما كان مشروعا باصله ووصفه يسمى صحيحا لكونه موصلا الى تمام المقصود
مع سلامة الدين وما كان مشروعا باصله دون وصفه يسمى فاسدا لما يقال لكل ما فاسد اذا

بقي اصلها او ذهب بعضها او لمعانيها ولم فاسدا اذا انتن ولكن بقي صالحا للغذاء وجب
لم يكن مزدعا باصله ولا بوصفه يسمى باطلا كما يقال لحم باطل اذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية
الغذاء ومستدل ما غرا اتصاف المندوب بالاجزاء من الفقهاء بما في الاستنجاء من الحديث
المذكور اتفاقا على وجوبه باعتبار لفظ الاجزاء قد يمنع كون المراد بالاجزاء المذكور فيه الاجزاء
عن الواجب عندهم اي الفقهاء فاذا اي الاستنجاء مندوب عند الحنفية اذا لم يبلغ الخارج قدر الدرهم
كاستدلال المعممين اي كما يمنع استدلال القايلين بانه يوصف به الواجب والمندوب
بما في الاضحية من الحديث السابق ذكره لانها اي الاضحية واجبة عند ابي حنيفة ولا يغرهم اي
ما نقل اتصاف المندوب بالاجزاء بما في الفاتحة من الحديث المذكور لقولهم بوجوبها اي
الفاتحة في الصلوة ومقتضى الدليل التعميم اي تعميم اتصاف الواجب والمندوب به عندهم
لحديث الاستنجاء ثم قد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من احكام الشرع الوضعية
وقد انكر ذلك اذ كون المفعول اي ما فعله المكلف امتثالا موافقا للامر الطالب له اي لذلك
المفعول كما هو معنى الصحة عند المتكلمين وتوصيف الامر بالطالب على سبيل المجاز اذ الطالب
انما هو الآمر او كونه مخالفا للامر الطالب له كما هو معنى الفساد عندهم وكونه اي المفعول تمام
ما طلب حتى يكون مسقطا اي دافعا لوجوب قضائه كما هو معنى الصحة عند الفقهاء وعدمه اي عدم
كون المفعول تمام المطلوب كما هو معنى عدم الصحة عندهم وكون المفعول مستدا او خبره
يكفي في معرفة العقل حال كونه غير محتاج الى توقيف الشرع اي اطلاقه على ذلك لكونه اي كما
يعرف كونه مؤديا للصلوة وتاركها انما بالعقل فكذا به اي بكل من الصحة والفساد على
صرف اي خالص ولا قيل انه لا شك في انهما من احكام الوضع في المعاملات اذ لا يستراب في
ان كون المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توصيف الشارع
بعد المهم فقال ولا يخفى ان ترتب الاثر على الفعل كالصلوة والبيع وضعي اذ ليس
من قضية العقل ان يترتب على تلك الاركان المخصوصة ذلك الثواب الموعود وان يترتب
على الايجاب والقبول الملك بل بموجب تعيين الشارع ان يكون لكل واحد اثر كذا وكون الحكم
اي ترتب الاثر على الفعل بعد معرفته اي الترتب حاصلا بالعقل شيء آخر غير اصل الترتب
ويحتمل ان يكون بالعقل متعلقا بالمبتدا وهو الكون بمعنى وخبره شيء آخر اي حصول
ان اصل ترتب الاثر الى حصوله على الفعل الى حصول ليس بعقل بل بوضع الشارع لكن حكمنا
بكون الفعل الواقع المستجمع لشرائط المعتبرة شرعا بحيث يترتب عليه اثره امر عقلي لا نا لو
نظرنا فيه فوجدناه مستجمعا لما ذكر حكم بكونه مترتب الاثر واعلم ان نقل الحنفية عن الفقهاء والمتكلمين
في الاصل المذكور في تفسير الصحة وما يقابلها ونقلهم فرع الطان مخطئا على عكس نقل الشافعية
اما الاول فقد اشار اليه بتصريح قوله وهم المسئلة القايلة على سبيل التجوز ومعقول العقول
وهل يثبت صحة الجواز الاضافة بامره وقد يعبر عنه بالاجزاء للمامور به متعلق بيثبت
اذا اتى المامور به اي المامور به الى آخرها وهو قال بعض المتكلمين لا الا بدليل وراء
الامر والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صحة الجواز كذا في المنار وانما كان عكس ما نقلوا
لان حاصله ان الصحة والاجزاء موافقة الامر عند المتكلمين واندفاع وجوب القضاء عند

عند الفقهاء وحاصل هذه المسئلة ان المامور به موجب للاجزاء عند المتكلمين و
عند الفقهاء موجب له واما الثاني فقد اشار اليه بما تضمنه قوله المذكور وهو ان الصلوة
المذكورة صحيحة ومجزية عند الفقهاء وغير مجزية ولا صحيحة عند المتكلمين قال في البديع قال
عبد الجبار لا يكون الامتثال دليل الاجزاء بمعنى سقوط القضاء والا فلو كان الامتثال
مستلزما للاجزاء بمعنى سقوط القضاء لزم ان لا يعيد الصلوة او يأثم اذا علم الحدث
بعد ما صلى بظن الطهارة واللازم باطل لانه مامور بالاعادة وغير آثم وانما ثبت
هذه الملازمة لان المصلي اما مامور ان يصلي بظن الطهارة او بتيقنها فان كان الاول
فلا اعادة عليه لاتيانه بالمامور به على وجهه وان كان الثاني لزم الاثم اذ لم يأت بالمامور به
على وجهه قلت المكلف مامور بامر ثان يتوجه بالاداء حال العلم بفساد الاداء على حسب
حاله من العلم والظن حتى لو مات عند الظن اجزائه تلك الصلوة وسقطت الاعادة وهو
لا يأثم اذ اداه على ظن الطهارة لان التكليف بحسب الوسع هذا عندهم بمعنى القضاء
ولمن يوجب القضاء بالامر الاول ان يجعل الاجزاء بالامتثال مشروطا بعدم العلم او الظن
بالفساد واما منع قبل الاتيان بالمامور به دليل الاجزاء انتهى قوله قلت الى رد عليه ان
عبد الجبار لم يرتب لزوم عدم الاعادة على مجرد وقوع الامتثال بل عليه وعلى سقوط القضاء
فلا اشكال عليه هذا ولا يظهر وجه قوله من العلم والظن لان اداء الظان انما هو بحسب
الظن اذ لو كان بحسب العلم لا يسعه خلافه

الفصل الرابع في المحكوم عليه

المحكوم عليه المكلف مسئلة تكليف المعدوم معناه قيام الطلب للفعل او الترك بالذات
القديم تعالى وتقدس ممن سيوجد موصوفا بصفة التكليف بان يكون عاقلا بالغا مرحمه
قيام صفة الكلام النفسي وهو صفة واحدة بالشخص متكثرة بالاعتبارات ومن جملة اعتباراته
الطلب النفسي فالتعلق للطلب بفعل المعدوم في الازل بهذا المعنى الذي حاصله استغناء اذا
وجد وكلف فليفعل كذا هو المعتبر في التكليف الازلي وليس تكليف المعدوم بهذا المعنى بممتنع
اي الاشاعرة قالوا اي القايلون بامتناع تكليف المعدوم يلزم في تكليف المعدوم امر او نهي
وخبر اذ المكلف به اما فعل او ترك او اعتقاد بمضمون خبر بلا مامور ومنهي وكذا
بلا مخاطب اريد به المطلوب منه فعل او ترك بلا مخبر وهو اي اللازم ممتنع فممتنع الملزوم
قلت يلزم ما قلتم في الخطاب اللفظي ذي التعلق التنجيزي والخطاب الشفاهي في الجزاء اما الطلب النفسي
فتعلقه بذلك المعنى المذكور بالمعدوم واقع كما في طلبك في نفسك صلاح ولد تعلم انه سيوجد او تقول
ان وجد ابني صلاح ويجد معنى الخبر في نفسك متردد الاعتبار وغيره اي تجد المضمون الخبري
يتردد مرة بعد اخرى ويكرر بحصول الاعتبار والانعاظ وغيره من المصالح فعلم ان حصول المضمون
في النفس لا يستلزم وجود مخبر ووقوع اخبار واما حقيقة الامر والنهي والخبر المشتمل لما طلب
موجبه فهو من التعلق التنجيزي للنفسي اي للخطاب النفسي اشار الى ان التعلق الازلي ليس تنجيزيا
وفي الشرح العضدي اختص اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم
مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه قالوا اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم
احدر وانما نريد ذلك لا اريد به تحرير التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل في حال العدم

بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم ولم يرد ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو ان المعدوم
الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه اليه في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال انتهى وقال
المحقق التفتازاني بل المراد التعلق المعنوي للطلب القديم القائم بذاته تعالى الفعل من
المعدوم حال وجود المامور وتهيئه للفهم فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك
الطلب القديم من غير تجدد طلب انتهى وانما دعاهم الى اعتبار هذا التعلق في الازل ان الامر ازلي
والتعلق بالغير جزء من حقيقته وفي هذا التعلق يكفي وجود المعدوم في علم الله سبحانه ازلا وقيل
الكلام الذي هو مشترك بين الامر والنهي والخبر قديم وكونه امرا ونهيا وخبرا حادث جمعا
بين المصلحتين قدم الكلام وحدوث الامر والنهي ورد بانها انواع الكلام ولا وجود للجنس بدون
نوع والمعتزلة قالوا لو كان الامر والنهي والخبر قديما لزم تعدد كلام الله تعالى في الازل ضرورة
كونها انواعا له والجمهور على ان كلامه تعالى واحد في الازل لا تعدد فيه وان بناء جميع معاني
الكتب الالهية اجيبوا بان التعدد الذي يكون في الكلام باعتبار المتعلقات لا التعدد
الوجودي فيتعلقه فبوجود التعلق الى الجزء المعدوم **بحيث نفوا عنه** اي عن الكلام الازلي **التعلق** وهو
اي فنفيه عنه **بهذا المعنى واذا اثبتوا** له التعلق **فبذلك** اي فاثبت بذلك المعنى فالنفي والاثبات
لا يتواردان على محل واحد فالنزاع اللفظي على ان هذا انما ياتي على القول بالكلام النفسي كما هو
الحق **مسئلة يصح** عند الجمهور **تكليفه تعالى بما علم انتفاء شرط وجوده** الذي ليس بمقدور
للمكلف **في الوقت** اي وقت الفعل كما لو امر بصيام غد من علم موته قبل الغد **خلافا للامام والمعتزلة**
والاتفاق على صحة التكليف بالفعل **فيمن لا يعلم** انتفاء شرط وجوده الذي ليس بمقدور للمكلف
وقت فعله وهو منحصر في غيره تعالى كقول العبد لعبده صم غدا غير عالم ببقاء حيوته الى غد **لنا لو لم يشترط**
لصح التكليف **العلم** للمكلف بكسر اللام **بالوجود** اي بوجود الشرط المذكور **لم يعص مكلف بالترك** فان قلت
بطلان هذا لا يستلزم المطلوب وهو صحة التكليف بما علم انتفاء شرط الوجود لجواز انتفاء
العلم بالانتفاء والعلم بالوجود معا قلت هذا انما يتصور في حق غيره تعالى واما في حقه تعالى
فلا بد من احد العلمين فانتفاء كل واحد منهما يستلزم ثبوت الاخر من الملازمة بقوله **للاستلزام**
اي ترك المامور به **انتفاء ارادة الفعل** لان فعل المكلف مشروط بارادة الله تعالى اياه **وهو** اي انتفاء
الارادة الذي هو شرط وجود الفعل **معلوم له تعالى** والمفروض ان شرط التكليف العلم بالوجود
وهو منتف **فلا تكليف به فلا معصية** اذ هي فرع التكليف واللازم باطل بالضرورة من الدين
ويلزم ايضا **في غيره تعالى انتفاء العلم بالتكليف ابدا** فيلزم عدم علم المكلفين باسرهم بالتكليف
لتجويز الانتفاء اذ يجوز كل احد انتفاء شرط الوجود المستلزم انتفاء التكليف **في الوقت**
واجزائه لو كان الوقت موسعا لغيبه اي لكون وجود الشرط غائبا عما احاط به علمهم لتجويزهم الموت
قبل الفعل **فيمتنع الامتثال** اذ هو فرع العلم بالتكليف ورد عليه ان لزوم انتفاء العلم بالتكليف
غير مسلم لجواز حصول العلم باعلام الله تعالى ولعله اراد انتفاء العلم به بغير اعلامه تعالى وقد انعقد
الاجماع بوجوب علم المكلف بالتكليف بغير الاعلام **ويلزم** اي انتفاء العلم بالتكليف **عدم اقدام**
الخليل عليه السلام على الذبح لولده قال الشارح لانتفاء شرط حله عند وقته وهو عدم النسخ
واللازم باطل لانه اقدم عليه قطعا انتهى وانت خبير بان ما ينساق اليه الذهن من السياق ان

وجه

وجه اللزوم ما لزم منه اشتراط العلم بالوجود من انتفاء العلم بالتكليف لانه يلزم حينئذ
عدم علمه عليه السلام بتكليفه بالذبح لغيبة وجود الشرط عنه مع انه لا يحتمل ان يكون علمه باعلامه
تعالى اياه كيف وقد علم سبحانه انتفاء شرط وجود الذبح من جز الرقبة وغيره انه سياتي في
اخر الكلام ما يؤيد الشارح **والاجماع على القطع** للمكلف **بتحقق الوجوب والتحريم** الذين هما قسما التكليف
قبل المعصية بالمخالفة **وقبل التمكن** من الفعل اقام على ما ذهب اليه الجمهور دليلا اوله لزوم انتفاء
المعصية ولزوم انتفاء العلم بالتكليف ولزوم عدم اقدامه عليه السلام ثم افاد بطلان التالي
في الاولين بالاجماع المذكور لان علم المكلف قطعا بالتكليف قبل المعصية يستلزم تحققهما
وذكر التمكن لان القطع بالتكليف بعد التمكن من الفعل يصلح عذرا عن المعصية بمخالفة الامر
فانتفى بهذا الاجماع **ما يخالف** اي ما عرض به على الثالث بان اللازم لزوم عدم اقدام الخليل
وغيره بسبب انتفاء علمه بشرط التكليف وهو عدم النسخ لتجويزه وقوعه قبل الوقت لانه يحتمل
ان الاقدام منه عليه السلام على ذبح الولد **ومن غيره** عليه السلام من المكلفين على الاتيان بالواجب
لظن التكليف وظن عدم الناسخ بناء على ان الاصل عدمه **وهو** اي ظن التكليف **كاف في لزوم**
العمل لوجوب الشروع في الفرض **بنية الفرض** اجماعا وهذا دليل على ان تجويز النسخ احتمال لا عبرة
به ورد عليه انه لا كلام في عدم اعتباره غير انه يلزم على تقدير اشتراط العلم بوجود الشرط
فتدبر ولا يخفى عليك انه يصلح مثالا لما يدل قطعا على الاجماع على القطع بتحقق الوجوب قبل المعصية
والتمكن لان نية الفرض عند الشروع فيه وهي لا تتاتى بدون العلم بالوجوب والتكليف ورد عليه
ايضا ان ظن المكلف بالتكليف انما ينفع اذا لم يكن في مقابلة الدليل القطعي وتحريم الذبح
ولا سيما ذبح الولد ثابت بالقطع وانما قال اشعر الخ لانه علم ان القطع بتحقق التكليف ثابت
بالاجماع فلا عبرة باحتمال النسخ فلا وجه لحمل اقدام الخليل على الظن مع كون اقدام
غيره مبنيا على القطع **قالوا** اي المخالفون **لو لم يشترط** في صحة التكليف بالفعل عدم العلم بانتفاء
شرطه في وقته بان يصح التكليف مع العلم بانتفاء الشرط **لم يشترط امكان الفعل لان ما عدم**
شرطه غير ممكن وهو في تكليف المحال نفيه اي نفي التكليف بغير الممكن **والجواب النقض** الاجمالي **بتكليف من**
يعلم الانتفاء اي بالتكليف بالفعل الذي لم يعلم الامر انتفاء شرط وجوده كالسيد يأمر غلامه بعمل
مشروط بشرط وهو لا يعلم انتفاءه فيحتمل ان يكون منتفيا فيستحيل حينئذ وجود ذلك الفعل ومع هذا
الاحتمال لا يتحقق امكان الفعل وبلا شك وقوع مثل هذا الامر فما لا هو فلو كان دليلكم موجب
لاشتراط عدم العلم بانتفاء الشرط بالنسبة الى الواجب تعالى لاوجب اشتراط العلم بوجود الشرط
بالنسبة الى غيره تعالى لاشتراك العلة وقد يجاب بالفرق بين تكليف من لم يعلم الانتفاء ومن يعلمه فان
هذا يستلزم عدم اشتراط امكان الفعل بخلاف ذلك فان الجاهل بالانتفاء يجوز وجود الشرط
وهذا التجويز يحمله على التكليف فتامل **واجيب بالحل** وهو محل الخلل في استدلالهم **بان الامكان المشروط**
في التكليف **كون الفعل يتاتى** اي كونه ممكن الحصول **عند وجود وقته وشرائطه لا المشروط وجودها**
اي شرائطه **بالفعل** بالاطلاق العام بمعنى كونه بحيث يتاتى ان يحقق شرائطه وهذا لا يقتضي وجودها
في وقت من الاوقات غاية الامر انه لا بد من امكان الشرائط **لان عدمها** اي الشرائط
لا ينافي الامكان الذاتي للفعل والشرط في التكليف انما هو امكانه الذاتي لا غير والا لم يصح

تكليف كل من مات على كفره ومعصيته لان علمه تعالى متعلق بعدم وقوع ما امر به وعدم تعلق
ارادته بارادة الفعل وعزمه قالوا ثانيا لو صح التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط لصح التكليف مع علم
المأمور بانتفائه اذ المانع من الصحة انما هو عدم امكانه اى الفعل دونه اى الشرط لان الشرط للتكليف الامكان
وهو اى عدم الامكان مشترك بين علم الآمر بالانتفاء وعلم المأمور به الجواب منع ما ذكر
عن الصحة بل المانع عنها انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء فانما يكون اذا اشترط في علم المأمور لا في علم
الآمر فانها اى فائدة التكليف في صورة انتفاء الشرط في علم الآمر الابتلاء للمأمور ليظهر
عزمه اى المأمور على الفعل وبشره به وضدهما اى العزم والبشر هو الترك والكراهة له وبذلك اى بظهور
العزم والبشر وضدهما يتحقق الطاعة والعصيان واعلم ان هذه المسئلة ذكرت في اصول ابن الحاجب
وليست المسئلة المذكورة سوى جواز التكليف بما علم تعالى عدم وقوعه من المكلف به اذ كل ما علم عدم
وقوعه على انتفاء شرط وجوده في الجملة كالارادة من المكلف مع اراده الله تعالى ايمانا لقوله
وما يشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين وقوله ولو شيئا جوابه على سبيل المبالغة
للالكان باعتبار المآل وذكروا في مسئلة شرط المطلوب الامكان الاجماع على وقوع التكليف
اى بما علم تعالى عدم وقوعه فحكاية الخلاف هنا فيه لما صرح به غير واحد من الشراح كلامه على ما ذكره السبكي
ثم على بعده اى الخلاف حتى تكلف ونص على الاتفاق والاطناب ان يقال ان القطع بوقوع
تكليف كل من مات على كفر ومعصية بالايمان والاسلام المتضمن التكليف بما هو ضد للمعاصي
واذ منكره اى منكره جواز التكليف بل وقوعه بالسبب الى من مات على كفر او معصية يكفر
بانكاره حكم ضروري ديني لانا نعلم بالضرورة من الدين ان الكفار والعصاة مأمورون
بترك الكفر الى الايمان والطاعة فانكار الايجاب الايمان والطاعة كفر اجماعا استبعد الخلاف
خصوصا من الامام اى من الامام نقل الشارح عن السبكي ان ما لو وقوعه شرط اى علم الآمر الشرط
واقعا فلا اشكال وان جهله كيفرض السيد عبده فكذلك ونقل المص الاتفاق عليه وان
علم انتفاؤه فعلى قسمين احدهما ما يتبادر الذهن اليه من حين اطلاق التكليف كالحيوة والتمييز
فان السامع متى سمع التكليف بادر ذهنه الى انه يستدعي حيا مميزا وهذا هو الذي خالف فيه
امام الحرمين والثاني خلافه وهو تعلق علم الله تعالى مثلا بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا
التعلق شرط في وجود ايمانه لكن السامع يقطع بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الذي لف
فيه الامام ولا غيره مسئلة مانعو تكليف المحال مجمعون على ان شرط التكليف فهمه اى تصوره
التكليف بان يفهم المكلف الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف
والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وبعض من جوزه اى تكليف المحال ايضا على ان شرط
التكليف فهمه لانه اى التكليف للابتلاء وهو اى الابتلاء وهو الاختبار منتف هنا لانه
لا يتحقق بدون الفهم واستدل كما في اصول ابن الحاجب وغيره المختار لو صح تكليف من لا يفهم التكليف
كان تكليفه طلب حصول الفعل منه متلبسا بقصد الامتثال لانه معتبر في التكليف وهو اى طلبه بهذا
القصد ممتنع ممن لا يشعر بالامر وقد يدفع هذا الاستدلال بان المستحيل تكليف من لا يفهم التكليف
الامتثال ولا يوجب استحالة الامتثال فيه استحالة التكليف اذ غايته اى غاية تكليف من لا يفهم
تكليف المستحيل ولا فائدة للابتلاء وجب تجويز مثل ذلك في انه خلاف ما يقتضيه الحكمة

بحسب ظاهر العقل ممن يجيز عليه اى على الله تعالى تعذيب الطائع تعالى عنه بل جواز هذا اولى
من جواز تعذيب الطائع وايضا لو صح تكليف من لا يفهم التكليف صح تكليف البهائم اذ لا
مانع فيها اى البهائم من التكليف سوى عدم الفهم وقلتم لا يمنع عدم الفهم التكليف ولا يتوقف
مجيز التكليف المحال عن التزامه اى جواز تكليف البهائم غايته انه جائز لم يقع وليس عدم المانع من التكليف
علة لثبوته اى التكليف ليلزم الوقوع بل مع اى على ثبوت التكليف الاختيار اى اختيار الله تعالى ايا علم ثبت
ولو جعل هذا الخلاف وكونه خلافا لفظيا فالمانع من تكليف من لا يفهم التكليف يقول تكليف
من لا يفهم ممتنع لاتفاقنا على ان الواقع اى المتحقق في نفس الامر نقيضه وهو عدم تكليف من لا يفهم
التكليف فممتنع التكليف ملازم للتكليف في نفس الامر والا اى وان لم يمتنع كان ممكنا في نفس
الامر فيفرض تحققه في نفس الامر واذا فرض اجتمع النقيضان على ذلك التقدير التكليف وعدمه وفيه
ان مثل هذا يعارض في عدم كل ممكن موجود فلا طائل تحته والمطلوب في دعوى امتناع الشيء امتناعه
مع قطع النظر عن تحقق نقيضه والمجيز للتكليف يقول جائز مع قطع النظر عن ان الواقع نقيضه بالنظر
الى مفهوم التكليف كما في بالنسبة لمن له القدرة عليه اى على الفعل لا بالنسبة الى العاجز لا قدرة له عليه
كالبهائم على نحو ما قدمناه في فصل الحاكم من انه يمكن ان يقول قائل ان الخلاف في جواز تكليف
ما لا يطاق وتعذيب الطائع لفظي امكن جعله قالوا اى المجوزون لو لم يصح تكليف من لا
يفهم التكليف لم يقع لكنه وقع وكيف لا فقد كلف السكران حيث اعتبر طلاقه واتلافه وجب
اى اعتبار ما منه من ربط المسببات باسبابها وضعا شرعيا كربط وجوب الصوم بالشهر لا
من التكليف قالوا ايضا قال تعالى لا تقربوا الصلوة الآية فخوطبوا اى السكارى حال السكر ان
لا يصلوا وهو تكليف لمن لا يفهم التكليف اجيب بانه اى الاستدلال لما عارضه قاطع وهو الدليل
الدال على امتناع تكليف من لا يفهم بظاهر وهو الآية فوجب تاويله فوجب تاويله اى الظاهر لانه
يأول عند معارضة القاطع اما بانه نهي عن السكر عند قصد الصلوة لان النهي اذا ورد على
واجب شرعا مقيد بغير الوصف انصرف الى الغير فالواجب الصلوة والعبد السكر فالنهي في الحقيقة
عن السكر كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فان المنهي عنه عدم الاسلام لا الموت
او بانه نهي الثمل بفتح المثلثة وكسر الميم قيل هو من بدت به اوايل الطرب ولم يزل عقله دون الطافح
لعدم التثبت فيما ينبغي ان يأتي به في الصلوة كالغضبان يشوش لما لا ينبغي ان يأتي به فيها ويلايمه قوله تعالى
حتى تعلموا ما تقولون ونافش الشارح في كون الثمل اوايل الطرب لما ورد في الحديث من حمزة
رضي الله عنه حيث قال حين شربه قبل التحريم للنبي صلى الله عليه وسلم وعلي وهل انتم الا عبيد
ابي معروف صلى الله عليه وسلم انه ثمل اى سكران شديد السكر ولا كفر ودفعه ويتجه انه اى الدليل
الدال على امتناع تكليف من لا يفهم انما يكون قاطعا بلزوم اجتماع النقيضين على تقدير تكليفه كما ذكرنا
فالجمع بين قولي المانع والمجيز والا اى وان لم يكن قطعية بذلك فممنوع كونه قاطعا عندهم اى المجيزين
وكيف وقد ادعوا الوقوع قال الشارح ثم تعليل انه يقول ان كان النهي خطابا له حال سكره فنقص
وان كان قبل سكره كما هو السؤال الاول استلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره ايضا اذ لا يقال
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضافه الخطاب الى وقت بطلان اهليته وايضا حاصر
كما افاده المص انه لو استصحب هذا الخطاب بالترك عليه حال سكره لم يفد لانه وان كان توجيه الخطاب

في حال صحوه لكن المطلوب الترك في حال سكره وهذا معنى كونه مخاطبا حال سكره انتهى ولا يخفى
ان التوجيه الاول حاصله لا تشربوا المسكر ولا معنى لاستلزامه كونه مخاطبا بترك الصلوة حال
السكر فالتبس عليه فتوهم انه عين ما قالوه من ان خطاب ترك الصلوة حال السكر انما يتوجه اليهم
قبل السكر فاورد عليه ما اوردوه على ذلك وما افاده المص من الانسحاب المذكور انما هو بالنسبة الى
ذلك لا بالنسبة الى التاويل الاول تم ل وقال السبكي تعقيبا للتاويل الاول الى ان يقول هذا صريح
في تحريم الصلوة على المنتشي مع حضور عقله بمجرد عدم التثبت ولا يعلم من قال به ثم قال والحق
الذي نرتضيه مذهبا ان من لا يفهم ان كان لا آلة له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه
سواء خطاب التكليف وخطاب الوضع وان كانت له قابلية فاما ان يكون معذورا في امتناع
فهمه كالطفل والنائم ومن اكره على شرب ما اسكره فلا تكليف الا بالوضع واما ان يكون غير معذور
كالعاصي بسكره فمكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا ويشهد للتفرقة بين من له قابلية
ومن لا قابلية له ايجاب الضمان على الاطفال دون البهائم فان اصحابنا قالوا اذا اسعر ميت في بكسر
فاردوه بسعد اشتغاه لم يجب ضمانها انتهى وقوله تعقيبا للتاويل الاول ايضا مبني على الالتباس
وكان وقع في كلام القدم ايضا ما يدل ان اولهما التبس على ادلة وثانيهما عين الثاني في هذا
الكتاب وهو الذي نعقب السبكي به هذا واستدلوا لقولهم بان الفهم شرط التكليف باشتراط العقل الذي
به الاهلية للتكليف فالحنفية قالوا العقل نور يضيء به بطريق يبتدأ به على صيغة المجهول والجار والمجرور
في محل الرفع من منتهى درك الحواس قال صدر الشريعة فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في
الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة فحينئذ يبتدئ تصرف القلب فيه بواسطة العقل
بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة الى غير ذلك من عمليات
وبيان مراتب النفس الناطقة فاقال المص جميع ذلك وزاد عليه فقال فيبدو اي يظهر به اي بذلك النور
المدرك بصيغة المفعول للقلب ثم فسر القلب بقوله اي الروح والنفس الناطقة فيدركه اي القلب بخلقه تعالى
الادراك فيه من غير تاثير لذلك النور فالنور آلة ادراكها اي النفس الناطقة وشرطه اي ادراكها كالضوء
للبصر اي كما ان الضوء شرط عادي في ايصاله اي البصر المبصرات الى النفس الناطقة ومقتضى ما ذكر
من هذا التعريف ان لدرك الحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة مبدأ قيل وقد عرفت
القايل هو اي المبدأ ارتسام المحسوسات اي انطباعها اي صورها بحذف المضاف لان انفسها
موجودات خارجية لا يمكن ارتسامها فيها اي في الحواس ونهاية اي نهاية درك الحواس في الحواس الباطنة
الخمس وهي الحس المشترك في مقدم الدماغ ينطبع فيه صور المحسوسات كلها عند غيبتها عن الحواس الظاهرة
ومقدم البطن الاول منه الذي هو مبدأ عصب الحس فيودعها اي الحس المشترك خزانة الخيال
عطف بيان للخزانة ليحفظها وهي قوة مرتبة في موخر البطن الاول من الدماغ ثم المفكرة وهي قوة
مرتبة في الجزء الاول من البطن الاوسط من الدماغ لها بنفع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة
الماخوذة من الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان او عديم الراس والبدن
اشار بقوله تاخذها اي المفكرة صور المحسوسات منه اي من الحس المشترك للتركيب كما ياخذ من
خزانة الوهم اي القوة الحافظة في الموخر اي موخر الدماغ مستودعاته مفعول تاخذ من المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوس فالوهم قوة مرتبة في اخر البطن الاوسط من الدماغ يدرك بها المعاني

الجزئية المذكورة كصداقة زيد وعداوة عمرو والحافظة قوة مرتبة في البطن الاخير منه وهذا الاخذ
المعبر عنه بقوله ثم المفكرة تاخذها منه للتركيب ابتداء عمل العقل ولما احتاج ثبوت هذه الامور
من العقل الذي هو الجوهر المجرد المتعلق بالقلب والحواس الباطنة الى سمع اي دليل سمعي يثبتها عند كثير
من اهل الشرع ولم يكتف في الاستدلال على وجودها بكون فساد هذه البطون التي هي محالها يوجب
فساد ذلك الاثر المذكور من ارتسام صور المحسوسات والتركيب والمعاني الجزئية وكان المحقق الذي لا
في وجهه هو الادراك وهو اي الادراك خلقه تعالى اي مخلوق عند وجود السبب العادي لم يرد القاضي
ابا بكر الباقلاني على ان العقل بعض العلوم الضرورية اذ لو كان كلها لزم عدم وجود العقل لفاقد
البعض لفقد شرط منه السماع وتجربة او تواتر ونحو ذلك والاتفاق على انه عاقل ولو كان العلم با
بالنظريات للزم مثل ذلك والاكثر على ان العقل قوة بها ادراك الكليات للنفس وقال الامام
انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقال بعضهم قوة بها يميز بين الامور المستحسنة
والقبيحة ومحلها اي القوة التي هي العقل الدماغ وهذا الراي للفلاسفة قال الشارح وخصوصا
الاطباء واحمد في رواية وابي المعين النسفي وعزاه فخر الاسلام الى اهل السنة والجماعة فقال وهو
جسم لطيف مضيء محله الراس عند عامة اهل السنة والجماعة واثره يقع على القلب فيصير القلب مدركا
بنور العقل الاشياء كالعين تصير مدركة بنور الشمس الاشياء وحيث يطلق الرجل يضرب راسه
فيزول عقله ولا يزول بعضو آخر والقلب عطف على الدماغ اللحم الصنوبري الشكل المودع في
الجانب الايسر من الصدر عطف بيان للقلب للاصوليين كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي واحمد
في رواية لقوله تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي عقل من
ذكر المحل وارادة الحال واجيب عن حجة الاولين بانه لا يمتنع زوال العقل وهو في القلب بفساد
الدماغ لما بينهما من الارتباط كما لا يمنع عدم نبات شعر اللحية بقطع الانثيين وقيل التحقيق ان
اصله ومادته من القلب وينتهي الى الدماغ وهي اي القوة المعبر بها العقل المراد بذلك النور وقوله
من منتهى درك الحواس اشارة الى ان عمل العقل ليس فيها اي مدركات الحواس فانها مدركات
الصبيان والبهائم والمجانين فعلم ان مجرد الحواس كاف في ذلك من غير حاجة الى العقل بل عمل العقل فيما
ينتزعه منها اي المدركات الحسية وهو اي عمله عند انتهاء درك الحواس وعلى الترتيب السالف اي النظر
المذكور في اول الكتاب فيخلق له عقيبه اي التركيب المذكور علم المطلوب بالعادة من غير وجوب
على ما هو الحق وليس المراد من قوله عند انتهاء دركها انه لا يصدر منه عمل الا عند ذلك بل المراد انه
لا عمل له قبل ذلك واما جعل النور العقل الاول الثابت عند الفلاسفة الجوهر الفرد المجرد عن المادة في
نفسه وفعله عطف بيان للعقل الاول زعموا انه اول المخلوقات فالمراد بالنور المنور والمضيء
بذاته كنور الشمس فان ما سوى الشمس مضيء بغيره وهو الشمس والشمس مضيء بوصفها وهو نورها ونورها
مضيء بذاته ذكرها على صدر الشريعة لكن على سبيل الاحتمال الممكن فبعيد عن الصواب فان الاصوليين
جعلوا العقل من صفات المكلف وفرده بهذا التفسير فكيف يصح ان يراد بالنور المذكور في
تفسيرهم ذلك وكذا يبعد عن الصواب جعله اي النور المذكور اشراقه اي الاثر الفايض من هذا الجوهر
على النفس الانسانية كما ذكره صدر الشريعة احتمالا آخر ممكنا لانه من صفات المكلف بل هو من توابع
ذلك الجوهر اللهم الا ان يجوز فيه مسامحة ولا يكفي بعده والاستغناء عنه مع انه يحصل باشراقه فافهم

ثوره على النفس والمدركة عطف تفسير لها اللادراك فاعل يحصل عندهم اى الفلاسفة العقل العاشر
المتعلق بفلك القمر واليه ينسبون الحوادث اليومية على ما هو كفرهم بعين مذهبهم المشتمل على انواع
من الكفر لا العقل الاول وكذا بعيد عن الصواب جعله اى النور المذكور المرتبة الثانية من مراتب
النفس الناطقة بحسب مالها من العقل وهي اربع الاولى استعداد بعيد لحصول الكمال المجرد وقابليتها لادراك
المعقولات مع خلوها عن ادراكها بالفعل كما للاطفال وهي ليست لساير الحيوانات ويسمى عقلا
هيولانيا تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها من جميع الصور القابلة لها الثانية استعداد متوسط
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة كما سيجيء لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات والناس مختلفون فيها جدا الثالثة الاقتدار على استحصال النظريات متى شاءت من غير
احتياج الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات ويسمى عقلا بالفعل لقربها من الفعل الرابعة
حصول النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا لاستفادتها من العقل الفعال اعني بالمرتبة الثانية
للعقل بالملكة وانما كان بعيدا لانه اى النور المذكور آلة بها اى بهذه المرتبة لا نفسها والمسمى بالعقل
بالملكة هي النفس في هذه المرتبة او المرتبة التي فيها النفس وكل هذه الاصطلاحات فضلات الفلاسفة
لا يليق بالشرع اذ ما يحكم الشرع كذا قال الشارح والاوجه ان يقال اى بالذي نسبه الى الشرع ليس
بمقبول بل هو تخليط اى على ان الاعتبارات المذكورة المفهومة لعدم الاعتداد بها شرعا ثم يتفاوت
العقل بحسب الفطر بالاجماع وشهادة الآثار فرب صبي اعقل من بالغ ولا يناط التكليف بكل قدر
بان يكلف كل من له قدر من العقل قليلا كان او كثيرا لقصور بعض مراتبه عن فهم الخطاب ...
العمل لكونه ... ولا تكليف الا على قدر الوسع فاحتيج الى ضابط يكون مناط التكليف
فانيط بالبلوغ حال كونه عاقلا ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كان على
سنن واحد كان معتدل العقل وهذا الاعتدال انما يحصل غالبا عند البلوغ فادير التكليف
على تيسير للعباد فاذا بلغ وما يصدر عنه على نمط واحد على الوجه المعروف بين الناس حكم بكونه
مكلفا واما قبله اى البلوغ هل يتحقق التكليف في صبي عاقل فعن ابي منصور الماتريدي وكثير
من مشايخ العراق كما سبق في الفصل الثاني في الحاكم والمعتزلة اناطة وجوب الايمان به اى بالعقل
وعقابه اى الصبي العاقل بتركه اى الايمان لمساواة البالغ في كمال العقل وانما عذر في عمل
الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف للوجوب
كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد
لافعاله كذا ذكره الشارح ونفاه اى وجوب الايمان باقي الحنفية ورواية لقوله عليه الصلوة والسلام
رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل قال النووي
معناه امتناع التكليف لا انه رفع بعد وضعه انتهى لكن قال البيهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ
بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز فعلى هذا يكون الرفع بعد الوضع بالنسبة الى
المميز كذا ذكره الشارح ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه اى الايمان كما مر
في الفصل الثاني في الحاكم واتفق غير الطائفة من البخاريين من الحنفية على وجوبه اى الايمان على بالغ
عاقل لم يبلغه دعوة على التفصيل السابق في الفصل المذكور وهذا فصل اختص الحنفية بعقده
في الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدوره وطلبه منه وقبوله اياه وهي قسمان اهلية الوجوب

التحقيق المعروفة وعليه واهلية الاداء كونه معتبرا فعله شرعا والاول بالذمة اى وصف شرعي اى ثابت
باعتبار الشرع تثبت به الاهلية لوجوب ماله وما عليه من الحقوق المشروعة اذ الوجوب يشغل الذمة
واورد عليه انه يصدق على العقل بالتفسير الاول وان الاول لا يدل على ثبوت مغاير للعقل اجيب
بمنع الصدق عليه ولا يظهر وجه المنع نعم قد يقال ان الدليل يدل على ثبوت مغاير العقل اذ المجنون
له اهلية ماله وعليه في الجملة قال فخر الاسلام الذمة نفس ورقبة لها ذمة اى للنفس عهد والعهد يفسر
والمراد انها اى الذمة العهد المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الآية وعن ابي بن كعب في تفسيرها جمعهم له يومئذ جميعا ما هو
كائن الى يوم القيمة فجعلهم ارواحا ثم صورهم فاستنطقهم فتكلموا واخذ عليهم العهد والميثاق
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين
فلا تشركوا بي فاني ارسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي الحديث فان قيل كيف قامت الحجة
عليهم وهم لا يذكرون ذلك العهد فالجواب ان ليس المراد الا قيام الحجة يوم القيمة وهم يذكرون
عند ذلك بما خلق الذكر فيهم او بان يزال النسيان او لان الصادق اخبر به فيقع ذلك
فلزم تصديقه فهو في ذمته اى ... كذا يراد به اى نفسه باعتبار عهدها من اطلاق اسم
الحال وهو الذمة في المحل وهو النفس جعلت النفس كظرف ليستقر فيه الوجوب لقوة التعلق اى تعلق الوجوب
فقبل الولادة نفس منفصلة من وجه لاستقلاله بالنفس من جهة التفرد بالعقوبة وان كان جزءا
من امه من وجه لقراره وانتقاله بقرارها وانتقالها ... وبعضيته لها في العتق والرق
ودخوله في بيعها فهي اى الذمة ثابتة له من وجه من الوجوب له من وصية وميراث ونسب ... على الانفراد
اى دون الام اذ ... لحق الوجوب ... على ... في محله لا عليه اى غير ثابتة
فيما يجب عليه فلا يجب في ماله ثمن ما يشتري الولي له وبعد الولادة تكمل ... الذمة من كل وجه فتعينه
اى الذمة الوجوب له وعليه الا ما اى الا وجوبا ... يعجز عن ادائه لا يشغله ... اى ذكر
لم يكن المستثنى بقوله مما ليس المقصود منه مجرد المال كالعبادات المحضة فان غايته وجوبها الاداء
على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح والصبي الذي لا يعقل لا يتصور منه ما ذكر والذي يعقل ...
اداؤه ولا ينوب عنه وليه في ذلك لان ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري فلا يصلح ...
وذلك اى ما بقي بعد الثنيا اى ما يجب على الصبي المذكور مما المقصود منه مجرد المال كالغرم اى
الغرامات المالية الراجعة من حقوق العباد كما لو اتلف مال انسان فانه يلزمه الضمان والعوض
في المعاوضات المالية من البيع والشراء ونحوهما لان المقصود منهما المال ... واداء
لحق المعاوضة لا الطاعة فيحصل باداء الولي والمؤنة اى مؤنة ما في ملكه من الارض وغيرها كالعشر
والخراج وصلة كالمؤنة اى ومثل صلة تشبه المؤنة كنفقة القريب فانها تشبه المؤنة من جهة
انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه ولذا لا تجب على غير الموسر والمقصود منها سد خلة القريب
بوصول كفايته وذلك بالمال وكالعوض اى ومثل صلة تشبه العوض كنفقة الزوجة فانها
تشبهه من جهة وجوبها جزاء للاحتباس الواجب عليها وما جعلت عوضا محضا لانها لم
تجب بعقد المعاوضة وذلك لانها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد الزام كنفقة القريب ولشبهها
بالاعواض تصير دينا بالالزام لا ما يكون من الصلة كالاجزية فانه لا يجب في ماله كالعقل اى تحمل

شئ من الدية مع العاقلة فانه صلة لكن في معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم
ولذا اختص به رجال العشيرة دون الصبيان والنساء لانهم ليسوا من اهل الحفظ مع انه عقوبة
والصبي ليس من اهلها وهذا بخلاف العبادات كالصلوة فانها لا تجب عليه للحرج وذهب
بعض المشايخ كالقاضي ابي زيد الى وجوب حقوق الله جميعا على الصبي لانه مبني على صحة الاسباب
وقيام الذمة وقد تحقق فيه لا على القدرة والتمييز لانهما يعتبران في حق وجوب الاداء دون نفس
اصل الوجوب ورده المحققون منهم بانه اخلاء للايجاب الشرعي عن الفائدة في الدنيا وهي تحقق
معنى الابتلاء في الدنيا وفي الآخرة وهي الجزاء الى غير ذلك مما بين في الشرح ولذا اي للزوم الحرج
لا يقضي اي لا يجب عليه قضاء ما مضى من الشهر اي شهر رمضان اذا بلغ في اثنائه اي الشهر بخلاف المجنون
والمغمى عليه اذا لم يستوعباه اي الجنون والاغماء الشهر فانه يجب قضاء ما فاتهما منه لثبوت اصل
الوجوب في حقهما ليظهر في القضاء اذ لا ان صوم ما دون شهر من سنة لا يوجب الحرج بخلاف المستوعب
من الجنون للشهر فانه لا يجب في حقه القضاء لان امتداد الجنون كثير فيلزم الحرج بخلاف الاغماء
فانه يثبت الوجوب معه اذا استوعب الشهر ليظهر حكمه في القضاء لانه نادر ولا حرج في النادر
والممتد منهما اي وبخلاف الممتد من الجنون والاغماء يوما وليلة قال الشارح وهذا سهو والصواب
كما سيذكره في بحث الجنون الاكثر من يوم وليلة فان الممتد منهما يوما وليلة في حق الصلوة لا يمنع
ثبوت الوجوب معه ليظهر في حق القضاء لعدم الحرج بانتفاء ثبوت الكثرة لعدم الدخول
في حد التكرار انتهى واجاب عنه بان المراد بقرينة ما سياتي الممتد زمنهما يوما وليلة فما
الا مزيد او من حيث المجاز ولا يخفى ما في العبارة من ترك الادب مع الاستاذ بخلاف النوم فيهما
اي اليوم والليلة استيعابا لهما فانه لا يمنع ثبوت الوجوب معه لحصول القضاء اذ لا حرج لعدم
الامتداد عادة لانه نادر والزكوة وان تادت بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء
بالاختيار وليس الصبي من اهلهما اي الاداء والاختيار ولذا اي لكون الايجاب لما ذكر اسقط محمد
الفطرة اي وجوبها عليه ترجيحا لمعنى العبادة فيهما واسقاطها فيه واكتفيا اي ابو حنيفة وابو يوسف
بالقاصرة اي بالاهلية القاصرة فيهما فاوجباها عليه ترجيحا للمؤنة فيهما وقد سبق ان قول محمد اصح
بخلاف العقوبات كالقصاص والاجزية كحرمان الارث بقتله لمورثه فانها لا تجب عليه
لعدم اهليته للعقوبة والجزاء لانهما للتقصير والاشارة بقوله لانه اي الصبي لا يوصف بالتقصير
واستثنى فخر الاسلام والقاضي ابو زيد واكثرهم من العبادات الايمان فاثبت فخر الاسلام
ومن وافقه اصل وجوبه اي الايمان في الصبي العاقل لسببية حدوث العالم لما فيه من
الآيات الدالة على وجود المحدث تعالى لنفس وجوبه وقيام الذمة له لا الاداء اي لم يثبت
وجوب الاداء لانه بالخطاب وهو ليس باهل للخطاب لعدم كمال العقل واعتداله فاذا اسلم
الصبي عاقلا وقع اسلامه فرضا لان صحته لا يتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته كصوم
المسافر ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل فتعين كونه فرضا فلا يجب تجديده اي الاسلام
حال كونه بالغا كتعجيل الزكوة بعد السبب لوجوبها اذ كل منهما وقع بعد تحقق اصل الوجوب
قبل وجوب الاداء فكما صح ذلك عن الفرض صح هذا عنه فان قيل مثلا اي جواز الحكم بعد
تحقق سبب وجوبه قبل تحقق سبب وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اداؤه

بعقل قبل ان يجب على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام علي رضي الله عنه
اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق ابن اسحق انه
اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم
بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله
اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم ابن سبع او ثمان سنين وقال بعض المحدثين فعلى هذا
يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن البعث الى بدر خمس عشر
فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذي فوق العشر وكان تصحيح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه ماخوذ
من تقريره اعلى ذلك ثم قال عفيف عن العباس انه قال لي في اول المبعث لم يوافق محمدا على دينه
الا امراته خديجة وهذا الغلام علي ابن ابي طالب قال عفيف فرايتهم يصلون فوددت
اني اسلمت حينئذ فاكون ربع الاسلام وعلم منه انه اريد بتصحيحه عليه الصلوة والسلام
في احكام الآخرة لمسلم وكلامنا في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يورث اقاربه الكفار
ونحو ذلك ثم لا يصح الا في العبادات فانه كان يصلي معه وكان يصح صلوته وصحة الصلوة
فرع صحة الايمان انتهى ولا يخفى ان الظاهر تصحيحه في حق كل ما يتفرع عليه والله اعلم ثم قال صاحب
الكشف وكلامنا في صبي عاقل مناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم
على وجه لا يبقى في معرفته شبهة وعلى ما قدمناه من البحث الذي يتعلق بتحقق اصل الوجوب في
مسئلة ثبوت السببية لوجوب الاداء باول الوقت موسعا في الفصل الثالث يكون السمع
اي الاول السمعي معناه عن اعتبار اصل الوجوب توضيحه ان الداعي لاعتبار وجود نفس اصل
الوجوب وقوع بعض الافعال عن الواجب قبل وجوب الاداء بعد تحقق سببه فلو لم يعتبر هناك
اصل الوجوب لم يتحقق وقوعه عنه وجه واذا علمت ان الحكم لوقوعه عنه انما يكون بالسمع
وهو بل السبب للوجوب منزلة علمت انه يكفي في وقوعه عنه ولا حاجة لاعتبار اصل الوجوب
ونفاه اي اصل الوجوب للايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي لعدم حكمه اي الوجوب
وهو لزوم الاداء وهو لا يثبت بدونه وان وجد السبب والمحل ولو ادى الصبي المذكور
اي آمن وقع ذلك المؤدى فرضا لان عدم الوجوب كان لعدم حكمه اي كان لاجل المفضي الى
عدم تحقق الاداء نظرا الى ظاهر حاله فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب كما في صوم
المسافر وكاداء صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه فانه يصير مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها
ثابتا في حقه قبل الاداء والاول اي قول فخر الاسلام ومن وافقه اوجه اذ المسافر
ومن لم يجب عليه الجمعة انما هما بالصوم والصلوة مسبوق بالوجوب في الجملة فوقوعهما
عن الفرض موجه بخلاف فعل الصبي على طريق شمس الائمة وايضا لا نسلم ان حكم الوجوب وجوب الاداء
انما ذلك حكم الخطاب بل حكم صحة الاداء وهي متحققة هنا وقد اجمعوا على وجوب عدم نية
فرض الايمان على البالغ المحكوم بصحة اسلامه صبيا تبعا لابويه المسلمين ولعدم حكمه اي الوجوب
من الاداء لم تجب الصلوة على الحائض لانتفاء الاداء شرعا في حالة الحيض والقضاء بعد الطهارة منه
للحرج والتكليف للرحمة اي وكان التكليف الله تعالى لعباده ما هو في قدرتهم انما هو رحمة
تعالى لهم لانه طريق حصول الثواب في الدار الآخرة والحرج طريق الترك الموجب للعقاب فلم يتعلق

التكليف ابتداء بما فيه الحرج فضلا من ان يجازى بخلاف الصوم فانه لا حرج في قضائه اياه
لو قدر في السنة مرة فثبت اصل الوجوب عليهما لفائدة القضاء وعدم الحرج واهلية الاداء
نوعان احديهما قاصرة لقصور العقل والبدن كالصبي العاقل اي كاهليته والمعتوه البالغ وان
كان قوي البدن في الى موضعه كصبي عقلها وعقابها فهو معتوه ناقص عقل والثابت بها اي القاصرة
صحة الاداء لا وجوبه اذ فيما نفع بلا شائبة ضرر ودها لا وثانيهما كاملة لكمالهما اي العقل والبدن
ويترتب عليها اي الكاملة وجوبه اي الاداء وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط
عنه اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته فما يكون مع القاصرة ستة لانه اما حق الله تعالى لا يحتمل
حسنه القبح بان يعتد ايا القبح في بعض الاحوال بلحوق العوارض المقتضية كذلك او قبيح لا يحتمل الحسن
بعكس ما ذكرنا او متردد بين الحسن والقبح او غيره اي غير حق الله تعالى وهو حق العبد وحينئذ
فاما يكون ما فيه نفع او ضرر محضان بان يكون احدهما مشوبا بالآخر او متردد بين النفع
والضرر فالاول اي ما هو حق الله تعالى ولا يحتمل حسنه القبح الايمان لا يسقط حسنه وفيه
نفع محض انما ذكر هذا لانه لو كان فيه شائبة ضرر لكان يتوهم سقوط حسنه في بعض الاحوال
وفيه اشارة الى ان المراد من الايمان التصديق والاقرار في بعض الاحوال يغير
وذلك عند غلبة الكفار عليه ويكلفه الوجود الحكمي الوجود الحقيقي انما يلحق بحجر الشرع عن الحكمي
دل ثبوته بحجره عن المراد بالوجود الحقيقي حسن العمل لذاته بحيث يعيش الامر فان الحنفية
اثبتوا للشيء حسنا وقبحا لذاته وان لم يثبتوا الوجوب والحرمة بمجرد ذلك بدون السمع
كما اثبته المعتزلة وبالوجود الحكمي الحكم بحسنه والعمل بموجبه وحجر الشرع منعه عن العمل بموجبه
لمصلحة اهم من ذلك ولم يوجد منعه عن العمل بموجب حسن الايمان وهو الاتيان به ولا يليق الحجر عنه
بالشارع لعدم احتمال حسنه القبح بوجه ما ولو صار محجورا عنه لا مر لكان قبيحا من تلك الجهة وقد مر
ان محجورا يشوبه ضرر ثم لما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه قد يلزم فيه ضرر في احكام الدنيا
كحرمانه عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث
ووقوع الفرقة بين النكاح اي زواله او بينونة المنكوحة مضافان الى كفر القريب وكفر الزوجة لا الى ايمان
القريب والزوج ولو سلم لزوم ذلك له فحكم الشيء الموجب للروح صفة الحكم وفاعل ثبوته ومفعوله
صحته الضمير الاول عائد الى الحكم والثاني الى الشيء لا بالعكس في جعل الموجب صفة للشيء كما قال الشارح
اذ يستدل بثبوت حكم الشيء على صحة ذلك الشيء لانه لو لم يكن صحيحا لما ثبت حكمه فان غير الصحيح
لا يترتب عليه الحكم فان قلت كذلك يستدل بثبوت الشيء على صحة حكمه قلت حكم الشيء فرع ذلك
الشيء والتوصيف بالصحة وعدمها انما يليق بالاصل دون الفرع يقال البيع صحيح او فاسد ولا
يقال الملك صحيح او فاسد ثم حكم الشيء يستند بجزءه ما اي الحكم الذي وضع الشيء له اي لذلك الحكم
اي الايمان ليس بعينه اي الحرمان الارث والفرقة بين الزوجة وبينه وان لزم ذلك عنده
اي الايمان لان ما من لوازمه التابعة لوجوده يعني لو كان الحرمان والفرقة حكما للايمان بان يكون
الايمان موضوعا له فوجب ثبوته صحة الايمان لكان يخل بكون الايمان نفعا محضا اما اذا كان
بعض توابع وجوده فهو ضرر غير مخل به اذ لا يعتبر به في جنب منافعه الخارجة عن الحد والعد بل صحته
لحكمه اصلا بل حكمه الموجب ثبوته صحة الايمان مع انه اي الاسلام موجب لحرمته مثل الميلم فلم يكن لازمة

محضا فالاول اي حرمان الارث ويعود ملك نكاحه اذا كانت اسلمت فيتعارض النفع
والضرر ويتساقطان فبقي الاسلام في نفسه نفعا محضا وصار هذا كقبول هبة القريب من
اضافة المصدر الى مفعوله والفاعل الولي من الصبي فعله القريب يصح القبول مع ترتيب عتقه اي
القريب الموهوب على القبول وهو اي عتقه ضرر لان الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق
المرتب عليها في هذه الصورة وعرض الاسلام عليه اي على الصبي الذي له زوجة لا سلام زوجته
لئلا تبين عنه بصحته اي الاسلام منه اي الصبي لا لوجوبه عليه وضربه اي الصبي لعشر اي عند بلوغ عشر سنين
على الصلوة اي لاجلها لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ
عشر سنين فاضربوه عليها قال الترمذي حسن صحيح انما شرع تاديبا اي لتخلق باخلاق المسلمين واعتياد
الصلوة في المستقبل كالبهيمة اي كضربها على بعض الافعال فانه صلى الله عليه وسلم يضرب الدابة
على النفار ولا يضرب على العثار وقد يقال لا للتكليف والثاني اي ما هو حق الله تعالى ولا يحتمل قبحه
الحسن الكفر فانه قبيح في كل حال وهو يصح منه اي من الصبي المميز ايضا وان لم يكن مكلفا بالكف عنه
لعدم توجه الخطاب اليه فهو اذا اختار الكفر اعتبر كفره في حق احكام الآخرة كالخلود في النار اتفاقا
اذ العفو ودخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر اداؤه لعقله وصحة ردة لم يرد به شرع ولا حكم به عقل كما
قالوا وقد يقال ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا دل على ان العذاب للمبعوث اليه
والمبعوث اليه انما هو المكلف والصبي ليس بمكلف وقد يجاب بان عدم تكليفه مع عموم الخطاب
انما هو رحمة عليه لضعف عقله وبنيته وحيث اختار الكفر مع التمييز بين الكفر والايمان لم يبق محلا
للرحمة وكلف بالايمان فتامل وكذا يصح في احكام الدنيا خلافا لابي يوسف اخذا من فروع
المبسوط وهو رواية عن ابي حنيفة وهو القياس لانه ضرر محض كالاعتاق ونحوه واذا لم يصح منه
ما هو متردد بين النفع والضرر فما كان ضررا محضا اولى وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا
فلا يسقط بعذر قصور الصبا البالغ ويخرج فتبين امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم
بالردة تبعا للحكم بصحتها لا قصدا للضرر كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا
بدار الحرب وانما لا يقتل حينئذ لانه اي القتل ليس بمجرد الارتداد بل بقتل الكافر وانما هو المحاربة
لاهل الاسلام وليس الصبي من اهلها ولا يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ طرف القتل سواء ارتد
قبل البلوغ او بعده اذا لم يجدد ايمانه بعد البلوغ لان في صحة اسلامه صبيا خلافا بين العلماء
فلا يحقق الارتداد على قول من لم يصح ايمانه واليه اشار بقوله فاورث الخلاف شبهة فيه اي القتل
والثالث اي ما هو حق الله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات
البدنية كالصوم والحج فان مشروعيتها وحسنها في وقت دون وقت كطلوع الشمس واستوائها
وغروبها في حق الصلوة ويومي العيد وايام التشريق في حكم الصوم وحكم هذه العبادات انها
تصح من الصبي لمصلحة ثوابها في الآخرة واعتيادها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه فلا يلزم
بالشروع فيه المضي فيها ولا بالافساد بجب قضاؤها ولا يلزم جزاء محظور احرامه اي الصبي كما لو
شرع البالغ في عبادة بظن انها عليه ثم ظهر انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم
حتى لو افسد لا يجب عليه شيء بخلاف ما اذا كان ماليا كالزكوة فانه لا يصح منه لكونه ضررا في العاجل
بنقصان ماله والرابع اي ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة يصح مباشرة

منه بلا اذن وليه لانه نفع محض ولذا اى لصحة مباشرة ما فيه نفع محض وجب اجره اى للصبى المحجور بغير
اذن وليه اذا آجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اى
الصبى وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن وليه
فاذا عمل يعتبر الاجر نفعا محضا وهو غير محجور فيه فيجب الاجر بلا اشتراط سلامة اى الصبى من العمل
حتى لو هلك في العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل بخلاف العبد المحجور اذا آجر نفسه بغير اذن مولاه يجب اجرته
بشرطها اى السلامة من العمل فلو هلك ضمن المستاجر قيمته من يوم الغصب بسبب استعماله اياه فيملكه اى المستاجر
العبد ملكا استنادا بعد تقرر ضمان القيمة فلا يجب اجرته اذ لا يجب على المالك اجرة مملوكه وصحت
وكالتهما اى قبول الصبى والعبد لو كيل غيرهما لهما بغير اذن وليهما بلا عهدة يرجع اليهما من لزوم
الاحكام المتعلقة كتسليم المبيع والثمن والخصومة فى العيب لانه اى قبولهما الوكالة بلا عهدة نفع
نفع محض لهما اذ يكتسب بذلك القبول احسان التصرف وجهة الضرر وهى لزوم العهدة منتفية فيحصل
نفع والايصاء بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اى اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل البلوغ
حتى اذا تبينتم منهم هداية دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ ولذا اى لصحة مباشرته ما فيه
نفع محض استحق الرضخ اى ما دون السهم من الغنيمة اذا قاتلا بلا اذن من الولى والمولى من
الغنائم اذ لا شئ لهما لانهما ليسا من اهل القتال وانما يصيران من اهله بالاذن كالحربى المستامن
وجه الاستحسان انهما مجوزين عن النفع المحض واستحقاق الرضخ بعد القتال كذلك وقيل هو اى استحقاق
الرضخ قول محمد لان عنده اما انهما صحيح وهو لا يصح الامان له ولانه القتال واما عندهما فلا يصح
انهما فلم يكن لهما ولانه القتال فلا رضخ لهما ولهذا الاختلاف [illegible] والقتال الا بالاذن اجماعا
[illegible] ان هذا جواب الكل لانه ذكر وانما لا تصح وصيته بثلث ماله تماما دونه مع حصول نفع الثواب
[illegible] الضرر اذ لا يخرج عن ملكه حيا لان الوصية تمليك مضافا الى ما بعد الموت لابطالها اى الوصية
نفع الارث عنه لاقاربه وهو اى نفع ارثه له انفع له من نفع الوصية للاجانب لان نقل الملك
الى الاقارب افضل شرعا للصدقة والصلة لقوله صلى الله عليه وسلم الصدقة على المسكين صدقة وعلى
ذى الرحم ثنتان صدقة وصلة حسنه الترمذى وصححه ابن حبان والحاكم ولقوله صلى الله عليه وسلم لسعد انك
ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه والخامس اى ما هو
حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق والعتاق والصدقة والهبة وحكم هذا انه لا تملكه ولو مع
باذن وليه لان ولاية نظرية ولا نظر فيه لانه ضرر محض كما لا يملكه عليه غيره من ولى او وصى
وقاض كما ذكرنا قال صاحب الكشف المراد عدم شرعية الطلاق فى حقه بدون الحاجة واما عند
الحاجة قال شمس الائمة السرخسى زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا فى حق الصبى حتى
ان امراته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم عندى فاذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق
من جهته لدفع الضرر كان صحيحا حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما
وكان ذلك طلاقا فى قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت البينونة وكان طلاقا عند
محمد واذا وجدته مجبوبا فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ الا اقراضه القاضى
[illegible] ماله فانه يملكه لانه اى قرضه حفظ له مع قدرة الاقتضاء بعلمه من غير حاجة الى
دعوى [illegible] فباعتبار هذا يكون نظرا له فيتمحض نفعا بخلاف الاب لانه لا يتمكن من الاقتضاء بنفسه

كما لو صح ملاكه الا فى رواية لانه يملك التصرف فى المال والنفس كالقاضى اى كما يجوز للاب ان يقرض
مال الصبى ولا يجوز للوصى عند ابى حنيفة وقال محمد لا باس اذا كان مليا قادرا على الوفاء وليس للقاضى
ذلك ذكره فى المنتقى والسادس اى ما هو حق للعبد متردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح
فيه احتمال الربح والخسران وتعليل النفع بدخول البدل فى ملكه والضرر بخروج المال كما ذكره صدر الشريعة
يوجب انه لو باع باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم انه لا يندفع الضرر قط لانه لازم الخروج
المذكور وهو موجود وذكر المعلل انه يندفع احتمال الضرر بانضمام راى الولى فيملكه اى الصبى هذا
التصرف معه اى مع راى الولى فمنهما تندفع التهمة الا انه يحتاج الى اندفاع الاحتمال المذكور ومعناه ضرره
بحيث لا يعتد به عقلا وهو رائه ولانه اى الصبى اهل له اى لحكم هذا التصرف اذ يملك البدل الثمن
او المثمن فى البيع او الشراء والاجرة فى الاجارة اذا باشره الولى واهل له اى لنفس التصرف
اذ صحت وكالته به اى بهذا التصرف المذكور بان يكون وكيلا للغير [illegible] فيه اى فى جواز هذا التصرف
نفع توسع طريق تحصيل المقصود الاغانة الاولى بيانه وذلك لحصوله تارة بالولى وتارة بنفسه مع
عبارته وزيادة درجته ثم عنده اى ابى حنيفة لما انجبر المقصود بالاذن كان كالبالغ فيملك اى
هذا التصرف بغبن فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين مع الاجانب ومع الولى فى رواية
اى سواء كان مقابله فى التصرف الاجانب او الولى فى هذه الرواية وفى رواية اخرى لا يملك
مع الولى لانه اى الصبى الماذون ان كان اصيلا فى الملك لكونه مالكا حقيقة فنفذ تصرفه لاهلية
منه هذا الوجه فهو فى الراى اصيل من وجه لا مطلق او فى رايه خلل فى حد ذاته ولذا يحتاج الى
الانجبار براى الولى فشبه تصرفه تصرف الوكلاء من هذا الوجه فعنه اى فى هذا التصرف شبهة النيابة
عن الولى فلو كان الولى باع من نفسه فلا يجوز بيعه منه بغبن فاحش كما لا يبيع الولى ماله منه بغبن
فاحش وايضا اذا كان فى الراى اصيلا من وجه صح التصرف لا فى محل التهمة وهو ما اذا [illegible] مع الاجانب
ومع الولى بمثل القيمة او بما يتغابن الناس بمثله والبيع من الولى بالغبن الفاحش [illegible] محل
التهمة وهو ان الولى انما اذن له لتحصيل مقصوده لا للنظر للصبى وعندهما لا يجوز بالغبن
الفاحش مطلقا اى من الولى ولا من غيره لانه اى الماذون ما شرط الاذن من الولى كان [illegible] التصرف
الولى بنفسه وهو لا يجوز منه بالغبن الفاحش وهذا فصل آخر اختصوا الجمعه به فى بيان احكام
عوارض الاهلية اى امور ليست ذاتية لها اى للاهلية طرات اولا اى عرضت لها وآفات مغيرة
للاحكام كالسفر او مزيلة لها كالمنيتها اهلية الوجوب او الاداء عن الثبوت كالموت والنوم
والاغماء قد خص الصغر فى العوارض المذكورة لعدم الطرء والحدوث بعد العدم وكونه ليس من الامور
الذاتية للانسان ويلحقها احوال منافية للاهلية فى الجملة غير لازمة له وهى اى العوارض
نوعان سماوية اى ليس للعبد فيها اختيار فنسبت الى السماء لنزولها منها وهى الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت [illegible] وانما
لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء التى يتغير لها بعض الاحكام لدخولها فى المرض
او ورود ان الاغماء والجنون ايضا من المرض واجيب بانهما افردا بالذكر لاختصاصهما باحكام
كثيرة تحتاج الى بيانها ومكتسبة اى اكتسبها العبد او ترك ازالتها وهى سبعة الجهل [illegible] السكر
والهزل والخطا والسفر والاكراه النوع الاول اما الصغر فقبل ان يعقل الصغير كالمجنون الممتد

لانتفاء العقل والتمييز بل في اداء الحال الصغير ادنى من المجنون فقد يكون للمجنون تمييز لا عقل
وهو عديمهما فليس باهل للتكليف فاذا عقل تأهل للاداء اهلية قاصرة فاذا ادى شيئا مما لم يجب
عليه صح اداؤه دون الوجوب اي لم يتأهل للوجوب بمجرد العقل الا الايمان اي لم يتأهل
لوجوب شيء من الواجبات الا الايمان على ما تقدم قريبا من الخلاف فيه ومن قوله وعند ابي منصور
والمعتزلة اناطة وجوب الايمان به اي بالعقل ويقدم ومنع الاجزية عنه كحرمان الارث
بقتله ومبنونة زوجته المسلمة بكفره اي ردته او ابائه عن الاسلام بعد اسلامها ليس جزاء بل
لانتفاء اهلية استفراش المسلمة لقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن كحرمانه الارث به اي بكفره لا لذلك اي لانتفاء اهلية للارث منه
لعدم الولاية التي هي شرط لسببية الارث قال تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني ولا ولاية
للكافر على المسلم قال تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا كالرقيق اي كحرمان المرقوق
الارث وان كان لرق فيه منافق لعدم الولاية التي هي شرط سببية اتصال الشخص بالميت بقرابة
او زوجية او ولاء فلا يكون انتفاء الارث فيهما جزاء على مثلهما واما الجنون وهو اختلال
العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا اما لنقصان جبل عليه دماغه
فلم يصلح لقبول ما اعد له كعين الاكمه ولسان الاخرس وهذا لا يرجى زواله واما لخروج مزاج
الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او رطوبة او يبوسة متناهية وهذا يعالج واما باستيلاء
الشيطان والقاء الخيالات الفاسدة اليه وقد ينجع فيه الادوية الالهية فينافي شرط العبادات
اي النية لسلب الاختيار فلا يجب العبادات مطلقا مع الممتد منه مطلقا اي الاصلي المتصل بزمان الصبا بان
جن صغيرا فبلغ مجنونا والعارض بان بلغ عاقلا ثم جن اما وجوب الاداء فلعدم القدرة عليها
لانها لا تكون الا بالعقل وقصد صحيح واما اصل الوجوب فلعدم حكمه وهو الاداء والقضاء ثم
وما لا يمتد منه حال كونه طاريا عليه جعل كالنوم من حيث انه اي كلا منهما عارض يمنع فهم الخطاب زال
قبل الامتداد الموجب للحرج عند ايجاب القضاء ولانه اي الجنون لا ينفي اصل الوجوب اذ هو اي
اصل الوجوب متعلق بالذمة وهي اي الذمة موجودة له اي للمجنون حتى ورث من غيره وبينه بسبب من اسباب الارث
وملك بما هو سبب الملك من مال ادعى مالي والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وكان
اهلا للثواب ببقاء اسلامه بعد الجنون والمسلم قد يثاب اذ جن كان نوى صوم الغد فجن فيه
اي في الغد او قبل الفجر وهو على نيته حال كونه ممسكا كله اي كل الغد صح صوم الغد عن الفرض فلا
يقضي ذلك اليوم لو افاق بعده اي بعد الغد والاصل فيه ان الشارع الحق العارض منه
النوم والاغماء بالعدم في حق الاداء حيث حكم بصحة الفعل الواقع فيهما وعلماؤنا الثلاثة
الحقوا العارض من الجنون بالعدم بعد زواله في حق الوجوب وجعلوا السبب الموجود فيه معتبرا
في حق ايجاب القضاء بعد زوال العارض وصح اسلامه تبعا لابويه او احدهما كالصبي وانما
يعرض الاسلام لا اسلام زوجته اي المجنون على ابيه او امه لصيرورته مسلما باسلام احدهما
فان اسلم احدهما على النكاح وان ابى فرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بخلافه اي بخلاف اسلام
المجنون اصالة فانه لا يصح منه لعدم ركنه اي الاسلام الاعتقاد عطف بيان لركنه والمراد بالركن
ما هو اعم من العين والجزء وذلك لان عقد القلب على التصديق انما يكون بالعقل لا بالجوارح يعني

شرع عدم صحة اسلامه لعدم الركن لا لانه مجحود عن الايمان اذ هو غير صحيح لانه نفع محض بخلاف
الاسلام التبع اي التابع لاسلام الابوين فانه ليس الاعتقاد فيه ركنا ولا شرطا له اي للاسلام
التبعي وانما عرض على وليه اذا اسلمت زوجته دفعا للضرر عنها اذ ليس له اي للمجنون نهاية معلومة
ينتظر ففي التاخير ضرر بها مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي وقال شمس الائمة ليس عرض
الاسلام على وليه بطريق الالزام بل يعرض لاحتمال ان يحمله الشفقة على الولد على الاسلام
فلا يقع التفريق بينه وبين زوجته بخلاف الصبي غير العاقل اذا اسلمت زوجته لا يعرض الاسلام على وليه
لان لصغره حدا معلوما ينتظر وهو البلوغ فاذا بلغ عرض عليه ولا ينتظر بلوغه اي الصبي المجنون
لما ذكر ويصير المجنون مرتدا تبعا بارتداد ابويه ولحاقهما به اي بالمجنون بدار الحرب اذا بلغ مجنونا
وهما مسلمان لانه حينئذ ثبت اسلامه تبعا لهما فزال بزوال التبعية قال الشارح ثم كون ابويه
مسلمين ليس بقيد لان اسلام احدهما وارتداده ولحوقه معه بدار الحرب كاف في ارتداده
انتهى وفيه بحث فان حاصل كلامه امران احدهما ان اسلام احدهما كاف عند بلوغه مجنونا
وهذا مسلم والثاني ان ارتداد احدهما ايضا كاف بشرط اللحوق به وهو غير مسلم اذ لو كان اسلام
احدهما عند البلوغ واسلام الآخر بعده ثم اذا ارتد احدهما ولحق به دون الآخر لا نسلم
ان الحكم بصيرورة المجنون مرتدا هذا ويفيد تقييد بلوغه مجنونا لكونهما مسلمين حينئذ انهما لو كانا كافرين
وقت بلوغه بكفر اصلي او عارض لم يصر مرتدا بارتدادهما نظرا الى اعتبار مفهوم المخالفة في الروايات
ولا يخفى عليك انه اذا كان ابواه على الكفر الاصلي حال بلوغه ثم اسلما يصير مسلما تبعا ثم اذا ارتدا
ولحقا به يصير مرتدا ايضا تبعا اذ لا اثر لكون اسلامهما حال البلوغ او بعده واما اذا كانا على الكفر
العارض حال بلوغه فالقياس انه يحكم باسلامه من حيث الدار لان الحكم بكفره سابقا من حيث الجنون
مشروط باللحوق به ثم يتبعه لتحقق الشرط المذكور فينبغي ان لا يعتبر مفهوم المخالفة في قوله وهما مسلمان
وفيه ما فيه بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام لكونه مسلما حينئذ لظهور تبعية الدار بزوال تبعية الابوين
لانها كالخلف عنها او بلغ مسلما ثم جن معطوف على قوله تركاه او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فارتدا
ولحقا به بدار الحرب لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية وعروض الجنون ثم قيل
يتوقف لانه لا ينفي اصل الوجوب قوله الا انه اذا انتفى الاداء اي الفعل فسره لئلا يتوهم ان المراد
ما يقابل القضاء حقيقة اي انتفى باعتبار نفسه حقيقة لعدم امكانه وتقديرا اي باعتبار بدله
بلزوم الحرج في القضاء وبعدم وجهه حيث قال والتكليف حتم والحرج طريق الترك فلم يبق ابتداء
بما فيه حرج فضلا من الله تعالى انتفى اصل الوجوب لانتفاء فائدته من الاداء والقضاء وكذا الجنون
الاصلي عند محمد حكمه حكم الممتد من الجنون الطاري فلم يفرق في الاصلي بين الممتد وغيره في الاستحسان
فرق في الطاري بينهما بالاسقاط وعدمه اناطة للاسقاط بكل من الامتداد والاصالة في الهداية
وهذا اختيار بعض المتأخرين وفي الفوائد الظهيرية منهم الشيخ ابو عبد الله الجرجاني والزاهد الصفار
والامام الرستغفني وعنده اي الاسقاط ابي يوسف الامتداد فاسقطا بالممتد منهما دون غيره
وقيل هو ظاهر الرواية ثم الخلاف على هذا الوجه في المبسوط وغيره ونقل الخلاف على العكس وهو
المذكور في اصول فخر الاسلام وكشف المنار ومشى عليه المص في فتح الغفار بعد ان شرح على
ان وجه التسوية بين الاصلي والعارض ان الاصلي من الجنون الحادث اذا السلام عن الآفات

هي الاصلية الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارئ وان
زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لعارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه
فكان مثل الطارئ وجه التفرقة ان الاصل ان يعد البلوغ رجح العارض فجعل عفوا عند عدم الامتداد
الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وان
الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يعتد بالحاق بالعدم والطارئ
قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم وفي المتوسط وليس فيما اذا كان جنونه اصليا رواية
عن المتقدمين واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى واذا كان
المسقط لوجوب العبادات في التحقيق الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط بالنسبة الى اصناف
العبادات فقدر الامتداد المسقط في الصلوة بزيادة على يوم وليلة عندهما اي ابي حنيفة وابي يوسف
زمان يسير وعند محمد بصيرورة الصلوات الفوائت ستا بخروج وقت السادسة وهو اقيس
لان الحرج انما ينشأ من الوجوب عند كثرتها وكثرتها بدخولها في حد التكرار وهو انما يكون بخروج
وقت السادسة لكنهما اي ابا حنيفة وابا يوسف اقاما الوقت مقام الواجب اي الصلوة
كما في المستحاضة وسائر اصحاب الاعذار تيسيرا على العباد وقد يقال ان المناسب ان يقام الوقت الذي
يكون سببا لوجوب الصلوة مقام الواجب بالزيادة على اليوم والليلة لا يلزم حصول وقت
هو سبب لوجوبه فتأمل وجعل الفقيه ابو جعفر هذا القول رواية عن ابي حنيفة وقدر في الصوم
امتداد الجنون المسقط لوجوبه باستغراق الشهر ليله ونهاره به حتى لو افاق في جزء منها
يجب عليه القضاء قال صاحب الكشف وهو ظاهر الرواية وعن الحلواني لو كان مفيقا في اول ليلة منه
فاصبح مجنونا واستوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فالجنون والافاقة
فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم منه في وقت النية لزم القضاء
ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه لان الصوم لا يفتتح فيه فاشبه الليل وقدر في الزكوة
امتداده المسقط باستغراق الحول به كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة والامالي عن ابي يوسف
وابن رستم عن محمد قال صدر الاسلام وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية قال الشارح قال المص وفيه نظر فان التكرار يحصل بدخولها لا بدخولها لان شرط الوجوب ان يتم
الحول فالاولى اعتبار الحول لانه كثير في نفسه وابو يوسف في رواية هشام عنه قال اكثره اي الحول
اذا استوعب الجنون اكثر الحول كله اقام للاكثر مقام الكل تيسيرا وجعلهما في سقوط الوجوب والنصف
ملحق بالاقل ولو بلغ مجنونا مالكا ثم افاق فابتداء الحول من الافاقة عند ابي يوسف بناء على ان الاصلي
ملحق بالصبا عنده خلافا لمحمد فان ابتداء الحول من البلوغ عنده بناء على ان الاصلي والعارض
سواء عنده في ان المسقط فيهما الامتداد ولم يوجد ولو افاق بعد ستة اشهر مثلا وتم الحول
وجبت عند محمد لا يجب عند ابي يوسف ما لم يتم الحول من الافاقة ولو كان هذا في العارض
وجبت اتفاقا من غير توقف على تمام الحول من وقت الافاقة واما العته وهو اختلاط الكلام مرة
وعدم اختلاطه مرة وهذا حاصل ما قيل هو اختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام المجانين
ومرة كلام العقلاء فكالصبي العاقل فالمعتوه مثله في صحة فعله وتوكيله يعني قبول الوكالة من
غيره في بيع مال الغير والشراء له بلا عهدة حتى لا يطالب الوكالة في البيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع

ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه وفي صحة قوله الذي هو نفع محض وهو اهل للاعتبار منه
لوجود اصل العقل كالاسلام اي كصحة اسلامه بخلاف ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق فانه لا يصح
منه لا باذن وليه ولا بدون اذنه ولا تجب العبادات عليه كما لا تجب على الصبي العاقل كما هو اختيار
عامة المتأخرين ولا تجب العقوبات كما لا تجب على الصبي العاقل لتمكن خلل في العقل فيهما دفعا للحرج
وضمان ما استهلكه ليس عهدة لان العهدة انما يكون مع التصرف الشرعي والاتلاف ليس بتصرف شرعي
ولان المنفي عنهما يحمل العهد في الشرع وضمان المستهلك لانه حق العبد شرع جبرا لما استهلك من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل لا اجزاء الفعل وكون المستهلك غير كامل العقل لا ينافي عصمة المحل وتوقف
نحو بيعه وشرائه واجارته على اذن وليه واثبات الولاية عليه من باب النظر والشفقة لنقصان
عقله الموجب لعجزه ولا يلي على غيره لانه عاجز عن التصرف في حق نفسه فمن اين له قدرة التصرف على غيره
ولا يؤخر العرض للاسلام عليه عند اسلام امرأته اذا لم يكن مسلما لما قلنا في الصبي العاقل وهو صحته منه
لوجود اصل العقل بخلاف المجنون وفي التقويم يجب عليه العبادات احتياطا في وقت الخطاب وهو
البلوغ وذلك لوجود العقل فيه في الجملة فيحتمل كونه مكلفا بها بهذا الاعتبار والحمل عليه يوجب العمل
المنجي عن احتمال العقاب بخلاف الحمل على عدم كونه مكلفا وفي عبارة المص اشعار بان التحقيق هو
القول السابق فافهم واما النسيان وهو عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اي الحاجة اليه الخفاء و
فيشمل هذا التعريف النسيان عند الحكماء والسهو هكذا وجدنا عبارة المتن في نسخة الشارح والزيلعي وصححه
اعتمادنا عليه غالبا عن انه كانت فيها الواو قبل السهو او لا فيجب والصواب اثباتها
لان السهو على تقدير عدم الواو عطف بيان للنسيان عند الحكماء وهو غير صحيح لان النسيان عندهم
زوال الصورة عن المدركة والحافظة فيحتاج في حصولها الى سبب جديد والسهو عندهم زوالها
عن المدركة مع بقائها في الحافظة وقيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان
مذكورا وما لم يكن مذكورا اللهم الا ان تكون ذكر السهو بعد النسيان على سبيل التعداد دون ما هو الصحيح
ما فيه لان اللغة لا تفرق بين النسيان والسهو يعني ان النسيان المبحوث عنه في هذا المقام
الذي يترتب عليه الاحكام الآتية هو المذكور في السنة وقد استعمل هناك في المعنى اللغوي واللغة لا تفرق
بينهما فلا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لان عدم الاستحضار لا يوجب عدم الاهلية اذ هي
بالعقل والبلوغ ولا نقصان فيهما واليه اشار بقوله لكمال العقل وليس النسيان عذرا في حقوق العباد
كما انه عذر في حقوق الله تعالى باعتبار رفع الاثم فان اتلف مال انسان بنسيانه يجب عليه الضمان
لان حق العبد محترم لحاجته لا للابتلاء وبالنسيان لا ينتفي هذا الاحترام وفي حقوقه تعالى هو
عذر في سقوط الاثم وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان وصححه الحاكم وقال على شرط الشيخين اما الحكم الدنيوي للفعل
الواقع نسيانا فان كان النسيان مقرونا مع مذكر له بما هو بصدده ولا داعي قال الشارح
والاحسن ولا داعي كانه اراد ابناءه على الفتح تنصيصا على نفي الجنس بخلاف المشبه بليس لنقصان
نصوصيته وكان المص اشار الى ان المعنى بمعونة المقام على انه ولا علم له بالنفي المنفي ولا داعي
له اليه اي ما عذ ناسيا كالاكل المصلي اي كتذكره عند الاكل ناسيا في اثناء الصلوة وهو
هيئته المخصوصة ولا داعي له الى الاكل لعدم مدتها لم تسقط حكم ذلك الفعل بالنسيان

فيفسد الصلوة المذكوره لتقصيره بخلاف سلام في القعود الاول ناسيا على ظن انها الاخيرة
فانه يسقط حكمه فلا يفسد بها لاشتغال المذكر لانه ليس للمصلي هيئة مذكره انها الاولى وكثرة تسليم
في القعوده داعيه اليه او كان لا معه اي لا مع مذكر ولكن مع داع الى ذلك الفعل كاكل الصائم في
النهار ناسيا فانه ليس في الصوم هيئة مذكره به والطبع داع اليه لطول مدته سقط حكمه اذ
كان لا مع مذكر ولا مع داع اليه فاولى اي يكون حكم السقوط اولى من كون حكمه عدم السقوط لانه لما
تعارض ما يقتضي السقوط وهو عدم المذكر وما يقتضي عدم السقوط وهو عدم الداعي رجح جانب
السقوط بتيسر الحرك الذابح التسمية فانه قيل هيئة اضجاع الحيوان وبيده المدية لقصد ازهاق
روحه مذكرة له بالتسمية قلنا الدهشة والهيبة الحاصلة عند قتل الحيوان بحق طهور اثر بتذكره فلا
مذكر له معه واما النوم ففترة تعرض مع وجود العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات والافعال
الاختيارية وعن استعمال العقل فالفترة هي معنى قولهم انحباس الروح من الظاهر الى الباطن وهذه
الروح هو بخار لطيف العود الفوار ينتشر الى ظاهر البدن وقد يتحجر اي يتحجب في الباطن بسبب من طلب
الاستراحة من كثرة الحركة والاستعمال بتاثير في الباطن كنضج الغذاء ولذا تغلب النوم عند امتلاء المعدة
ونحوه كان يكون الروح قليلا لا يفي بالظاهر والباطن جميعا ولنقصانه وزيادته اسباب طبيعية
وحصول الاعياء نقصان الروح بالتحلل بسبب الحركة قال الشارح وكان الاولى بعد الفترة بالطبيعية
ليخرج الاغماء قلت وفي قوله تعرض بغير المضارع المعيدة الاستمرار التجددي اغناء عنه على ان
مفهوم النوم بديهي يعرفه كل احد والمقصود تصوره بصوره التعريف ان حكمه وقيد الافعال بالاختيارية
لان الطبيعية كالتنفس تبقى على حالها وقيل النوم ريح تاتي الحيوان اذا شمها ذهبت حواسه كما تذهب
الخمر بعقل شاربها وقيل انعكاس الحواس الظاهرة الى الباطنة فاوجب تاخير خطاب الاداء الى
زواله لامتناع الفهم واختيار الفعل حالة النوم لا تاخير اصل الوجوب ولا اسقاطه حينئذ لعدم اخلاله
بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء ولذا اي ولوجود
اصل الوجوب حالة النوم وجب القضاء للصلوة التي دخل وقتها وهو نايم اذا زال النوم
بعد الوقت لانه فرع وجود الوجوب في حالة النوم واوجب ابطال عباراته من الاسلام والردة
والطلاق والبيع والشراء الى غير ذلك والمراد بقوله من الاسلام اي الالفاظ الدالة على الاكوار
ولم توصف عباراته بخبر وانشاء وصدق وكذب كالالحان اي كما لا يوصف بها اصوات
الطيور لانتفاء الارادة والاختيار فلذا اختار فخر الاسلام وصاحب الهداية في جامع
ان قراءته لا تسقط الفرض وتفرع في المحيط على انه الاصح لان الاختيار شرط العباده ولم يوجد
وفي النوادر تنوب واختاره الفقيه ابو الليث لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق
الصلوة تعظيما لامر المصلي والقراءة ركن زايد يسقط في بعض الاحوال فجاز ان يعتد بها
مع النوم نقل الشارح عن المص انه قال انه الاوجه والاختيار المشروط قد وجد في ابتداء
الصلوة وهو كاف الا ترى انه لو ركع وسجد ذاهلا غافلا عن فعل كل الذهول انه يجزئه انتهى
وفي المستصفى ركع وهو نايم لا يجوز اجماعا وقد تفرق بينهما بان الركوع ركن اصلي لا يسقط بحال
بخلاف القراءة والعقل ليس مثل النوم لان النائم تزداد في توجه ثم عطف على ان قراءته وان لم تفسد
تقهقهه اي النائم الوضوء ولا الصلوة وان قدران اكثر المتاخرين على ان قهقهته تفسدهما

اي الوضوء والصلوة اما الوضوء فلكونها حدثا في صلوة ذات ركوع وسجود بالنص وقد
وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة اما الصلوة فلان في القهقهة معنى الكلام
والنوم كاليقظة فيه عند الاكثر وجه مختار فخر الاسلام وهو الاصح على ما صرح به المص في شرح الهداية
زوال معنى الجناية بالنوم وتفريع النواز الفساد بكلام النائم عليه اي على قول اكثر المتاخرين
لعدم فرق النص وهو ما في صحيح مسلم ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس
بين المستيقظ والنايم وان ازال المصلي النائم كالمستيقظ شرعا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله به الملائكة يقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده
بين يدي رواه البيهقي وقال ليس بالقوي كما قال الشارح وعن ابي حنيفة تفسد الوضوء لا الصلوة
لتقدم وجه كل فيتوضأ المصلي المقهقه في صلوته نائما ويبني ما بقي من صلوته على ما اداه قبله
وقيل عكسه اي تفسد صلوته لا وضوءه وهو المذكور في عامة الفتاوى وفي الخلاصة هو المختار
واخذه المص بقوله وهو اقرب عندي لان جعلها اي القهقهة حدثا للجناية ولا جناية من النائم
لعدم القصد فيبقى القهقهة المذكر باعتبار الضحك والعمل كلاما حقيقة ان سمع فيها حروف
او حكما ان لم تتبين بلا قصد فتفسد الصلوة به كالساهي اي كصلوة الساهي اي بالكلام
اي واما الاغماء فآفة في القلب او الدماغ على سبيل منع الخلو تعطل القوى المدركة عن افعالها
مع بقاء العقل مغلوبا وذلك لانه ينبعث عن القلب بخار لطيف تتكون من الطف اجزاء
الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد اقتضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية
واعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة وهي
الحواس الظاهرة والباطنة ومحركة وهي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لتنبسط الى
المطلوب وتنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدء الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية
ومنها ما هي مبدء الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ و
المحركة بالقلب فاذا وقعت في الدماغ او القلب آفة تعطلت تلك القوى عن افعالها
واظهار آثارها كان ذلك اغماء والا اي ولو لم يكن العقل باقيا مغلوبا في الاغماء عصم منه الانبياء
كما عصموا من الجنون واللازم منتف بالاجماع وهو اي الاغماء فوق النوم في سلب الاختيار
وتعطل القوى ولذا امتنع فيه التنبيه بخلاف النوم لغلظة مواد الاغماء ولطف الابخرة المتصاعدة
الى الدماغ الموجبة للنوم وسرعة تحللها فلذا تنتبه بادنى تنبيه فلزم اي الاغماء ما لزم اي النوم
من تاخير الخطاب وابطال العبارات بطريق اولى وزيادة كونه اي الاغماء عطف على الموصول
حدثا ولو حدث في جميع حالات الصلوة من قيام وركوع وسجود وقعود واضطجاع لزوال
المسكة على وجه الكمال على كل حال ومنع البناء اي بناء ما بقي من الصلوة بعد الافاقة على ما قبله اذا
وقع في خلالها بخلاف النوم في الصلوة مضطجعا بان غلبه فاضطجع وهو نائم له البناء اذا
توضأ بمنزلة ما لو سبقه الحدث وذلك لكون الاغماء نادرا بخلاف النوم فانه كثير الوقوع
والنص الوارد في جواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع وقيد بالاضطجاع
لان نوم المصلي غير مضطجع لا ينقض الوضوء هذا والاغماء اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد يسقط به الصلوة

استحسانا كما في الجنون وقال مالك والشافعي اذا استوعب وقت الصلوة سقط به بخلاف النوم وفي
المحيط لو شرب حتى ذهب عقله اكثر من يوم وليلة لا يسقط عنه القضاء لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب
التخفيف والترفه انتهى وفيه لو شرب البنج او الدواء حتى اغمي عليه عرض قال محمد يسقط عنه القضاء
متى كثر لانه حصل بما هو مباح فصار كما لو اغمي عليه بمرض وقال ابو حنيفة يلزمه القضاء لان النص ورد
في اغماء حصل بآفة سماوية وهذا بصنع العبد ولو اغمي عليه لفزع من سبع او آدمي اكثر من يوم وليلة
لا يلزمه القضاء بالاجماع ثم هذا اذا لم يفق المغمى عليه اصلا في هذه المدة فان كان يفيق ساعة
ثم يعاوده لم يذكره محمد وهو على وجهين احدهما ان كان للافاقة وقت معلوم فهي افاقة
معتبرة يبطل حكم ما قبلها من الاغماء وثانيهما ان لا يكون لها وقت معلوم بل يفيق بغتة فيتكلم
بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه بغتة فهي غير معتبرة كذا في الذخيرة واما الرق فهو لغة الضعف ومنه
صوت رقيق واما في الشرع فهو عجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضاء والمالكية
للمال والتزوج وغيرها كائن عن جعله اي الرقيق شرعا عرضة اي محلا منصوبا مهيئا للتملك
والابتذال اي الامتهان وانما قال حكمي لعدم العجز الحقيقي بل الرقيق في الغالب اقوى من الحر
في القوى الحسية ثم هو حق الله ابتداء يثبت جزاء للكفر اذ الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى
الحقهم الله بالبهائم في عدم النظر في الآيات الدالة على التوحيد فجعلوا عبيد عبيده ولهذا لا يثبت
على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة فلا يرتفع الرق
وان اسلم فلا يتجزأ الرق تفريع على كونه عجزا حكميا ذكر اذ التجزي يقتضي ان لا يكون البعض منه
عاجزا فيحصل له تلك الولايات كما سيشير اليه ثم انه قال غير واحد من المتأخرين باتفاق اصحابنا
ويشكل بقول محمد بن سلمة بتجزيه ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في استرقاق
انصافهم نفذ ذلك والاصح الاول لاستحالة قوة البعض الشايع من المحل الحاصل على تقدير التجزية
بمعنى عدم عجزه عما ذكر وضعفه اي البعض الشايع بالولاية والمالكية وكذا ضده اي الرق وهو
العتق لا يتجزى ايضا اتفاقا والا لو تجزى العتق يتجزأ الرق لانه اذا عتق البعض بقي البعض
الآخر ان عتق فلا كلام وهو خلاف المفروض وان لم يعتق لزم المحال المذكور وكذا الاعتاق
عندهما لا يتجزى فاذا اعتق نصف عبده عتق كله والا لو تجزى بان يتحقق اعتاق النصف دون النصف
الآخر والعتق لا يتجزى اتفاقا ثبت المطاوع بفتح الواو وهو اعتاق البعض بلا مطاوع بكسر الواو
وهو العتق اذ لم يزل البعض يعتق منه شيء اما المطاوعة فلانه يقال اعتقته فعتق كسرته فانكسر
والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم وقلبه اي وثبت
المطاوع بكسر الواو بلا مطاوع بفتحها ان نزل اي عتق كله او تحقق عتق البعض الذي لم يتعلق به
الاعتاق فتحقق عتق الكل دون اعتاقه وتجزأ الاعتاق عنده اي ابي حنيفة لانه اي الاعتاق
ازالة الملك المتجزي اتفاقا حتى صح شراء بعضه وبيعه اي بيع بعضه وان تعلق بتمامه اي الاعتاق بما لا يتجزى
وهو العتق فان قيل ما معنى كون العتق بحيث لا يترتب الا على اعتاق التمام وهو اعتاق الكل
لا يستدعي عدم تجزي الاعتاق لجواز تجزي الماهية مع عدم تجزي اثر قسم منها وان كان في تلك
انما اثر مطاوع على الوجه العام كالوضوء تعلق بتمامه اباحة الصلوة وهو اي الوضوء متجزء دونها
اي اباحة الصلوة فان قلت مدار استدلالهما على استلزام تجزي كل من المطاوع والمطاوع

تجزي الآخر لا على استلزام تجزي المتعلق والوضوء من الثاني دون الاول فلا ينفع هذا التنظير
قلت المراد نفي كون الاعتاق مطلقا مطاوعا للعتق وبعد نفيه لا يبقى الا كونه بحيث يتعلق
بتمامه العتق دون نقصانه وحينئذ يصير مثل الوضوء واليه اشار بقوله والمطاوع فيه اعتقه
فعتق انما هو عند اضافته اي الاعتاق الى الكل اي كل العبد كما هو اللفظ اي مفاده يعني لفظ اعتقه
فان المتبادر منه اعتاق الكل لانه الحقيقة فلا يثبت باعتاق البعض شيء من العتق ولا زوال شيء
من الرق عنده اي ابي حنيفة وفي قوله ولا زوال الخ اشارة الى ان العتق قوة شرعية يحصل
للمحل والزوال المذكور لازمه وانما ذكره للتأكيد وذلك لان ملزوم العتق ومطاوعه انما هو
اعتاق الكل فما لم يتحقق واعتاق البعض لا يترتب عليه شيء من العتق ولا لازمه عتق الكل لعدم
تجزي العتق اتفاقا فما يلزم عليه العتق جزء انما هو اي معتق البعض كالمكاتب في انه لا يصح من احكام
الحرية الا انه اي معتق البعض لا يرد الى الرق الى تعلق سببا زالة الملك الا الى احد وهي لا تحتمل
الفسخ بخلاف المكاتب فانه يرد اليه اذا عجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ فاثره اي اعتاق
البعض حينئذ اي حين كان اثر البعض الملك من غير حصول العتق في فساد الملك في الحال حتى لا يملك
المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية
وجدا اي كونه موثرا في فساد الملك الذي هو حق للعبد لا في الرق الذي هو حق الله تعالى انما كان لوجوب
قصر ولاية المتصرف على حق المتصرف اي على حقه لا يتجاوزه الى حق غيره يعني ان تصرفات الانسان انما
يقتصر ملاقيها وتاثيرها على حق نفسه ولا يلاقي حق غيره الا ضمنا وذلك انما يكون اذا كان تصرفا
نفذ باستيفا لحقه يلحق الضمن وحيث اشتغل المطاوع في اعتاق البعض انتفى الاستلزام كما في
اعتاق الكل المشتمل فان فيه ازالة حق العبد قصدا واصالة وثبت في ضمنه زوال حق الله تعالى
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ولا رقه حق الله تعالى ابتداء اي يثبت جزاء للكفر والملك حق
اي العبد يثبت بقاء وانه اي الرق ينافي مالكية المال لانه اي الرقيق مملوك حال كونه مالا فيستلزم
كونه مملوكا مالا العجز والابتذال لكونه مقهورا تحت يد مالكه والمالكية تستلزم ضدهما اي العجز
والابتذال وضدهما القدرة والكرامة وتنافي اللوازم توجب تنافي الملزومات فلا تجتمع اي مملوكية
حال كونه مالا والمالكية للمال فلا يتسرى الرقيق ولو ملكها بصيغة المجهول بان جعل السيد مالكها حال
كونه مكاتبا مع ان المكاتب مالك لما في يده بخلاف غيره اي غير المال من النكاح فملكه اي النكاح من خواص
الآدمية فانه جعل فيه بمنزلة المبقى على اصل الحرية حتى انعقد انكاحه نفسه موقوفا على اجازة
المولى اذا كان بلا اذن من المولى وشرط الشهادة عنده اي العقد لا عند الاجازة وانما وقف على
اذنه لانه اي العقد لم يشرع الا بالمال لقوله تعالى وان تبتغوا باموالكم الى غير ذلك فيضر العقد به
اي بالمولى لما فيه من نقصان مالية العبد الذي هو حق المولى لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد له مال آخر
يتعلق به فيتوقف نفاذ العقد على التزامه اي المولى بالاذن السابق او الاجازة اللاحقة و من
الدم ملك الحيوة كون الحيوة مملوكا له انما ليست مما يتصرف فيه المولى وانه باعتبارها كالحرية
واليه اشار بقوله فلا يملك المولى اتلافه اي العبد بازاء حيوته اذ لا ملك له فيها ويقتل الحر به اي
بالعبد قودا لانه في حق الدم كالحر ما قيل به قصاصا في العمد اذ القصاص مبني على المساواة وفي
الدية اي في ذمته ما لا بدية على قصاص فيها في الخطاء وصح اقراره اي العبد على نفسه ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص

اى بما يوجبها لانه فى حق نفسه ولا يمنع صحته لزوم اتلاف مالية الرقبة حق المولى لكونه ضمنيا فانه يقع
ما قال زفر من انه لا يصح اقراره بها لكونه واردا على نفسه وطرفه وكلاهما مال المولى والاقرار على
الغير لا يقبل والسرقة المستهلكة اى وصح اقراره بسرقة مال غير قائم بيده سواء كان ماذونا او محجورا
والقائمة اى وليسرقة مال قائم بيده فى الماذون اتفاقا وفى المحجور والمال قائم كذلك اى صح اقراره
ان صدقه المولى فى ذلك فيقطع فى هذه الصور عند علمائنا الثلاثة لا وجوب الحد عليه باعتبار انه
آدمى مكلف لا باعتبار انه مال مملوك ويرد المال اذا كان قائما لسقوط حق المولى بالاذن
والتصديق ولا ضمان فى الهالكة صدقه المولى او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان عند اصحابنا
وقد بين فى محله وان كذبه المولى والمال له فيما اذا كان العبد محجورا والمال قائم فعند ابى يوسف يقطع لان اقراره
حجة فى القطع لانه مالك دم نفسه والمال للمولى لانه اى كون المال للمولى هو الظاهر من حال رقبته وقد
ينفصل احد الحكمين عن الآخر اذ قد يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلكه اى المال المسروق وعكسه
اى وقد يجب المال ولا يقطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان لما عرف من ان شهادة
النساء مع الرجل يعتبر فى الاموال دون الحدود ولمحمد لا يقطع ولا يرد المال لما ذكر ابو يوسف
من ان كون المال للمولى هو الظاهر واقراره على المولى باطل ولا قطع على العبد بمال السيد
اى بسرقته ولابى حنيفة يقطع ويرد المال الى المسروق منه القطع لصحة اقراره بالحد وبعد القطع المملوك
اى مال مملوك للسيد فقد كذبه اى المولى النزع والمقطوع اى الذى قطع به شرعا انحطاطه اى
الرقيق بالحجر من قبل الشرع فى امور اجماعية مما ذكرنا من الولاية والقضاء والشهادة
ومالكية المال ويستلزم منها اى من الامور الاجماعية غيره الضمير راجع الى الموصول كعدم مالكية المال
فانه يستلزم عدم صحة تصرف يتوقف صحته على المالكية فعلى هذا يكون مثالا للمستلزم منها
ويحتمل ان يكون مثالا للغير الذى يستلزمه امر اجماعى وهو كون الرقيق عاجزا عن التملك والابتذال
فان قلت توجيه ما ذكرنا يابى هذا الاحتمال لان عدم المالكية مما ذكره قلت هذا اذا
كان من مما ذكرنا بيانيه واما اذا كانت تبعيضية فيجوز ان يكون عدم المالكية مما
يستلزمه الامر الاجماعى فافهم وقام به اى بالثابت معطوف على صلة الموصول والضمير المجرور
راجع اليه والفاعل سمع اى دليل سمعى حكم به اى بموجب ما ذكرنا من احد الامرين فمن
المعلوم انحطاط ذمته اى الرقيق عن تحمل الدين لضعفها لانه من حيث انه مال حقيق
لا ذمة له ومن حيث انه مكلف له ذمة ضعيفة فلا بد من تقويتها لتحمل بانضمام مالية الرقبة
او الكسب اليها واليه اشار بقوله حتى ضم اليها اى ذمته عامه للانحطاط مالية رقبته او كسبه
فلا يطالب من انضمام احدهما اليها فان الاحتمال عبارة عن صحة المطالبة وانما ينضم اليها
المالية اذا تعلق الحق بها شرعا بموجب كالاذن بالتجارة صيانة لاموال الناس ومن كذلك
ما اكتسبه الماذون بها ومن تعلق بها حق الاستيفاء منهما فيبيع فيما يلزم من الديون فى
حق المولى ان لم يفده ولا كسب له او لم يف كسبه بذلك ان كان له كسب الا ان لا يمكن
بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابى حنيفة فيستسعى والدين الذى يظهر فى حق
المولى كدين وجب بتجارة عن اذن رضا المولى بالعقد والتجارة او يتعين مستهلكا اى باستهلاك
مال علم يقينا لانتفاء التهمة لا باقراره اى لا باقراره بالاستهلاك حال كونه محجورا لوجود التهمة

وعدم رضا المولى بذلك فلا يظهر فى حقه فلا يباع ولا يؤخذ من كسبه لكن يؤخذ اذا عتق
وحله اى وانحطاط الحل الثابت له بالنكاح عن الحل الثابت للحر به فاقتصر حله على ثنتين اى امرأتين
زوجتين كانتا او امتين كما هو قول اصحابنا والشافعى واحمد وقال مالك يتزوج اربعا
لان الرق لا يؤثر فى مالكية النكاح لانه من خصائص الادمية واجيب بانه فى تنصيف المتعدد
كاعداد العدد وعدد الطلاق وجلدات الحدود ولان استحقاق النعم باثار الانسانية وقد
اثر الرق فى نقصانها حتى الحق بالبهائم ساغ ما لا يساق لانه اثر الكفر الذى هو موت حكما
اثر فى العقوبة قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال جمع من الصحابة ان العبد
لا ينكح اكثر من اثنتين واخرج الشافعى عن عمر مثله واقتصر الحل فيها اى الامة على تقدير الجمع بينها
وبين الحرة على ما تقدمها على الحرة لا تحقق مقارنتها لها فى العقد ومتاخرة عنها لقوله عليه الصلوة
والسلام يتزوج الحرة على الامة ولا يتزوج الامة على الحرة رواه الدار قطنى وفيه مظاهر بن
اسلم ضعيف لكن اخرج الطبرى وعبد الرزاق وابن ابى شيبة عن الحسن مرسلا وعبد الرزاق
باسناد صحيح عن جابر موقوفا عليه واما نفى حل مقارنتها فلان هذه الحالة لا تحتمل التجزى
فيعمل الحرمة على الحل واقتصر طلاقها على طلقتين حرا كان زوجها او عبدا خلافا للائمة الثلاثة
فيما اذا كان حرا واقتصر تربصها لتعظيم ملك النكاح والعلم ببراءة الرحم اى عدتها على
حيضتين لقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان صححه الحاكم وانما
كان طلاقها ثنتين وعدتها حيضتين تنصيفا للثابت منها للحرة عن النصف للطلاق
نعتبر بتكميل نصف الطلاق والحيض ترجيحا لجانب الوجود على العدم وكذا فى القسم اقتصر على
النصف مما للحرة وهو قول اصحابنا والشافعى ومالك فى رواية وذهب احمد ومالك فى رواية
اخرى الى التسوية بينهما والحجة للاول ما عن على رضى الله عنه قال اذا نكحت الحرة على الامة
فلهذه الثلثان ولهذه الثلث وفى معناه ما عن سليمان بن يسار للحرة ليلتان وللامة
ليلة اخرجهما البيهقى ومن تنصف اى من ان تنصف فى حق الرقيق تنصف حده لقوله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب الا فيما لا يمكن تنصيفه كالقطع فى السرقة فان الحر والعبد فيه سواء
وانما نقصت قيمته اذا ساوت قيمته دية الحر كما فى قول ابى حنيفة ومحمد لانه اى المودى
ضمان النفس وهو اى ضمان النفس واجب بخطرها اى بسبب شرفها وهو اى خطرها بالمالكية
للمال وللملك النكاح وهذا اى ملك النكاح منتقض فى المرأة الحرة اذ هى مملوكة فيه لا مالكة فتنتقص
ديتها عن دية الذكر الحر وثابت للعبد مع نقص فى مالكية المال لتحققه اى ملك المال يدا اى تصرفا
فقط اى لا رقبة فلزم بسبب نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته التى جعلت دية و
يكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لانه اى ملك اليد المقصود منه اى من ملك الرقبة لانه شرع
وسيلة الى التصرف الذى به قضاء الحوائج لم يقدر نقص ديته بالربع يعنى لما كان الخط المجموع
الملكين وكان احدهما حاصلا للعبد كاملا وكان الآخر منقسما الى قسمين واحدهما حاصل له
كان مقتضى ذلك كون النقصان فى الخط قدر الربع لكن لما كان القسم الى حصل له من القسمين
فوق الذى لم يحصل له لزم ان لا يقدر بالربع بل بما هو اقل منه وهو ما اشار اليه بقوله بل الزم
ان ينقص بما له خطر فى الشرع وهو العشرة اذ بها يملك البضع المحترم ويقطع اليد المحترمة ولا تتقف

سواء واعترض والمعترض صدر الشريعة بانه لو صح ما ذكروا من العلة لنقصان دية العبد
لم ينتصف احكامه اي العبد اذ مقتضاه انه لم يمكن في كمال الانتقصان اقل من الرابع فيجب ان يكون
نقصانه في النكاح والطلاق في غيرهما على طبقه واللازم باطل اجماعا وايضا لو كانت مالكية
النكاح ثابتة له كملا الكل لم ينتقص العبد فيما يتعلق بالازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم
والطلاق لانها اي الامور المذكورة مبنية عليها اي على المالكية النكاح وهي اي مالكية النكاح كاملة فيه واللازم
باطل بل انما ينتقص اللازم الذي فيه عن دية الحر اذا ساوت لان المعتبر فيه اي في نقص دية العبد المالية
فينقص دية بحسبها وكان ينتقص ذلك في صورة مساواتها ونقصانها ان ينقص بحسبها
غير ان في الانكمال عند المساواة بان يجعل الدية مقدار كمال القيمة شبهة المساواة بين العبد
والحر في الخطر فينقص بها اي يقدر له خطر شرعا ولا يخفى عليك انه على انه نقص تمامها شبهة المساواة
لان المعتبر فيه المالية بل اعتبار المالية في جانب الكمال انما ذكره دفعا لما فهم من التعليل
الاول من ان المنظور في دية العبد مجرد الخطر وكون خطره انتقص بالقدر المذكور لا المالية
واجيب عن الاعتراض المذكور كما في التلويح بان نقصان الازدواجات ليس لنقصان خطر النفس الذي
هو المالكية ليلزم كون ذلك النقصان باقل من النصف كما في الدية بل لنقصان الحل المبني على الكرامة وتقدير
النقص اللائق به اي بنقصان الحل مفوض الى الشرع فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها
ثبت باعتبار خطر النفس الذي هو ثابت بالمالكية ونقصان الربع فيه لا الكل اقل من الربع وكمال مالكية
النكاح انه لم يوجب نقصان عدد من الزوجات لا يمنع ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل
ولا السقيم اللازم بين كمال ملك النكاح وعدم تنصيف ما يتعلق بالازدواج فان ما كان اي ما
يتعلق بالازدواج كالطلاق والعدة والقسم انما يتعلق بالزوجة ولا تملك الامة النكاح اصلا فضلا عن كمال
المالكية فاندفع الوجه الثاني من الاعتراض ايضا وانما قال شبهة المساواة لان قيمة العبد لو وجبت
وكانت تنتقص دية له لا مساواة لانها اي القيمة تجب في العبد باعتبار المملوكية الابتذال وفي الحر باعتبار
المالكية والكرامة فالضعف الذي لزم لوصف دني لا يساوي الضعف الذي لزم لوصف شريف
وكون مستحقه اي الضمان السيد لا يستلزم انه اي الضمان باعتبار المالية كما ذهب اليه ابو يوسف رح فيه
الا ترى انه اي السيد المستحق للقصاص فيمن يقتل عبدا اياه اي عبده وهو اي القصاص بدل الدم
لا بالمالية العبد اجماعا فكذا ان يستحقه اي الضمان العبد فلهذا اعتبر حينه اي اخذ الضمان دينه اي دين
العبد وهذا انما يدل على كون العبد مستحقا اذا لم يكن من الديون التي يجب على السيد اداؤها
من رقبة العبد فان ذا اي العبد ما لم يصلح للملك المال فخلفه المولى فيه لانه اقرب الناس به
كالوارث ويختلف في اهليته اي العبد للتصرف وملك اليد فعندنا نعم اهل لهما خلافا للش رح في
كليهما اي التصرف وملك اليد باهلية التكلم والذمة وهي اي الذمة مخلصة عن المملوكية والاولى
اي اهلية التكلم بالعقل والرق لا يخل به ولذا اي ولكون اهلية التكلم بالعقل كانت رواياته
اي العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت رواياته في الهدايا فاذا قال هذا الطعام مثلا هدية
لك من فلان يجوز الاكل وغيرها من الديانات والثانية اي اهلية الذمة ثابتة بالايجاب عليه وكذا الحج له
ولذا اي ولثبوتها للايجاب والاستيجاب خوطب بحقوقه تعالى ويصح اقراره بالحد والقصاص
ولم يصح شرط المولى على ان الثمن في ذمته اي العبد كما لو شرطه على اجنبي لان ذمته غير مملوكة

للمولى ولا يملك المولى ان يسترد ما استودع عند العبد قال الش رح والمناسب كما في غير موضع
ان يسترد ما اودعه العبد غيره انتهى وذلك لان اطلاق الاسترداد على اخذ المولى وديعة الناس
منه يد العبد غير ظاهر ولا يخفى ان الامر هين على ان فيه افادة حينئذ غير ما ذكروا وصح اقراره
اي المولى عليه اي العبد بدين يملك مالية اي العبد كاقرار الوارث على مورثه بالدين فهو اي
اقرار المولى على عبده اقرار على نفسه بالحقيقة وانما حجر العبد عنه اي عن التصرف مع قيام الاهلية
لحق المولى لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية العبد والكسب يستوفي منهما وهما ملك
المولى فلا يتحقق بدون رضاه فاذا اذن رضي بسقوط حقه فاذنه فك الحجر ورفع المانع من
التصرف لا اثبات اهلية التصرف كالنكاح بمثل الاهلية للتصرف فينعقد اصل العقد اذا
تزوج موقوفا على اذن المولى فامتنع نفاذه لحق المولى فيتصرف بعد الاذن باهليته لا انابة
عن المولى حتى يكون يده في الكسب يد نيابة كالمودع كالشافعي اي كما قال الشافعي فانه لو كان
اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة وسبب الى الملك والسبب لم يشرع الا لحكمه الا انه
باطل اجماعا واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد كذا ذكره الشارح وكلام المص
فيما سيأتي يدل على ان الش في يعود ان ملك التصرف لاستيفاء الامر ملك الرقبة وقد يقال
لا منافاة بينهما لجواز تأخر صحة التصرف عن ملك مع تقدمه على ملك الا ترى انك لا تملك البيع الا
بعد تملك المبيع ثم ان البيع سبب لملك البدل عرانه يرد عليه انه لا تنحصر فائدة التصرف في كونه وسيلة
للملك حتى يلزم من اعتباره الخلو عن الفائدة ثم انما تظهر ثمرة الاختلاف في قوله فلو اذن المولى له
في نوع من التجارة كان له التصرف مطلقا اي في كل انواعها ويثبت يده اي العبد على كسبه كالمكاتب
وانما ملك المولى حجره اي المأذون لا المكاتب لانه اي فك الحجر عن المأذون بلا عوض فلا يكون
لازما كالهبة بخلاف الكتابة فانها بعوض فيكون لازما كالبيع وهذا عند علمائنا الثلاثة لان
المانع من التصرف وهو الحجر مع اهليته للتصرف والتقييد بنوع من التجارة حينئذ لغو ولو قيل اذ يقول
سلمنا ان المانع من التصرف الحجر لا غير لكن لا نسلم ارتفاع الحجر مطلقا بالاذن في نوع منها لجواز
ان يعلم المولى عدم صلاحيته لسائر الانواع ولا يرضى برفع الحجر عنه فيها وقال زفر والشافعي
يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه اختص على ما اذن فيه كالوكيل ثم
للمشايخ في ثبوت ملك الرقبة في الكسب للمولى طريقان احدهما انه يثبت له بعد ثبوت ملك اليد للعبد
وثبوت ملك الرقبة لمولاه ابتداء وثانيهما انه بعد ثبوت كليهما له ثم يستحق المولى ملك الرقبة
خلافة عن العبد لعدم اهليته له كذا ذكره الش رح وزعم ان المص مشى على الثاني في قوله
وثبوت الملك للمولى فيما اشتراه العبد واصطاده بطريق الخلافة عنه اي المولى عنه اي العبد لعدم
اهليته لملك الرقبة وانت خبير بان كلام المص ساكت عن ثبوت كليهما له ابتداء ثم استحقاق
المولى خلافة بل المتبادر منه ثبوت ملك الرقبة للمولى ابتداء لكن على سبيل الخلافة عنه لما
ذكر وكيف يتصور ثبوت ملك الرقبة له ابتداء مع عدم اهليته له وعدم الاهلية كما ينافي الملكية
بقاء كذلك ينافيها ابتداء وهو ظاهر كالوارث مع المورث فان ثبوت الملك له بطريق
الخلافة وكون ملك التصرف لاستفادة الامر ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك الرقبة وسيلة اليه
اي الى ملك التصرف فيجوز ولا يلزم من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود من الوسيلة لجواز تعدد الاسباب

للمعتق وهو ملك التصرف واذا كانت له اى للعبد ذمة وعبارة ولم يكن محجورا عن التصرف صح التزامه فيها
اى فى الذمة ووجب له اى للعبد اولا لالتزامه لما التزمه طريق قضاء دفعا للحرج اللازم من اهلية
الايجاب فى الذمة بلا اهلية القضاء وادناه اى طريق القضاء ملك اليد فلزم ثبوته للعبد وهو
المطلوب ولذا اى ثبوت ملك اليد له قال ابو حنيفة رحمه اى العبد المأذون يمنع ملك المولى
كسبه لان ملك يده لمصلحة قضاء ما التزم من كسبه فهو مشغول بحاجته المتقدمة على ملك المولى وخلف
فى صل الحرية اى بالعبد فعنده اى الشافعى لا يقتل به قصاصا لا بتنائه اى القتل قصاصا
على المساواة فى الكرامات وهى منتفية بينهما اذ الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه ومال
من وجه قلنا لانم ابتناءه على المساواة فى الكرامات بل المناط فيه المساواة فى عصمة الدم
فقط للاتفاق على اهداره اى التساوى بين العالم والمجهول فى العلم والجمال ومكارم الاخلاق
والشرف وهما اى الحر والعبد مستويان فيها اى عصمة الدم وينافى الرق مالكية منافع البدن اجماعا الا
ما استثنى من الصوم والصلوة الا كالجمعة كصلوة العيد بخلاف الحج فانه لم يستثن نظرا للمولى علم هذا
بالنص فقد قال صلى الله عليه وسلم وايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى صححه الحاكم على شرط
الشيخين واشترط فيه الاستطاعة فى الكتاب وهى مفسرة بالزاد والراحلة والعبد لا مال له
وايضا اشترط فيه الحرية بالاجماع واليه اشار بقوله للمال تعليل للنص اى لم توجب عليه الشارع
الحج لاحتياجه الى المال وبخلاف الجهاد ايضا فليس له القتال الا باذن مولاه او اذن الشرع فى عموم
النفير عند هجوم العدو على بلد فانه يجب حينئذ على جميع الناس الدفع بخروج المرأة بغير اذن زوجها
والعبد بغير اذن المولى لان الجهاد فرض عين وملك اليمين ورق النكاح لا يظهر فى حق فروض
الاعيان كما فى الصلوة والصوم ولذا لا يستحق العبد اذا قاتل بنفسه لانه اى استحقاق السهم
للكرامة وهو ناقص فيها بل يستحق رضخا لا يبلغ اى السهم فعن عمير مولى ابى اللحم قال شهدت خيبر مع سادتى
فامر لى النبى صلى الله عليه وسلم بشىء من خرثى المتاع رواه ابو داود والترمذى وصححه بخلاف
استحقاق السلب بالقتل بقول الامام من قتل قتيلا فله سلبه فانه لعمومه يشمل الحر والعبد والعلة
فيه القتل بناء عليه ترتب الحكم عليه وانما قال بقول الامام مع انه قول النبى صلى الله عليه وسلم
اشارة الى ان الامام لو لم يقل ذلك لم يلزم كون السلب للقاتل لانه ليس شرعا عاما لازما
على ما حققه المص فى شرح الهداية وامر القتال والغنيمة مفوض اليه فقوله موجب للاستحقاق
فساوى العبد فيه اى فى هذا الاستحقاق الحر والولايات اى وينافى الرق الولايات المتعدية كولاية
القضاء والشهادة والتزويج وغيرها لانها مبنية على القدرة الحكمية فانها تنفيذ القول على الغير
شاء او ابى والرق عجز حكمى اذ لا ولاية له على نفسه فضلا عن الولاية على غيره وصح امان العبد
المأذون فى القتال الكافر الحربى لاستحقاق الرضخ فى الغنيمة باذن مولاه الا ان مولاه
يخلفه فى ملك كسائر اكسابه فامانه ابطال حقه اولا فى الرضخ اذ به امان يخرج الكافر المستأمن
عن الغنيمة باعتبار نفسه وماله فيبطل حصة العبد المذكور منه اولا ثم يتعدى الابطال الى حق
الكل اى كل الغازين وذلك لان الغنيمة لا يتجزى فى حق الثبوت والسقوط كشهادته برؤية
الهلال يجب على الناس الصوم بقوله لانه ذلك على نفسه اولا ثم يتعدى الى سائرهم وكذا
روايته للاحاديث الشريفة فيها من ان اصلا ان للامانة لا ان امانه ولاية عليهم لما عرف ان

حكم الشيء انه وحكم الامانة اولا وبالذات انما هو ما ذكرنا بخلاف العبد المحجور عن القتال فانه
لا امان له عند ابى حنيفة وابى يوسف فى احدى روايتين عنه ومالك فى رواية سحنون عنه
وذلك لانه لا استحقاق له وقت الامان لانه ليس من اهل الشركة فى الغنيمة فلو صح امانه كان ابطالا
لحقهم اى الغازين فى الكفار واموالهم ابتداء فان قيل ينبغى ان يصح امانه كما هو قول ابى يوسف
فى رواية ومحمد والائمة الثلاثة لاستحقاقه الرضخ اذا قاتل اجيب بالمنع كما اشار اليه بقوله واستحقاق
الرضخ اذا اعتاد بالقتال اى القائل بغير اذن سيده وسلم لتمحضه اى القتال مصلحة للمولى بعين اى القتال
لانه غير محجور عما تمحض مصلحة ومنفعة فيكون كالمأذون فيه من المولى دلالة لانه انما حجر عنه لدفع الضرر
على المولى لاشتغاله باشتغاله بخدمته وقت القتال بما يكون اذكره الشارح فلا شركة له فى الغنيمة حال
الامان فلا يكون كالمأذون فيه وفى مصنف عبد الرزاق عن عمر رضى الله عنه
العبد المسلم من المسلمين وامانه امانهم وهذا العبد اطلاق صحة امانه كما هو قول الجمهور ولا ينفى
الرق يوما ليس بمال لانه اى بدله صلة لما امر الله ان يوصل فقطع بالجناية والرقيق لا يملك الصلة
لانها من باب الكرامة وهو عاجز عنه للتملك والابتذال فلا يجب عليه دية فى جناية خطأ لانها بدل الدم
وهو ليس بمال وانما يجب صلة فى حق الجانى حتى كانه هبة ابتداء ولذا لا تملك الا بالقبض ولا يجب فيها
الزكوة الا بحول بعده ولا يصح الكفالة به ولا عاقلة فيجب عليهم لكن لما اهدر الدم صارت رقبته
جزاء قائم مقام الارش فلا يكون الاستحقاق على العبد الا ان يختار المولى فداءه فيلزمه اى
الفداء المولى دينا فى ذمته فلا يبطل احضار ما الفداء بالافلاس حتى انه لا يعود تعلق حق
ولى الجناية فى رقبة العبد اذا لم يكن للمولى ما يؤديه عنده اى ابى حنيفة فلا يجب على المولى
بسبب الافلاس الدفع للعبد الى ولى الجناية وعندهما باختياره اى المولى الفداء كالحوالة كانه
اى العبد احال على مولاه بالارش اذ الاصل ان يصرف الى جنايته كالعبد فاختياره الفداء
نقل من الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الارش لولى الجناية عاد حقه فى الدفع الذى
هو الاصل واجيب بمنع كونه الاصل بل الارش هو الاصل الثابت فيها بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وصير الى الدفع ضرورة
ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء ولا يقال فيجب
على العبد ضمان ما ليس بمال اذ المهر يجب فى ذمته بمقابلة ملك النكاح او منفعة البضع كما هو
ما افاده بقوله ووجوب المهر ليس ضمانا لا دا لا بمتلف ولا صلة بل يجب عوضا عما استوفاه
من الملك او المنفعة واما المرض وهو ما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص وقد يقال
هى حالة غير طبيعية فى بدن الانسان انما يكون بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية
غير سليمة فلا ينافى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد واهلية العبارة اى التصرفات
المتعلقة بالتكلم اذ لا خلل فى الذمة والعقل اللذين هما مناط الاحكام ولا فى النطق الذى
يصح به ما يتعلق بالعبارة بعد العقل والذمة كالنكاح والطلاق والبيع والشراء وغيرها
لكنه اى المرض لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه على قدر المكنة حتى شرع له الصلوة قاعدا
اذا عجز عن القيام اما بالشغل والقوة او بازدياد المرض ومضطجعا اذا عجز عنها ولما كان
الموت علة الخلافة للوارث والغريم فى مال الميت لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب
الناس اليه فيه والذمة تخرب به فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه

واما المرض

العزم في المال وهو اي المرض سببه اي الموت لما فيه من ترادف الالام وضعف القوى فيعجز على
مفارقة الروح الجسد كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال فكان المرض
سبب الحجر في الكل اي كل المال للغريم ان كان الدين مستغرقا وللحجر في الثلثين حق الورثة اذا اتصل
ظرف لتعلق الحقين به اي بالمرض الموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي المرض فالحكم يستند
الى اول السبب فلا يرد ان الاتصال بالموت انما يظهر عند الموت ولا اتصال قبله فلا تعلق
لحقهما لان الحكم الثابت بطريق الاستناد ظهوره في الآخر الا انه يعتبر ثابتا من اول زمان
وجود السبب صيانة للحقوق ثم انه كل ما تعلق به احد الحقين من ماله فهو محجور عنه بخلاف ما
اي قدر من المال لم يتعلق اي حق الغريم وحق الوارث به فانه غير محجور عنه كالنكاح بمهر المثل
اي كالمهر اللازم بسبب النكاح المذكور الواقع في حال المرض واما الواقع قبله فكونه مثل ساير
الديون ظاهر ثم انه لما ذكر عدم تعلق الحقين بالقدر المذكور توهم كونه مقدما على الديون
فدفع ذلك بقوله فتحاصص الزوجة المستغرقين اي الدين المستغرق ديونهم التركة بقدر
مهر مثلها فيقسم المال عليها وعليهم على قدر حصصهم وكالنفقة واجرة الطبيب ونحوهما مما يتعلق
بحاجة الميت وكذلك ما زاد على الدين في حق الغريم عند عدم الاستغراق وعلى ثلثي ما بقي بعد وفاء
الدين ان كان وعلى ثلثي الجميع ان لم يكن ثم لما لم يعلم كونه سببا للحجر قبل اتصال الموت به وكان الاصل
هو الاطلاق لم يثبت الحجر بالشك فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال
لصدوره من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية واشتغال المحل بالمانع لعدم العلم باتصال
الموت به ثم يفسخ ذلك التصرف ان احتيج الى ذلك اي فسخه لما مر ان الحجر يستند الى اول المرض
اذا اتصل به الموت فيظهر ان تصرفه تصرف محجور وما لا يحتمله اي وكل تصرف واقع من المريض لا
يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق غريم بان يعتق المريض المستغرق دينه تركته عبدا منها او الواقع
على حق وارث كاعتاق عبد تزيد قيمته على الثلث يصير العتق كالمعلق بالموت حتى كان عبدا
في شهادته وساير احكامه ما دام مولاه مريضا واذا مات فلا ينقض ويسعى العبد للغريم
في كله اي مقدار قيمته ان كان الدين مستغرقا او يسعى في ثلثيه للوارث ان لم يكن عليه دين ولا
له سواه ولم يجز الوارث او اقل منهما كالسدس اذا ساوى العبد النصف اي نصف التركة
ولم يجز الوارث فان ثلثي الستة اربعة وثلثها اثنان والنصف ثلثة بخلاف اعتاق الراهن
العبد المرهون ينفذ عتقه في الحال مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك
الرقبة ولا ملاقية اي العتق حقه قصدا فان الدين لاقيه انما هو ملك الرقبة ثم يلاقي ملك اليد
ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وحق الغريم والوارث في ملك الرقبة
والاعتاق يلاقيه اذ الاعتاق قد بني عليه لا على ملك اليد ولذا صح اعتاق الآبق مع زوال
اليد عنه فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد لعدم تعذر اخذ الحق منه وهو الاداء
ان كان حالا وقيمة الرهن ان كان مؤجلا فيوضع عند المرتهن بدلا عن العبد وان كان فقيرا
سعى العبد للمرتهن في الاقل من قيمته ومن الدين لتعذر اخذ الحق من الراهن فهو حصل له
فايدة العتق لان الخراج بالضمان كذا قال الشارح والظاهر ان الغرم بالغنم ثم انما سعى
في الاقل لان الدين ان كان اقل اندفعت الحاجة به وان كانت القيمة اقل فانما حصل للعبد
هذا القدر ورجع العبد على مولاه عند غناه بما اداه لانه اضطر الى قضاء دينه بحكم الشرع

فعتق الراهن ومديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض المستغرق دينه التركة كالمكاتب فلا يقبل
شهادته قبل السعاية وقد ادمجوا اي ادرج الحنفية في الكلام في احكام المرض فرعا محضا
ليس من مسايل الاصول وهو انه لما بطلت الوصية للوارث بالسنة كما سياتي في الفسخ بطلت
صورة اي من حيث الصورة وان لم يكن وصية من حيث المعنى لعدم حصول المال الذي لك للوارث
عند ابي حنيفة حتى لو باع المريض عينا بمثل قيمته من وارثه اي الوارث لم يجز حيث انه تملك العين
ولو بعوض كانه وصى له وانما قال لما تعلق حق كلهم اي الورثة بالصورة كما تعلق حقهم
بالمعنى حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا من التركة لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة
ويعطي الباقين القيمة اذ الناس يتنازعون ويتنافسون في صور الاشياء مع قطع النظر عن
ماليتها خلافا لهما فانهما يجوزان ذلك بخلاف بيعه من اجنبي حيث يجوز اتفاقا وبطلت معنى
اي من حيث المعنى وان لم يكن صورة الوصية بان يقر لاحدهم بمال فانه يسلم له المال بلا عوض
وانتفاء الصورة ظاهر وشبهة اي وبطلت من حيث الشبهة وان لم يكن هناك وصية صورة ولا معنى
بان باع من الوارث الجيد من الاموال الربوية بردي منها مجانس للمبيع كالذهب الجيد بالذهب
الردي والفرق بين البيعين من وجهين احدهما انه لم يحصل للوارث في الاول زيادة في
المالية وهنا يحصل والثاني ان الغرض لا يتعلق بالصورة في الربويات على ان البدلين متماثلان
في الصورة لتقوم الجودة في التهمة جواب سوال مقدر وهو ان وصف الجودة لا يعتبر في
التفاضل ولهذا يجوز بيع الجيد بالردي مع التساوي في الوزن او الكيل وحاصل
الجواب ان التقوم باعتبار القيمة وان كان ملغى عند عدم التهمة لكنه معتبر عند وجودها كما في البيع
العلي مال الصبي كذلك اي الجيد منهما بالردي المجانس للجيد منهما فكان فيه شبهة الوصية بالجودة الا ترى
ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر ذلك من الثلث ولذا اي ولبطلان الوصية
شبهة لم يصح اقراره اي المريض باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه اي دين الوارث في صحته
اي صحة حال عدم التهمة فكيف اي بالاقرار باستيفائه اذا لزمه للوارث في المرض
وهو حال التهمة فالاقرار بالاستيفاء في المرض كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا مشغولا
بحق الورثة وعن ابي يوسف انه اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث حال الصحة يجوز لان
الوارث لما عامله في الصحة استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفائه منه فلا يتغير ذلك
الاستحقاق بمرضه الا يرى انه لو كان على الاجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في
حق غرماء الصحة واجيب بان المنع لحق غرماء الصحة وهو عند المرض لا يتعلق بالدين بل
بما يمكن استيفاء دينهم منه فلم يصادف اقراره محلا تعلق حقهم به ونحن فيه والحيض
وهو مانعية شرعية بسبب دم من الرحم لا لولادة عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم ودخول
المسجد والقربان انه كان مسماه حدثا ونفس الدم المذكور ان كان مسماه خبثا والنفاس
وهو مانعية شرعية بسبب الدم من الرحم عقيب الولادة عما ذكر او الدم المذكور لا يسقطان
اهلية الوجوب ولا الاداء لعدم اخلالهما بالذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت باجماع
الطهارة عنهما شرط اداء الصلوة بالسنة كما في صحيح البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال للنساء اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها

اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها ودينها وبالاجماع على وفق
القياس لكونهما من الانجاس او الاحداث والطهارة منهما شرط لها وشرط اداء الصوم على خلاف
القياس لتأديه مع النجاسة والحدث الاصغر والاكبر بلا خلاف بين الائمة الاربعة ثم اشتغر وجوب
قضاء الصلوة عليهما للحرج لدخولها في حد الكثرة لان اقل مدة الحيض عند اصحابنا ثلثة ايام بلياليها
او يومان والاكثر من الثالث عن ابي يوسف ومدة النفاس في العادة اكثر من مدة الحيض واكثره
عشرة ايام واقل مدة الطهر خمسة عشر يوما فعلى هذا يقع في الشهر مرتين فيستوفي نصفه والصلوة تحت جميع
السنة دون الصوم اي لم ينتف وجوب قضائه عليهما لعدم الحرج لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه كما مر في الفصل الذي قبل هذا من قوله والعدم حكم الوجوب في الاداء
لم تجب الصلوة على الحايض لانتفاء الاداء شرعا والقضاء للحرج والتكليف لا حرج والحرج طريق الترك
بخلاف الصوم حيث وجوبه لعدم تحقق القضاء وعدم الحرج وفي الصحيحين عن عايشة قالت
كان يصيبنا ذلك تعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة وعليهما
اجماع الامة ثم بقي ان يقال فانتفى وجوب اداء الصوم عليهما في الحالتين اولا فيه خلاف بين الشافعية
قيل يجب ونقل السبكي عن اكثر الفقهاء انه يجب لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه يجب عليهما
القضاء بقدر ما فات فكان الثاني بدلا عن الفايت وقيل لا يجب وذكر حتى قال انه الاصح
عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا
ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو شهود الشهر لا على وجوب الاداء والا لما
وجب قضاء الصلوة على من نام جميع وقتها واجاب على انه سبب جديد فاظهر اذ لا يستدعي
وجوبا سابقا فلا يتوقف وجوبه على وجوب الاداء واورد عليه انه يلزم ان لا يسمى قضاء
لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجيب بانه لا ينحصر وجه التسمية فيما ذكر بل يكفي فيه استدراك
ما انعقد سببه لوجوبه ولم يجب لمانع ولذا قال المص والانتفاء اقيس لان الاداء حالة الحيض
حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مأمورا به للتنافي بينهما واما الموت فعند اهل السنة
انه صفة وجودية مضادة للحيوة كما هو ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحيوة والى المعتزلة
انه عدم الحيوة عما من شانه وان الخلق في الاية بمعنى التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا
فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار
الى دار فيسقط به عن الميت الاحكام الاخروية قال الشارح وهذا سهو والصواب كما
في عامة الكتب الدنيوية انتهى حكم بالسهو والخطاء من غير ان يحوم حول مراده ولم يدر ان ما وصفه
بالدنيوية هو بعينه ما وصفه المص بالاخروية غير ان هذا التعبير اولى وذلك لان الاحكام نوع
الاوامر والزواجر وما يجب له على الغير وعكسه من الحقوق المالية والمظالم الى غير ذلك فيها ما المقصود
منه العمل لقصد القربة ولا شك في سقوطه للعجز الكلي وسماه المشايخ دنيويا نظرا الى ان الابتلاء
به في دار الدنيا والمص اخرويا نظرا الى ان فائدته تظهر في دار الاخرة والنظر الى العاقبة اولى
فالذي يوهم نظره المقابلة انما هو كون الحقوق المالية ونحوها دنيوية وهو في غاية الحسن واراد بالاحكام
التكليفية من الخطابات المتعلقة بفعل المكلف اقتضاء بخلاف الاخروية التي هي غيرها كاستحقاق
الثواب والعقاب فانها لا يسقط كالزكاة ونحوها من الصلوة والصوم والحج الى غير ذلك لان التكليف

فرع القدرة ولا عجز فوق العجز بالموت الا في حق الاثم بالتقصير في فعلها حال حيوته فان الحكم الاخروي
بهذا الاعتبار لا يسقط عنه وما شرع عليه اي الميت لحاجة غيره فان كان ذلك المشروع حقا متعلقا
بعين من تركه بقي ذلك الحق في تلك العين سواء كانت الامانات والودايع والغصوب لان
المقصود من شرع هذا النوع من الحق حصوله اي ذلك الشيء المعين لصاحبه لا الفعل اي فعل الميت
حتى يحتاج الى وجه لبقائه ولذا اي ولكون المقصود ذلك لو ظفر به اي بذلك الشيء المعين صاحبه كان له
اخذه لحصول المقصود وهو وصول الحق الى المستحق لا التسليم الذي هو فعل الامين المودع والغاصب
بخلاف العبادات فان المقصود منها حصول الفعل من المكلف اختيارا وقد مات ولذا اي ولكون المقصود
من الاداء في العبادات فعل المكلف لو ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له اخذه ولو عين صاحب المال جزءا
معينا للزكوة ولا يسقط الزكوة عن المالك به اي باخذ الفقير اياه لانتفاء المقصود وان كان ذلك
المشروع دينا لم يبق وجوبه على الميت لمجرد الذمة التي اعتبرها الشرع للميت لبعض المصالح
لضعفها اي الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق اذ يرجى زواله بالعتق والموت لا يرجى زواله
عادة بل انما ابقى اذا قويت ذمته بمال تركه او كفيل كفل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء
الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة الى ذمة في المطالبة
فان لم يكن مال بان مات مفلسا ولا كفيل به قبل الموت لم تصح الكفالة به اي بما على الميت لانتقاله
اي ما على الميت بطريق السقوط لضعف الذمة واليه اشار بقوله به اي بالموت عنده اي ابي حنيفة
لانها اي الكفالة التزام المطالبة بما يطالب الاصيل لا تحويل الدين عن الاصيل الى الكفيل ولا مطالبة
للاصيل والتزام المطالبة فرع وجودها بالنسبة الى الاصيل واليه اشار بقوله فلا التزام بخلاف العبد
المحجور الذي يقر بالدين فانه تصح الكفالة به اي بذلك الدين الذي اقر به لان ذمته قايمة لكونه حيا
مكلفا والمطالبة محتملة اذ يمكن ان يصدقه المولى في الحال او يعتق فيطالبه
بعده باعتبار هذا المعنى صحت الكفالة وان كان الاصيل غير مطالب في الحال ولما كان ههنا
مظنة سؤال وهو ان ضم مالية رقبته الى ذمته يعني كونها غير كاملة اشار الى الجواب بقوله
وانما انضم اليها اي الى ذمته مالية الرقبة فيما ظهر اي وقت ظهور الدين في حق المولى ليباع نظرا
للغرماء لان تعلق حقهم بمالية العبد يصون حقهم عن التلاف اذ يباع حينئذ ان لم يفد المولى
ولا يصرف الا في استيفاء حقهم الا ان يفضل الثمن عنه فليس الانضمام لعدم كمال الذمة بل للمصلحة
المذكورة وتصح الكفالة المذكورة عندهما وبه قال الائمة الثلاثة وعزي الى اكثر اهل العلم
لان بالموت لا يبرأ لانه لم يشرع مبرئا للحقوق بل مبطلا لها ولذا اي لعدم كونه مبرئا يطالب بها
في الاخرة اجماعا وفي الدنيا اذا ظهر له مال ولو تبرع احد عن الميت باداء الدين حل اخذه
ولو برئت ذمته بالموت لم يحل اخذه والعجز عن المطالبة للميت لعدم قدرة الميت لا يمنع صحتها
اي الكفالة عنه به لكونه اي الاصيل مفلسا اي عدم قدرة الميت عن المطالبة كالافلاس فانه بعد
ثبوت الافلاس يمنع صاحب الدين عن المطالبة نظرا لقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ويدل عليه
عدم براءة ذمة الميت او عدم سقوط الدين بل مشكل كون الكفالة عنه صحيحة حديث جابر
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال اعليه دين قالوا
نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه

رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود والنسائي والجواب عنه اي الحديث يحتمل انه اي قوله صلى الله عليه وسلم على
العدة برفائهما لا التزام الكفالة وهو اي كونه للعدة الظاهر اذ لا تصح الكفالة بالمجهول للا اهلاك
وانظر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قال الشارح وهو مشكل بما في لفظ عن جابر رضي الله عنه
وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك والميت منهما بريء
قال نعم فصلى عليه وعلى هذا يحمل على انه انما قاله علم صاحب الدينارين خبر كفيلهما انتهى ولا يخفى
عليك انه قد يقال لمن يعد مثل هذا الكلام للتاكيد والتقرير عليه كما روي عنه صلى الله عليه وسلم
العده دين فلا اشكال واجاب في المبسوط بانه يحتمل ان قوله هما علي كان اقرارا بكفالة
سابقة ولا يكفي بعده وبانه واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع قلت
نقاس المتنازع فيه على مورد النص لاشتراك العلة هذا وفي صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة
انا الكفيل به قال بالوفاء قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وهذا يقوي قول ابي يوسف
لا يشترط قبول المكفول له في المجلس وبه افتى بعض المشايخ والمطالبة في الآخرة راجعة الى الاثم ولا
يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها وظهور المال يقويها ذكر المصحح الكفالة وجهين
الاول عدم براءة ذمة الميت والثاني الحديث فاجاب بقوله والجواب الخ وعلل الاول
بالمطالبة في الآخرة فاجاب عنه بقوله والمطالبة الخ وبالمطالبة في الدنيا عند ظهور المال فاجاب
بان ظهوره يقوي الذمة فيطالب وبالمتبرع عن الميت الخ ويجيب عنه ويرتقي في الجواب الآخر فقال
بل ظهر قوتها يعني كانت موجودة في نفس الامر لكنها خفيت عنا فلما ظهر ظهرت وهو اي قوتها ليس
الشرط لصحة الكفالة حتى لو توهمت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به اي بالدين اللاحق
بان حفر بئرا في الطريق فتلف به اي بالمحفور او الحفر حيوان بعد موته اي الحافر فانه يثبت الدين
في هذا التلف مستندا الى وقت السبب اي الحفر الثابت حال قيام الذمة الصالحة للوجوب
يعني حال الحيوة والمستند يثبت اولا في الحال ثم يستند ويلزمه اي ثبوته في الحال اعتبار قوتها حينئذ
اي بالدين اللاحق وجواب الشرع ما افاده بقوله وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين
وان كان ساقطا في حق من عليه الدين والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل فيقدر السقوط بقدره
اي فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه لا في حق من له وان كان المتبرع عليه مشروعا بطريق الصلة
للغير كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر سقطت هذه الصلات بالموت لان الموت فوق الرق
في ضعف الذمة ولا صلة واجبة معه اي مع الرق فلذا بعد الموت بالطريق الاولى الا ان يوصي به اي المتبرع
مثل فيصح لغيره اي غير هذا المتبرع من المتبرعات كذا قال الشارح والوجه ان يقال اي غير هذا
الا انها من الوصايا باقية من الثلث لتصحيح الشارع ذلك منه نظرا له واما ما شرع له اي للميت
فيبقى بماله اي للميت اليه حاجة قدر ما يندفع الحاجة به الضمير للموصول وقوله قدر الخ بدل ماله
ومن في ما سان للموصول الاول والضمير يعود راجع اليه ويحتمل ان يكون قدر الخ فاعل يبقى
ومن في ما تبعيضيه وتعذر منه لم يرتبط بما بعد الفاء بما قبله على ملكه اي الميت متعلق بيبقى وقوله
من التركة بيان لقوله ما اليه حاجة حال كون ذلك المحتاج اليه دينا ووصية وجهازا له
بما يليق به بالمعروف ولذا قدم الجهاز على الدين والوصية اجماعا لكونه اكد وهذا التقديم
في حق كل دين الا دين عليه اي الميت تعلق بعين فانه لا يقدم الجهاز عليه في ذلك العين كالمرهون

والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ففي هذه الصور وامثالها صاحب الحق احق بالعين من
تجهيزه ويقدم الدين على الوصية بالاجماع ولذا اي ولبقاء ماله اليه حاجة تبقى الكتابة بعد موت
المولى لحاجته اي المولى الى ثواب العتق في الصحاح الستة عنه صلى الله عليه وسلم ايما امرئ مسلم اعتق
امرأ مسلما استنقذ الله بكل عضو منه عضوا منه من النار والمكاتب بعد اداء الكتابة معتق
وحصول الولاء المرتب على الاعتاق لورثته وتبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء
للكتابة لحاجته اي المكاتب الى المالكية التي عقد لها عقد الكتابة وحرية اولاده الموجودين في
حالها اي الكتابة ولدوا فيها او اشتراهم فيها ونزوال الرق الذي هو اثر الكفر عنه وعن
اولاده فيعتق المكاتب في آخر جزء حيوته لان الارث يستند الى وقت الموت فلا بد
من استناد المالكية والعتق المقرر لها الى ذلك الوقت ولا شك في ان حدوث الموت
متصل بآخر جزء من الحيوة فاعتبر ذلك الجزء لان وقت الموت لا يصلح لاعتبار العتق
دون المملوكية متصل بقوله لحاجته الى المالكية اذ لا حاجة له الى الكتابة الا ضرورة بقاء ملك اليد
ومحلية التصرف الى وقت الاداء ليمكن الاداء فبقاؤها اي الكتابة كون سلامة الاكساب قائمة
اي باقية كما كان قبل الموت بموجب عقد الكتابة وثبوت حرية الاولاد عند دفع ورثته
اي المكاتب مال الكتابة الى المولى وثبوت عتقه اي المكاتب في آخر جزء حيوته حال كونه شرطا لذلك
اي حرية الاولاد والتي يتفرع عليه وراثتهم وصحة دفعهم مال الكتابة ضمنا فلا يشترط له اي لثبوت
عتقه الاهلية اي اهلية المكاتب فلا يقال كيف يثبت العتق للميت من غير اهلية الثبوت
ثبوته في آخر جزء حيوته مستندا فان اشتراط الاهلية لذلك اذا كان غير ضمني فقوله دون
المملوكية اشارة الى جواب سؤال وهو ان بقاء الكتابة يحتاج الى وجود المملوكية اذ الحر لا يصح كتابته
وحاصل الجواب ان حاجة هذا الميت الى بقاء الكتابة ليس الا لمصلحة ملك اليد ليسلم له الاكتساب
ويؤدي بها بدل الكتابة ويترتب عليه حرية الاولاد مستندا الى وقت الكتابة وهذه المصلحة حاصلة
اذا اعتبر عتقه من آخر جزء حيوته فالمراد ببقاء الكتابة بقاء ما هو المقصود منها والمراد بقوله
بقاؤها كون سلامة الاكساب الخ كملك المغصوب لا يثبت شرط الملك البدل ولو كان ثبوته ضمنا
ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال الاداء هالكا والهالك
لا اهلية للمملوكية ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان بقاء الكتابة المستلزمة لاعتبار الرق
رقبة ينافي ثبوت الارث منه قال ومع بقائها اي الكتابة يثبت الارث لوارثه منه نظرا له اي
للميت اذ هو اي الارث خلافة لقرابة وزوجية واهل دينه فيما تركه اقامة من الشارع لهم في تلك
مقامه لينتفعوا كانتفاعه فلو لم يثبت الارث لهم لزم عدم رعاية مصلحة الميت المذكور وهو
خلاف ما يقتضيه نظر الشارع في حقه ولكونه اي الموت سبب الخلافة خالف التعليق للعتق وغيره
به اي بالموت على المعنى الاعم للتعليق من الاضافة كقوله انت حر غدا والتعليق بالمعنى الاخص
وهو تعليق الحكم على ما هو على خطر الوقوع والمعنى الاعم له تاخير الحكم عن زمان الايجاب مانع منه
حينئذ مقترن به لفظا ومعنى غيره اي غير التعليق بالموت وهو التعليق بغير الموت مقبول
خالف وعلة كونه سببا للخلافة لمخالفة التعليق به التعليق بغيره انما هو باعتبار انه يستلزم
كون المعلق به في زمان قيام الخليفة مقام من صدر منه التعليق فراغه هذا التعليق

جانب الخلف وباعتباره تختلف الاحكام فصح تمليك التعليق التمليك به اي بالموت وهو اي تعليق
التمليك بالموت معنى الوصية لانها تمليك مضاف الى ما بعد الموت وجه التفريع انه لو لم يكن الموت
سببا للخلافة لما صح تعليق التمليك لان المعلق بالشرط عند وجود الشرط ينجز من المعلق وهو
عند ذلك ميت ليس باهل للتمليك لكن لما كان خلفه قائما مقامه صار كانه موجود عند ذلك
ولزم تعليق العتق به اي بالموت وهو قال الشارح اي لزوم والوجه ان يقال اي تعليق العتق
بالموت معنى التدبير المطلق والاطلاق لانه بعد الموت بعتق كان يقول ان مت في مرضي
هذا او نقل الشارح عن المص انه قال انما قال فصح تعليق التمليك ولزم تعليق العتق للفرق
بين الوصية بالمال وبالعتق لان العتق لا يحتمل الفسخ فلا يجوز رجوعه عن تعليق العتق بل لزم
وصح في الوصية بالمال لان التمليك يحتمل الفسخ فلم يجز بيعه اي المدبر المطلق عند الحنفية
والمالكية بل قال القاضي عياض هو قول كافة العلماء والسلف من الحجازيين والكوفيين والشاميين
خلافا للشافعي واحمد لانه اي التدبير المطلق وصية والبيع رجوع عنها والرجوع عن الوصية
جائز والحنفية فرقوا بينه اي التدبير المطلق وبين سائر التعليقات بالموت بانه اي التدبير للتمليك
اي لتمليك العبد رقبته بعد الموت والاضافة للتمليك الى زمان زوال مالكيته لا تصح وصحت
سائر التعليقات بالموت ومنها التدبير فلم اعتباره اي المعلق بالموت سببا للحال نزاعا لان
اعتباره سببيته في زمان المعلق به وهو الموت لا يمكن لانه زمان زوال المالكية ولا يجعل
السبب بدون اهلية التصرف فان قلت هذا مناف لما ذكرت من قيام الوارث
مقامه قلت ذلك في اعتبار سببية نحو المعتق العتق والتملك والسببية المعتبرة حال التعليق
لمن المعتق وهو التملك واذ كانت حرة في غير صورة التعليق سبب العتق للحال وهو اي العتق
تصرف لا يحتمل الفسخ ثبت به اي ثابت حق عتق كونه معلقا بالموت حق العتق للسببية القائمة
للحال على الوجه المذكور وهو اي حق العتق كحقيقته اي العتق كام الولد فانها استحقت بسبب
الاستيلاد حق العتق للحال بالاتفاق الا في سقوط التقوم يعني ان المدبر كام الولد في الاحكام
الا في سقوط التقوم فانها اي ام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة لا تضمن بالغصب ولا باعتاق
احد الشريكين نصيبه منها لان الضمان نوع التقوم بخلاف المدبر لما عرف في موضعه من ان
التقوم باحراز المالية وهو اصل في الامة والتمتع بها تبع ولم يوجد في المدبر ما اوجب بطلان
هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت
المالية تبعا فسقط تقومها وعندهما متقومة كالمدبر الا ان المدبر يسعى للغرماء والورثة وام
الولد لا تسعى لانها مصروفة الى الحاجة الاصلية وهي مقدمة عليهم والتدبير ليس من اصول الحوائج
فيعتبر من الثلث ولذا اي لبقاء المالكية قدر ما تنقضي به حاجة الميت قلنا المراة تغسل زوجها
لكونها باقية في العدة لان النكاح في حكم القائم ما لم ينقض وحاجته اليها في ذلك فان الغسل
خدمة وهي من الحاجة لزوجها وعن عائشة رضي الله عنها لو استقبلت من امري ما استدبرت
ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه رواه ابو داود والحاكم وقال على شرط
مسلم واما ما لا يصلح لحاجته الى الميت فالقصاص فانه شرع لدرك الثار والتشفي والثار الدم والحاج
الى الورثة لا الميت لم الجناية بقتله وقعت على حقهم لانتفاعهم بحياته بالاستيناس به

والانتصار به على الاعداء وغير ذلك وحقه اي الميت ايضا بل هو اولى لان انتفاعه بحياته
اكثر الا انه خرج عند ثبوت الحق عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للورثة القائمين مقامه
فالسبب انعقد في حق المورث والوارث والحق وجب للورثة فصح عفوه رعاية لجانب السبب
وعفوهم قبل الموت رعاية لجانب الواجب والسبب مع ان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه
الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لانه اسقاط الحق قبل ثبوته فكان
القصاص ثابتا ابتداء للكل اي لكل الورثة وعنه اي عن كون القصاص ثابتا للورثة ابتداء
قال ابو حنيفة لا يورث القصاص لان الارث موقوف على الثبوت للمورث ثم النقل
الى الورثة فلا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية في طلب القصاص حتى تعاد بينة الحاضر
يعني لو كان القصاص يورث لانتصب بعض ورثة المقتول عن البعض في الطلب كسائر
المواريث لان الحق حينئذ للمورث اصالة ويكفي المصلح الخلافة واحد منهم لكن لما كان الحق ثابتا لهم اصالة
كان كل واحد منهم منفردا بدعواه فاذا كان بعض الورثة حاضرا دون بعض فاقام الحاضر بينة
لا يكون منتصبا عن الغائب ثم اذا حضر الغائب واقام بينة تعاد بينة الحاضر عند حضور الغائب
وعندهما يورث القصاص لانه خلفه اي القصاص من المال مورث اجماعا ولا يخالف الخلف
الاصل والجواب ان ثبوته اي القصاص خلفا لم لعدم صلاحيته اي القصاص لحاجة الميت فاذا صار
القصاص مالا بان يرتب به بالصلح او بعفو البعض وهو اي المال يصلح لحوائجه اي من التجهيز وقضاء
الدين وتنفيذ الوصية ببع المال الذي هو خلفه اليه اي الميت وصار كانه الاصل لهذا القتل
كالدية في الخطاء لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت للورثة الفاضل عنها
اي عن حوائجه خلافة لا اصالة والخلف قد يفارق الاصل في بعض الاحكام كالتيمم والوضوء
في اشتراط النية فهذه تفاصيل احكام الدنيا واحكام الآخرة فهي اربعة ما يجب له على الغير
من حق راجع الى النفس والعرض والمال وما يجب للغير عليه من حق كذلك وما يلقاه من عقاب
وما يلقاه من ثواب كلها ثابتة في حقه اي الميت النوع الثاني من العوارض للاهلية
العوارض المكتسبة الناشية من نفسه ومن غيره فمن الاول اي المكتسب بنفسه السكر وسيأتي
حده وهو باعتبار مباشرة سببه محرم اجماعا فان كان طريقه مباحا كسكر المضطر الى شرب
الخمر وهي النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد عند ابي حنيفة ولم يشرطا قذفه
بالزبد والاضطرار قد يكون لاساغة لقمة ودفع عطش وقد يكون باكراه على شربها بتهديد
بقتل او قطع عضو والحاصل من الادوية كالبنج والدواء ما فيه كيفية خارجة عن الاعتدال
بها يفعل الطبيعة وتعجز عن التصرف فيه والحاصل من الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء
ما يفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل
والمثلث وهو النيء من ماء العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد
اذا شرب منه ما دون السكر ونحوه اي ما ذكر لا بقصد السكر ولا اللهو والطرب بل بقصد الاستمراء
والتقوي على قيام الليل وصيام النهار الى غير ذلك من العبادات في القاموس مرؤ الطعام
مثلثة الراء مراءة فهو مريء هنيء حميد المغبة اي العاقبة كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف
ونحوه كالعذاء وغيره قوله فكالاغماء جواب ان ليس من جنس اللهو بل يعد من الامراض فلا يصح

معه تصرف كالبيع والشراء ولا طلاق ولا عتاق وان روى عنه اى عن ابى حنيفة والراوى
عبد العزيز الترمذى وانه ان علم البنج وعمله اى تأثيره فى العقل ثم اقدم على الكل صح كل من طلاقه
وعتاقه وان كان طريقه محرما كمن اى كالحاصل من نبيذ محرم او مثلث والمحرم شرب المثلث
على قصد السكر او اللهو او الطرب كذا ذكره الشارح والمتبادر من العبارة باعتبار المقابلة
عدم دخول المثلث فى المحرم وان يراد به ما لم يقصد به السكر واللهو غير انه حينئذ ينافى ما سبق
من قوله والمثلث كالا كيف فلزم حمله على ما ذكر ويكون من التخصيص بعد التعميم لمزيد الاهتمام
بشانه فلا يبطل التكليف فلزمه الاحكام وتصح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار
وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض لان العقل قائم وانما عرض فوات
فهم الخطاب بمعصية فيبقى التكليف فى حق الاثم والقضاء للعبادات المشروع لها القضاء
اذا فاتته فى حال السكر وان كان لا يصح اداؤها فى تلك الحال وجعل الفهم كالموجود زجرا له
الا انه يجب الكفاءة مطلقا اى ابا كان المزوج او غيره فى تزويج الصغار فى هذه الحالة ومهر المثل
على هذا ايضا لان اضراره بنفسه لا يوجب جواز اضراره بغيره يعنى فى التزويج من غير الكفو ضرر ان
على نفسه وعليها فان جوز اضراره بنفسه لا يجوز فى حق غيره ولا يستلزم جواز الاول جواز
الثانى ويصح اسلامه لوجود اصل العقل كالمكره اى كما صح اسلام المكره لان الاسلام يعلو
ولا يعلى كما رواه البخارى عن ابن عباس موقوفا عليه والدارقطنى والطبرانى والبيهقى عن عمر
مرفوعا لا ردته لعدم القصد لذكر كلمة الكفر بدليل انه لا يذكرها بعد الصحو ولم يوجد ركنها
وهو تبدل الاعتقاد وصار كما لو جرت على لسان الصاحى خطأ وبالهزل اى ويكفر اذا تكلم
بالكفر هزلا مع عدم تبدل اعتقاده للاستخفاف اى لانه صدر عن قصد استخفافا بالدين ولا
استخفاف من السكران لعدم القصد وعدم اعتبار الشرع ادراكه فيما به عن على رضى الله عنه
قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاما فدعانا وسقانا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت
الصلوة فقدمونى فقرأت قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون
قال فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
قال الترمذى حسن صحيح غريب ثم هذا استحسان قدم على القياس وهو صحة ردته لكونه
مخاطبا كالصاحى كما ذهب اليه ابو يوسف ونقل الشارح عن المص ان عدم صحة ردته فى الحكم
اما فيما بينه وبين الله تعالى فان كان فى الواقع قصد ان يتكلم به ذاكرا معناه كفر
والا فلا ولو اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى لا يحد لان حاله
يوجب رجوعه لعدم ثباته على شىء ولا سيما على ما يلزمه الحد مع زيادة شبهة انه يكذب على
نفسه فيندرئ عنه لانه محض حق الله تعالى على المسامحة نعم يضمن المسروق لانه حق العبد ولا يبطل
بالرجوع ولو اقر بما لا يحتمله اى الرجوع كالقصاص والقذف ونحوهما او باشر سبب الحد من زنا
او سرقة او قذف معطوف على اقر معاينة حد اذا صحا اذ فى حال السكر لا يحصل الانزجار
المقصود من الحد واعترض الشارح بانه يفهم من العبارة ان الجزاء فى جميع ذلك حد وليس
كذلك اذ ما هو حق العبد كالقصاص ليس بحد ثم قال ولعل المراد حد اذا صحا واخذ بموجب
الباقى اشهر والامر فيه هين اذ يجوز اطلاق الحد على الكل تغليبا وحده اى حد السكر اختلاط

الكلام والهذيان على قولهما والائمة الثلثة ونقل الشارح عن المص والمراد ان يكون
٢٢٢ غالب كلامه هذيانا فان كان نصفه مستقيما فليس بسكران واليه مال اكثر المشايخ واختاروه
للفتوى ويؤيد هذا التحديد قول على رضى الله عنه واذا سكر هذى رواه مالك والشافعى
وزاد ابو حنيفة فى حد السكر الموجب للحد ان لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء
فانما اعتبرت السماء مبدأ ومعود الارض لان الاشياء تتبين باضدادها وهما بمنزلة الضدين
اذ لو ميز بينهما ففيه اى فى سكره نقصان وهو اى نقصانه شبهة العدم اى عدم السكر وهو الصحو
فيندرئ الحد به اى بهذا النقصان واما حد السكر فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده
ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه اى مع اختلاط الكلام ولا يلزمه الحد بالاقرار
بما يوجب الحد عنده قال الشارح قال المص وانما اختاروا للفتوى قولهما لضعف وجه قوله
وذلك انه حيث قال يؤخذ فى اسباب الحدود باقصاها فقد سلم ان السكر يتحقق قبل الحالة
التى عينها وانه يتفاوت مراتبه وكل مرتبة هى سكر والحد انما انيط فى الدليل الذى اثبت
حد السكر بما يسمى سكرا لا بالمرتبة الاخيرة منه على ان الحالة التى ذكرها قلما يصل سكران فيؤدى الى
عدم الحد بالسكر انتهى وقيل اختلاط الكلام او عدم التمييز بين الاشياء ليس نفس السكر وانما
هى علامته فقيل هو معنى يزيل العقل عند مباشرة سببه وقيل غفلة تعرض لغلبة السرور على العقل
بمباشرة ما يوجبها فيخرج الغفلة التى ليست لغلبته كالتى من شرب الافيون والبنج فانها من قبيل
الجنون لا السكر لكن الحقت به شرعا لاشتراكهما فى الحكم ودفع ما فيه ومنها اى من المكتسبة من نفسه
الهزل وهو اللعب لغة واصطلاحا ان لا يراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقى ولا المجازى
بان لا يراد به شىء او يراد به ما لا يصح ارادته منه ضده الجد ان يراد باللفظ احدهما اى المعنى
الحقيقى او المجازى وما يقع الهزل فيه من الاقسام انشاءات فيصح اى الهازل بالمباشرة اى التكلم
باللفظ لا بحكمها اى لا ثبوت الاثر المترتب عليها على تقدير ارادة معناها الحقيقى او المجازى
او اخبارات او اعتقادات لان ما يقع فيه الهزل ان كان احداث حكم شرعى فانشاءات والا
فان كان العقد منه بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات كما يشير اليه بقوله والاول اى الانشاءات
احداث الحكم الشرعى اى احداث تعلقه اذ نفس الحكم الشرعى قديم كما عرفته فاما الهزل فيما
يحتمل النقض اى الفسخ والاقالة كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا فى اصله اى يجرى المواضعة
بين العاقدين قبل العقد على التكلم به اى بلفظ العقد غير مريدين حكمه اى العقد او يتواضعا
على قدر العوض اى الثمن او المبيع مثلا او يتواضعا على جنسه اى العوض ففى الاول اى فيما تواضعا
فى اصله ان اتفقا بعده اى العقد على الاعراض عنه اى العقد الى الجد بان قالا بعد البيع
قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنينا على الجد لزم البيع وبطل الهزل لان العقد الصحيح
يقبل الاقالة فهذا اولى او اتفقا على البناء للعقد عليه اى على التواضع فكشرط الخيار اى صار
العقد كالعقد المشتمل على شرط الخيار لهما اى للعاقدين متعلقا بخيار مؤبد اذ رضيا فى هذا العقد
بالمباشرة فقط اى لا بالحكم الذى هو الملك اصلا كما فى الخيار المؤبد فيفسد العقد كما فى الخيار
المؤبد ولا يملك المبيع فيه بالقبض لعدم الرضا بالحكم كذا قال صدر الشريعة وغيره فى التلويح
لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع عن الملك عدم الرضا كالمشترى من المكره

فامه علكه بالتقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا اذ الاختيار القصد الى الشيء وارادته
والرضا ايثاره واستحسانه والمكره على الشيء يختاره ولا يرضاه ومن هذا قالوا المعاصي
والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه انتهى ولا يخفى عليك ان في ما نحن فيه كلاهما معدومان
فيحمل الرضا على ما يعمهما ثم هذا الخلاف البيع الفاسد من وجه حيث يثبت به الملك بالقبض لوجود
الرضا بالحكم هناك فان نقض اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي العاقدين
انتقض لان لكل منهما النقض فيتفرد به لا ان اجازه اي احدهما العقد دون الآخر لتوقفه على
اجازتهما جميعا لانهما جعلا الشرط لهما فان اجازاه اي العاقدان العقد جاز بقيد الثلاثة اي بشرط
ان يكون اجازتهما في ثلاثة ايام من وقت العقد عنده اي ابي حنيفة كما في الخيار المؤبد عنده
لارتفاع المفسد لا فيما بعدها لتقرر الفساد بمضيها ومطلقا عندهما اي وجاز اذا اجازاه
اي وقت ارادا ما لم يمض التقض عند ابي يوسف ومحمد كما في الخيار المؤبد عندهما فهذه
ثامنة صور الاتفاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد شيء اي لا البناء
على المواضعة ولا الاعراض عنها وليس معنى الاتفاق ههنا نقصدهما عدم خطور شيء من الامرين
وقت العقد فان هذا القصد يستلزم الخطور بل المراد انهما اخبرا بالاتفاق بخلو ذهنهما
عنهما وقت العقد وهذه ثالثة صورة الاتفاق او اختلفا في الاعراض عن المواضعة والبناء
عليها فقال احدهما بنيت العقد على المواضعة وقال الآخر اعرضت عنها بالجد صح العقد
عنده اي ابي حنيفة فيهما عملا بما هو الاصل في العقد الشرعي وهو الصحة واللزوم لانه شرع
للملك والجد هو الظاهر فيه وهو اي العمل بالاصل فيه اولى من اعتبار المواضعة لانها عارضة
لم تتورد غير محتملة بالبيان فلا يكون العقد معدولا كما في خيار الشرط ولم يصح العقد
فيهما عندهما للعادة البناء اي لان المعتاد في مثله البناء على المواضعة السابقة
وكيلا يلغو المواضعة السابقة فيكون عبثا ولا يفوت المقصود منها وهو صون المال عن المتغلب
فقلنا هو اي البناء على المواضعة ظاهر وردنا بان العقد الآخر الخالي عن ان يحضرهما شيء ناسخ
للمواضعة السابقة مع ان الاليق بحال اهل الديانة الرجوع عن المواضعة ورجح المصنف
قولهما بقوله وفيه نظر هو اي كون الآخر ناسخا لها فرع الرضا به اذ مدار العقود والفسوخ
على التراضي واليه اشار بقوله ومجرد صورة العقد لا يستلزم اي النسخ وفسخ ما اتفق
عليه الا باعتبار اي الرضا به وقد فرض عدم ارادة شيء في الصورة الثالثة فينصرف العقد الى
موافقة العقد الاول اي المواضعة السابقة وكون احدهما اعرض في الصورة الرابعة لا يوجب
صحته اي العقد اذ لا يقوم العقد الا برضاهما ولو قال احدهما اعرضت عند العقد
عن المواضعة السابقة وقال الآخر لم يحضرني شيء وهذه صورة خامسة او بنى احدهما اي قال
احدهما اني بنيت العقد على المواضعة السابقة وقال الآخر لم يحضرني شيء وهذه صورة
سادسة فعلى اصله اي ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض في صحة العقد عملا بما هو
الاصل في العقد فكانهما اعرضا معا في الصورة الاولى وفي الصورة الثانية باعراض
احدهما ينتفي المواضعة فيصح العقد وعندهما يجعل عدم الحضور على اصلهما كالبناء على المواضعة ترجيحا
للمواضعة على الاعراض بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء منهما وفي التلويح هذا ماخوذ

من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة
البناء واورد عليه انه لم يظهر حجة الصحة على اصل ابي حنيفة فيما اذا بنى احدهما وقال الآخر
لم يحضرني شيء فانه ينبغي ان لا يصح على اصله لاجتماع المصحح والمفسد والترجيح للمفسد كذا ذكره
الشارح ولا يخفى عليك ان المصحح انما هو الاصل في العقد وهو الصحة ولا مفسد ههنا سوى المواضعة
ولا يتحقق المواضعة الا بالبناء عليها معا وقد عرفت ان عدم الحضور كالاعراض عن المواضعة
عنده وعلى تقدير عدم تسليم هذه المقدمة لا يرد شيء على ما في التلويح لانه لا يعرف كونه مأخوذا
من صورة الاتفاق وكون مقدمتها مدخولة ولا يخفى ان يمسكه اي ابي حنيفة بان الاصل في العقد
الصحة وتمسكهما اي وتمسكهما بان العادة تحقق المواضعة السابقة هو اي كل من التمسكين فيما اذا
اختلفا في دعوى الاعراض والبناء بان يدعي احدهما انه كان هناك اعراض من الجانبين
او من جانب ويدعي الآخر خلافه وكذا في البناء واما اذا اتفقا على الاختلاف بان يقرا باعراض
احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة بل بعدم الصحة حينئذ بالاتفاق وهو ظاهر ومجموع صور
الاتفاق والاختلاف ثمانية وسبعون لان الاتفاق على اعراضهما او بنائهما او ذهولهما او بناء
احدهما واعراض الآخر او بناء احدهما وذهول الآخر او اعراض احدهما وذهول الآخر
ستة والاختلاف اي صوره وهي دعوى احدهما اعراضهما ودعواه بناءهما ودعواه ذهولهما
ودعواه بناءه اي احدهما المدعي مع اعراض الآخر او دعواه بناءه مع ذهوله اي الآخر ودعواه
اعراضه مع بناء الآخر او دعواه اعراضه مع ذهوله اي الآخر ودعواه ذهوله مع بناء
الآخر او دعواه ذهوله مع اعراضه اي الآخر وقوله والاختلاف مبتدأ خبره تسعة وكل
من الصور التسعة يركب مع دعوى العاقد الآخر وهي احدى الثمانية الباقية وانما لوحظ عدد
المجموع الا بواحدة هي موافقة لما مر اليها في بيان صور الاختلاف فاذا ضرب
التسعة في الثمانية تمت صور الاختلاف الحاصلة من الضرب اثنين وسبعين وضم اليها
ستة الاتفاق على ما مر آنفا لمجموع صور الاتفاق والاختلاف ثمانية وسبعون
قال الشارح قيل والحق ان يجعل صور الاتفاق والاختلاف ستا وثلثين ان اراد
باحدهما غير معين واحدى وثمانين ان اراد به معينا فحينئذ صور الاتفاق تسع وصور
الاختلاف اثنان وسبعون انتهى هكذا اعترض لم يتبين مراد هذا القائل مع كمال حاجته
الى البيان ولعله اراد باحدهما الذي يجوز فيه التعيين وعدم التعيين احد العاقدين
وانه اذا لم يتعين بحيث يعم كلا منهما على سبيل البدل لم يتحقق الاختلاف في تسع صور
بل ينحصر في ست دعواه اعراضهما او بناءهما او ذهولهما او اعراض احدهما لا على التعيين
مع بناء الآخر او ذهوله ولم يبق الا دعواه بناء احدهما مع ذهول الآخر ولا يمكن ان
يقال حينئذ او مع اعراضه لاندراجه فيما سبق بسبب تعميم احدهما بخلاف ما اذا ادعى
اعراض زيد مع بناء عمرو او ذهوله او ادعى بناء زيد مع اعراض عمرو او ذهوله او ادعى
ذهول زيد مع اعراض عمرو او بنائه فهذه ستة بعد تلك الثلاثة الاولى ولا يخفى ان مجموع
صور الاختلاف اذا كانت ستة وضربت في الخمسة يحصل ثلثون واذا كانت تسعة وضربت في الثمانية
يحصل ما ذكره المصنف وعلى هذا القياس صور الاتفاق ستة على عدم التعيين وتسع على التعيين

غیر انه احتاج هاهنا الی الاتفاق علی عدم التعیین لعدم النزاع المحوج الی ذکر التفصیل واما ان یتواضعا
فی قدر العوض بان تواضعا علی البیع بالفین والثمن الف ای وعلی ان الثمن الف فهما ای ابو یوسف
ومحمد یعملان فی جمیع صور الاتفاق والاختلاف بالمواضعة فیحکمان بما تواضعا علیه الا فی اعراضهما
عنها فانهما یعملان بالاعراض فیصح العقد علی الفین وهو روایة محمد فی الاملاء وعن ابی حنیفة وهو
ای ابو حنیفة فی الاصح عنه یعمل بالعقد مستدلا بصحته بالفین فی الکل والفرق له ای لابی حنیفة بین
البناء هنا وثمة ای فیما اذا کان المواضعة فی اصل العقد بعد ان اباحنیفة فی صورة البناء
علی المواضعة فی العقد یحکم بموجب العقد وفی صورة البناء علی المواضعة فی الحکم یحکم بموجب
المواضعة بسبب ان العمل بالمواضعة هنا یجعل قبول احد الالفین شرطا لقبول البیع بالالف
الآخر لعدم دخول الآخر فی العقد فصار کانه قال بعتک بالفین علی ان لا یکون احد الالفین
وهذا شرط فاسد لانه خلاف مقتضی العقد وفیه نفع لاحدهما فیفسد البیع لنهیه صلی الله علیه وسلم
عن بیع وشرط رواه ابو حنیفة فکان الاصل الثانی یقتضی تصحیحه ای تصحیح اصل العقد الذی لا مواضعة
فیه واعتبار المواضعة المستلزم وجود الشرط الفاسد ولزم اعتبار احدهما صونا للتصرف
العاقل عن الاهدار بحسب الامکان وقد ثبت تصحیح العقد ترجیحا للاصل وهو العقد المحقق
بالاتفاق علی خلاف الاصل فیلغو الثانی وهو اعتبار المواضعة فان الاصل فی العقود
الجد لا الهزل فی رعایة جانب العقد یحمله علی الجد اولی من رعایة جانب المواضعة التی کالهزل
وللشارح هنا کلام غیر متخلص یفهم منه انه حمل الاصل علی المبیع والمعنی ترجیحا للمبیع الذی
هو الاصل علی الوصف الذی هو الثمن وعلله بقوله اذ هو وسیلة الی المبیع لا المقصود
واللازم اهدار الاصل لاعتبار وهو باطل انتهی ولا یخفی انه یصح هذا علی تقدیر ان یکون
العمل بالمواضعة مستلزما ترجیح الثمن علی المبیع وهو غیر ظاهر اللهم الا ان یقال اعتبار الزیادة
فی الثمن رعایة للمبیع لکنه لا یبقی حینئذ ارتباط تام بین الحاصل وما قبله وقد یقدر واما
ان یتواضعا فی جنسه ای الثمن بان یتفقا علی اظهار العقد بمائة دینار مثلا ویکون
الثمن فی الواقع الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فی الکل ای فی جمیع صور الاتفاق
والاختلاف علی ما سبق والفرق لهما بین الهزل فی العدد والجنس حیث قالا فی العدد
یعمل بالمواضعة فی البناء وفی الجنس یعمل بالعقد فیه ان العمل بالمواضعة فی الجنس غیر ممکن هنا
لان البیع ینعدم لعدم تسمیة بدل فیه اذ هو رکنه وباعتبار المواضعة یکون البدل الف ولیس
الالف مذکورا فی العقد بل المذکور فیه مائة دینار وهی غیر الثمن فلا یمکن تصحیح العقد مع
العمل بالمواضعة فان قیل فلیکن العمل بالمواضعة سعیا فی تصحیح العقد فالجواب ان العمل بها
لیس الا لکونه غرضهما منها وهو صحة العقد مع البدل المتواضع علیه وهو غیر ممکن لما ذکر
بخلاف الهزل ای المواضعة فی القدر فانه یمکن التصحیح للعقد المتواضع علیه مع اعتبارها ای المواضعة
فانعقد البیع بالالف الکائنة فی ضمن الالفین ثم اراد ان یبین ما لم یعلم من جواب ابی حنیفة
انه یفسد البیع بالشرط المذکور فقال والهزل بالالفاظ الاولی شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما
علی عدم تحققه فوجوده کعدمه ولا یفسد العقد به اذ کل شرط لا طالب له من العباد غیر مفسد
لعدم افضائه الی المنازعة کشرط ان لا یعلف الدابة تعقب علیه صدر الشریعة بان الشرط

فیما لا نفع فیه لاحد المتعاقدین لکن لا یطالب بالمواضعة وهو لا یفسد العقد کالرضا بالربا اشهر
وقد بینا قبل ایضا بان رجاء انتزاع احدهما بالرجوع عن المواضعة بلا مساهل واما فیما لا یحتمله
ای النقض لکونه مما لا یجری فیه الفسخ والاقالة فما لا مال فیه کالطلاق والعتاق مجانا فیهما والعفو
عن القصاص والیمین والنذر فیصح کل من هذا النوع ویبطل الهزل بالرضا بالسبب الذی هو
ملزوم للحکم شرعا فلا یمنع الهزل من انعقاده فیعقد ثم بین المراد من السبب بقوله ای العلة ولم یذکر
ما یوهم هنا السنة ولذا ای لکونه ملزوما للحکم لا یحتمل شرط الخیار لانه یعتمد التراخی فی الحکم ومن
حکم هذه الاسباب عدم التراخی فیه بخلاف قولنا الطلاق المضاف کانت طالق غدا سبب مجاز
فانه ای السبب یفضی به المفضی ای الوقوع لا العلة ولو لا الاستناد الی وقت الایجاب جاز تاخر
الحکم عنه ولو کان علة لا یستند کما فی البیع بخیار الشرط والحاصل ان الطلاق المعلق
ملزوم للحکم فاذا اضیف صار سببا فقط وحقیقة السبب ما یفضی الی الحکم افضاء ما لا یستلزم
فی الحال وما فیه المال تبعا کالنکاح فان المقصود الاصلی فیه من الجانبین الحل للتوالد والمال
شرع فیه لاظهار خطر المحل ولذا یصح بدون ذکر المهر ویتحمل فیه المهر من الجهالة ما لا یتحمل فی غیره
وجعل الشارح عن المص ان کون النکاح لا یحتمل الفسخ محل نظر فان التفریق بین الزوجین
لعدم الکفاءة ونقصان المهر وخیار البلوغ وبردة فیها فسخ فان تواضعا فی اصله ای النکاح
بان قال ارید ان اتزوجک بالف هازلا عند الناس ولا یکون بیننا فی الواقع نکاح
ووافقته علی ذلک وحضر الشهود عند العقد لزم النکاح وانعقد صحیحا قضاء ودیانة
سواء اتفقا علی الاعراض او البناء او انه لم یحضرهما شیء او اختلفا علی ما مر لعدم تاثیر الهزل
فیه لکونه غیر محتمل الفسخ وفیه ما مر قالوا ولی الاستدلال بقوله صلی الله علیه وسلم ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والرجعة رواه احمد وقال الترمذی حسن غریب
وصححه الحاکم او تواضعا فی قدر المهر ای علی الفین ویکون فی الواقع الفا فان اتفقا علی
الاعراض فالفان ای المهر الفان بالاتفاق لبطلان المواضعة باعراضهما عنها
او اتفقا علی البناء فالف المهر بالاتفاق لان الالف الآخر ذکره هزلا ولا مانع من اعتبار
الهزل فیه اذ المال لا یجب بالهزل والفرق له ای لابی حنیفة بینه ای الهزل بقدر المهر وبین الهزل
بقدر الثمن فی البیع حیث اعتبر التسمیة فی الاتفاق علی البناء فی المواضعة علی قدر البدل وهو اعتبر
المواضعة هنا انه ای البیع یفسد بالشرط الفاسد وقد مر وجه فساده وقصد صحته لا النکاح
ای بخلاف النکاح فانه لا یفسد به فامکن اعتبار المواضعة فیه من غیر لزوم فساد وان اتفقا
انه لم یحضرهما شیء او اختلفا بوجه من وجوه الاختلاف وقد عرفتها جاز النکاح بالف فی
روایة محمد عنه ای ابی حنیفة بخلاف البیع لان المهر تابع فی عقد النکاح حتی صح العقد بدونه فیعمل
بالهزل بخلاف البیع فان الثمن وان کان فیه وصفا غیر مقصود بالذات بالنسبة الی المبیع
الا انه مقصود بالایجاب لکونه رکنا حتی فسد البیع بنفی الثمن لجهالة فضلا عن عدم
ای الثمن فهو ای الثمن کالمبیع والعمل بالهزل یجعله شرطا فاسدا کما عرفت فیلزم ما تقدم من التنافی
بین تصحیح العقد واعتبار المواضعة وبثبوت التصحیح ترجیحا للاصل وفی روایة ابی یوسف عن ابی حنیفة
وهو الاصح کما ذکره فخر الاسلام وغیره یلزمه الفان کالبیع لان کلا من المهر والثمن لا یثبت

الا قصدا او نصا والعقد يمنع عن الثبات على الهزل فجعل عندهما بالفين عقدا مبتدا عند اختلاف في
لابناء على المواضعة كذا في كشف المنار وفي كشف الكبير وغيره لان في الغاء الفساد اولى من
الفساد واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام او تواضعا في الجنس اي جنس المهر بان
ذكرا عند العقد مائة دينار والمهر في الواقع الف درهم فان اتفقا على الاعراض فالمسمى
اي فالواجب ما سمياه عند العقد وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالاعراض او توافقا
على البناء فمهر المثل اجماعا لانه تزوج بلا مهر اذ المسمى هزل ولا يثبت المال به اي بالهزل
والمتواضع عليه لم يذكر في العقد والتزوج بلا ذكر يوجب مهر المثل بخلاف ما اي المواضعة
في القدر لانه اي القدر المتواضع عليه كالالف مذكور ضمن المذكور في العقد كالفين
او توافقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد عن ابي حنيفة
الواجب مهر المثل لان الاصل في بطلان المسمى كيف لا والمهر مقصود بالنكاح [illegible] يعني
[illegible] في صحة العقد باعتبار المسمى وبين موجب الاصل [illegible] ببطلان
المسمى لانه لو حكم ببطلانه لم يصح للزوم صيرورة المهر مثل الثمن في البيع في كونها مقصودة
الا بالنص وقد سبق انهما مختلفان بهذا الاعتبار فان الثمن ركن والمهر تابع وقد بين ثم لك
فيلزم مهر المثل عند بطلان المسمى وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة الواجب المسمى والمواضعة
باطلة كالبيع اي مثل الثمن لان كلا من المهر والثمن لا يثبت الا قصدا او نصا الى اخر ما
ذكر آنفا وعندهما اي ابي يوسف ومحمد الواجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة ولا
مهر مسمى في العقد لبطلان التسمية لترجيح المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل وما يثبت فيه
المال مقصودا بان لا يثبت بلا ذكره اي المال كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فهو طلقها
اي الاشياء المذكورة في الاصل اي في اصل هذه العقود بان تواضعا ان يطلقها بمال
او يعتقه على مال او يصالحه عن دم العمد على مال على وجه الهزل ولم يكن الواقع طلاق ولا
عتاق ولا صلح او القدر بان طلقها على الفين او اعتقه عليهما او صالحه عن الدم كذلك مع
المواضعة بان المال الف او الجنس بان يطلق او يعتق او يصالح على مائة دينار مع المواضعة
على ان الواجب الف درهم يلزم من الالزام والضمير للموصول اعني ما فيه الطلاق مفعول يلزم
والمال كليهما في الاولى في صورة الاتفاق على الاعراض وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور بان
سكتا [illegible] حال العقد من الاعراض والبناء وفي صورة الاختلاف في
الاعراض والبناء اتفاقا اي باتفاق الائمة الثلاثة مع اختلاف في الترجيح في الاخيرين اي
عدم الحضور والاختلاف في الاعراض والبناء عنده اي ابي حنيفة لترجيح العقد على المواضعة
وذلك اي ترجيحه عليها في الاختلاف لجعل القول لمدعي الاعراض لان الاصل في العقود الشرعية الصحة
واللزوم ما لم يوجد اذ وجود المواضعة صار مشكوكا فيه بسبب الاختلاف اما بعض العقد
في الصورة الاولى فظاهر لبطلان المواضعة باتفاقهما فلهذا لم يذكره ولعدم تاثير الهزل عندهما
في صورها اي المواضعة حتى تعدها اي الطلاق والمال في صورة البناء على المواضعة ايضا عندهما المال
دون ابي حنيفة لان الطلاق يتبع للطلاق لاستغنائه اي الطلاق عنه اي المال لو لا العقد
الى ذكره اي لو لم يتعقد ذكر المال في باب الطلاق كان يثبت من غير ان يثبت المال كالنكاح

٢٢٦ فانه يثبت فيه وان لم يعقد ذكره فعند ذكر المال في الطلاق كان المال تبعا وضمنيا فاذا ثبت المتضمن
على صيغة الفاعل وهو الطلاق ثبت المتضمن على صيغة المفعول وهو المال ولما كان المفهوم من قوله
وما فيه مقصودا ان يكون المال في العقود المذكورة مقصودا ومن قوله لكنه يتبع كونه غير مقصود
وبينهما تدافع بحسب الظاهر دفعه بقوله والتبعية اي تبعية المال للطلاق بهذا المعنى اي باعتبار كون
ثبوته في الضمن حتى صح مع الهزل وفسر الشارح هذا المعنى بكونه تابعا له في الثبوت لكونه بمنزلة
الشروط اتباع لما عرفت ولا يخفى عليك ان قوله بهذا المعنى اشارة الى ما فهم من قوله
[illegible] لا تنافي المقصودية بالنظر الى العاقد يعني اذا نظرنا الى نفس العقد وجدنا
الطلاق اصلا والمال تبعا وضمنيا لما ذكر من الاستغناء واذا نظرنا الى العاقد وجدنا المال
[illegible] فلا منافاة بينهما لاختلاف الجهتين بخلاف تبعيته اي المال في النكاح فيمعنى انه اي المال
[illegible] للعاقدين لان قصدهما الحل وهذا المعنى لا ينافي الاحتمال للمال من حيث ثبوته
[illegible] النكاح بلا ذكره بل وقع نفيه اظهار الخطر البضع ولكنه [illegible] من حيث
[illegible] معتد فيه لما ذكر ولذا ابو شرف الهزل كما في سائر الاموال [illegible] وفي النكاح
وعن شمس الائمة ان جعل المواضعة في الطلاق على مال مثلها في النكاح او كالاهزل شرط خيار
ابدا فعنده اي ابي حنيفة في البناء اي في الاوجه الثلاثة المواضعة في اصل التصرف وفي قدر البدل
وفي جنسه يتوقف الطلاق على مشيتها اي اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجد
واسقاط الهزل كما يتوقف وقوعه في خيار الشرط في الخلع من جانبها على اختيارها لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط عنده لكن الخلع غير مقدر بالثلاث كما في البيع لان الشرط في الخلع
على وفق القياس وتقييده بالثلث في البيع لكونه على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص
وذلك لان الخلع اسقاط والبيع اثبات وتعليق اثبات المال بالخطر في معنى القمار وفي
القصور بالتوقف رعاية الجانبين كما اشار اليه بقوله لامكان العمل بالمواضعة مع تصحيح
العقد بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة وجواز الشرط الذي سيد هنا
ان يتعلق الطلاق بجميع البدل المذكور في التسمية ولا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف على
اختيارها واتفقت بعدم فساد الخلع صححنا العقد وحيث حكمنا بالتوقف عملنا بالمواضعة
اذ حاصلها جعل الطلاق متعلقا بجميع البدل مع قبولها على سبيل الهزل فلم يلزم المبادلة
في الحال ولا من جانب الهزل حيث توقف وقوع الطلاق على اختيارها جد البيع
عقد الخلع بالمسمى ولو على سبيل التعليق لا التنجيز وقد يتعذر ان يتوهم على اجازتهما
معا لما اجمعوا عليه من ان الهزل كشرط الخيار لهما ولذا اذا اجاز احدهما في البيع واعرض الآخر
لا يصح العقد واجيب بان ذلك في غير الخلع ونحوه مما يحتمل كل من البدلين فيه شرط الخيار
واما الخلع ونحوه من الطلاق والعتاق والصلح لا يحتمله اذ ليس في معنى ما شرع فيه الخيار
ولما كان تقرير الدليل على المذهبين في الطلاق سواء كان في الخلع او في الطلاق على
مال وكان العتق على مال والصلح عن دم العمد كذلك في الحكم اكتفى بقوله وكذا في
العتق والصلح عن دم العمد فان كل منهما مثل في الطلاق [illegible] واما تسليم
الشفعة هزلا فبعد طلب المواثبة وهو طلبها كما علم في البيع هو كالسكوت مختار [illegible] اي

اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلبها فورا بعد العلم بالبيع وبعده اى طلب المواثبة
سواء كان بعد طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد طلب المواثبة فيشهد على البائع
ان كان المبيع بيده او على المشترى او عند العقار على طلبها او قبله يبطل التسليم فسقوط الشفعة
لانه اى تسليمها من جنس ما يبطل بالخيار لانه اى التسليم فى معنى التجارة لكونه اى التسليم استبقاء
احد العوضين وهو ههنا الدار المشتراة على ملكه اى احد المعاوضين وهو ههنا مشتريها
ومن ثم يملك الاب والوصى تسليم شفعة الصبى عند ابى حنيفة كما يملكان البيع والشراء
احد العوضين مع استحقاق الاستخراج من ملكه يحتاج الى اسقاط الاستحقاق فيتوقف التسليم
الذى هو الاستبقاء على الرضا ممن يترتب منه التسليم بالحكم وهو الملك الذى اريد ابقاؤه والاثر
بنفسه اى الرضا بالحكم وكذا يبطل به اى بالهزل ابراء المديون والكفيل لان فيه اى فى كل منهما معنى التمليك
اما فى المديون فلانه بالابراء يملك ما فى ذمته من الدين واما فى الكفيل فلانه يملكه
ما كانت مشغولة بمطالبته ويرتد الابراء فيهما بالرد كما اذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة
لم تبطل الموقوف على تسليم رجع اليه حق الشفعة معطوف على قوله فيه معنى التمليك فهو ترفيه اى الابراء
كالتسليم الذى يتفرع على كونه يحتمل ان يرتد بالرد مع ان فيه معنى التمليك وكذا الاخبارات
وهو القسم الثالث من الاقسام الثلثة لما يقع فيه الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع
والنكاح كما هو الاصح او كانت اخبارا عما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق وسواء كانت
اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا ان يقرا بان بينهما نكاحا او بيعا فى هذا بكذا فكونهما
اخبارين لغة ظاهر واما شرعا فلان الشرع لا يحكم بان بينهما عقدا بهذا الاقرار بل لو كان لهذا
الاخبار مصداق فلا انشاء قد تحقق هناك والا فكذب محض لا مصداق له ولا يثبت به عقد
بينهما او اخبارا لغة فقط والشرع يجعلها انشاء مقررة حال عن ضمير الاخبارات فى كانت
باعتبار نسبة ما عطف على خبرها الثانى اعنى لغة فقط شرعا اى الشرع وحين يقررها كونها
انشاء للاقرار كاقراره بان لزيد عليه كذا فان قوله له على كذا وان كان بحسب اللغة اخبارا
يحتمل الصدق والكذب لكن بحسب الشرع انشاء به يجب فى ذمته المبلغ المسترسل من غير التفات
الى انه هل كان له عليه قبل هذا الكلام اولا لا يثبت شئ منها بالهزل لانه اى الخبر شرعا ولغة
او لغة فقط يعتمد صحة المخبر عنه اى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه
وتحققه انما يكون بالجد والرضا به والهزل ينافيه الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق
مكرها باطل لانعدام الرضا فكذا هازلا لان الهزل دليل عدم الصحة حتى لو اجازه بعد
ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق منعقدا ولا انعقاد مع الهزل كذا فيما لو طلق انسان
زوجة غيره او اعتق عبد غيره فانه ان لحقه فاذا اجاز الزوج والسيد طلقت وعتق وكذا
الهزل فى الاعتقادات وهو الباب من الاقسام المذكوره واما ثبوت الردة بالهزل اى
تكلم المسلم بالكفر هازلا فبه اى بسبب الهزل نفسه لا بالاستخفاف لان الهازل راض باجراء كلمة الكفر
على لسانه وهو استخفاف وكفر بالنص قال تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله
وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وبالاجماع لا بما هزل به وهو اعتقاد
معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا اذ لم يتبدل اعتقاده ويلزم الاسلام اى الحكم بالاسلام الكافر

فى احكام الدنيا بالهزل به اى اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه هازلا ترجيحا لجانب الايمان
اذ الاصل فى الانسان التصديق والاعتقاد كالاكراه عليه اى الاسلام فان المكره اذا اسلم
يحكم باسلامه عندنا لوجود ركنه منه بل الهازل اولى به لترك رضاه بالتكلم به بخلاف المكره
ووافقنا الشافعى على ذلك الحكم لا الذمى كما ستعرف فى الاكراه كذا ذكره الشارح وفيه ان الهازل
اذا علم يقطع بعدم الرضا فى زمان التكلم بالايمان بخلاف المكره فانه ربما يتبدل اعتقاده فى آن
التكلم به وايضا ليس عند الهازل سوى اللفظ الدال على الاسلام لولا القرينة الصارفة عن
ارادة مدلوله فكيف يرجح على جحوده الكفر فلتتأمل ومنها اى المكتسبة من نفسه السفه فى اللغة الخفة
وعند الفقهاء خفة تبعث الانسان على العمل فى ماله بخلاف مقتضى العقل ولم يعقل والشرع كما قال
بعضهم لان مقتضى العقل ان لا يخالف الشرع لوجوب اتباعه عقلا مع عدم اختلال اى العقل
لمحو الجنون والعته ولا ينافى السفه اهلية الخطاب ولا الوجوب لوجود مناطهما وهو العقل
والقوى الظاهرة والباطنة فهو مخاطب بجميع الاوامر والنواهى فلا ينافى شيئا من الاحكام
الشرعية من حقوق الله تعالى وحقوق العباد واجمعوا على منع ماله اى السفيه منه اول بلوغه
سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما فانه للاولياء على
ان لا تؤتوا الذين لا رشد لهم اموالهم فيضيعونها واضاف الاموال الى الاولياء على
انها من جنس ما يقيمون به معايشهم كقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها
القوامون عليها وعلقه اى ايتاء الاموال اياهم بايناس الرشد حيث قال فان آنستم
منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم منهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم
فاعتبر ابو حنيفة مظنته اى الرشد ببلوغ سن الجدية اى كونه جدا العرض ثم بينه بقوله خمسا وعشرين
سنة اذ ادنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة ثم يولد له ولد فى ستة اشهر فانها اقل مدة
الحمل فيبلغ الولد اثنتى عشرة سنة ويولد له فى ستة اشهر وهذه المدة مظنة بلوغ الرشد
لانه لا بد له من حصول رشد ما نظرا الى دليله اى حصول الرشد له ثم بين الدليل بقوله
من مضى زمن التجربة اذ التجارب لقاح العقول وهو اى حصول رشد ما الشرط لتنكيره اى لفظ
رشدا فى الاثبات فيتحقق بادنى ما يطلق عليه الاسم كما فى الشروط المنكرة واذا تعين المظنة
مدارا للحكم وجب تسليم المال عند بلوغ هذا السن او انس منه الرشد اولا ووقفاه اى صاحباه
ايتاء المال على حقيقته اى الرشد ولم تخلفه اى السفيه باطلاق الرشد واختلفوا فى حجره
اى السفيه بان يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للهزل اى التى يبطلها الهزل وهو ما يحتمل الفسخ
كالبيع والاجارة اما الفعلية كالاتلاف والقولية التى لا يبطلها الهزل وهو ما لا يحتمل الفسخ
كالطلاق والعتاق فالسفه لا يمنع نفاذها بالاتفاق فاثبته اى ابو يوسف ومحمد حجر السفيه عنها نظرا له
لما فيه من صيانة ماله لوجوبه اى النظر للمسلم لاسلامه وان كان فاسقا ونظرا للمسلمين ايضا لانه
باتلافه يصير مديونا ويكون نفقته من بيت المال فيصير عليه نفسه وعلى المسلمين وبالاولاد على طلبهم اموالهم
ونفاه اى ابو حنيفة حجر السفيه لانه اى السفيه لما كان مكابرة للعقل بعمله بخلاف مقتضاه
لغلبة الهوى مع العلم بقبحه وتركا للواجب وهو الاجتناب عن الاسراف والتبذير عن علم لم يستوجب
ولم يستاهل السفيه النظر لانما يحسن الحجر عليه اذا لم يستلزم الحجر عليه ضررا فوقه اى هذا الضرر لكن

يستلزم ذلك لانه من اهدار اهليته والحاقه بالجمادات وبهذه الاهلية يتميز عن سائر الحيوانات
وملك اليد يثمر زائد على ملك الرقبة ولدلالة الاجماع على اعتبار اقراره باسباب الحد و قود على
صلة الاجماع و حذف المدلول عليه وهو اعتبار اقواله المذكورة اكتفاء بما فهم من قوله
فلو لزم شرعا الحجر عليه اي السفيه في اقواله للتعليق بمال للزم الحجر عليه بطريق اولى في اقواله
المتعلقة بنفسه وهي اقراره باسباب الحدود واذ التعلق اولى بالنظر من المال الذي خلق
وقاية لها وهي هذا البيان البالغ الاحتياط يعني اليه رحمه الله قولهما وبه قال الشافعي
لان النظر اي التنصيص على منع المال منه اي السفيه في قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
الآية كيلا يتلفه اي لاجل ان لا يتلفه قطعا اي بلا شبهة فهو تاكيد لكون المقصود
من النص عدم الاتلاف واذا لم يحجر عليه التصرف بقوله فلا يفيد منع المال منه و ابي الحجر دفعا
للضرر العام لانه قد يلتبس على المسلمين انه غني بالتزيين ثم الاغتر ... ضم المفتي الماجن
فيتلفها ونحو ذلك من الضرر العام بهم كما مر وهو اي دفع الضرر العام واجب بالتزام الضرر الخاص
فصار كالحجر على المكاري المفلس وهو الذي يتقبل الكراء و يؤجر الدواب وليس له ظهر يحمل عليه ولا مال
يشتري به الدواب والطبيب الجاهل والمفتي الماجن وهو الذي يعلم الناس الحيل قال
الشارح كذا في طريقة علاء الدين العالم ولفظ خواهر زاده و المفتي الجاهل لعموم الضرر
من الاول في الاموال ومن الثاني في الابدان ومن الثالث في الاديان وفي البدائع ليس
المراد من الحجر على هؤلاء حقيقة الحجر الذي هو المعنى الشرعي الذي يمنع نفوذ التصرف الا ترى
ان المفتي اذا افتى بعد الحجر واصاب في الفتوى جاز ولو اجاب قبله واخطأ لا كون وكذا الطبيب
لو باع الادوية بعد الحجر نفذ بيعه بل المراد المنع الحسي لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر واذا كان الحجر على السفيه للنظر له لزم ان يلحق السفيه في كل صورة من انواع التصرفات
الصادرة عنه بالانظار من يكون الحاقه به انظر في حقه فاذا كان بينه وبين شيئين له مناسبة
مصححة للالحاق بكل منهما تعين الحاقه من الحاقه به انظر واد خل في مصلحته ففي الاستيلاد جعل
كالمريض فيثبت نسب ولد امته اذا ادعاه حتى كان الولد حرا وكانت الامة ام ولده
ولعه اذا مات كانت حرة ولا تسعى فان توفر النظر بالحاقه بالمريض في حكم الاستيلاد
لحاجته الى بقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض المديون اذا ادعى نسب
ولد جاريته فانه يكون فيه كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله ولا تسعى ولا ولدها
لان حاجته مقدمة على حاجة غرمائه وفي شراء ابنه وهو موقوف كالمكره اي بمنزلة المكره
في شرائه فينعقد شراؤه فيثبت له اي السفيه الملك بالقبض ويعتق عليه حين قبضه ولا يلزم السفيه
... للسفيه في هذا الحكم كالصبي لان الانظر له ان يلحق به لما فيه
... فلا بد من فلم يلزمه اي السفيه الثمن او القيمة وان ملكه بالقبض لان التزام
احدهما بالقبض غير صحيح لما ذكر بل السعي الابن في قيمته لم يسلم له اي للسفيه شيء من السعاية
بل تكون السعاية كلها للبائع لان الغنم بالغرم كعكسه اي كما ان الغرم بالغنم ولما كان
الغرم على البائع كان الغنم له والحجر للنظر عندهما انواع نوع للسفه بنفسه اي بسبب
السفه سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بان حدث بعد البلوغ بلا توقف

عا

٢٢٨

على قضاء عليه بالحجر كالصبي والمجنون عند محمد وبه اي بالقضاء عند ابي يوسف لتردده اي السفه
بين النظر بابقاء ملكه اي السفيه وبين الضرر باهدار عبارته وقد ذهب الى ترجيح كل من الجهتين
مجتهد فلا يترجح احدهما الا بالقضاء وللدين اي وقد يكون الحجر على العاقل البالغ بسبب
كونه مديونا وان كان رشيدا خوف التلجئة اي المواضعة لدفع الغرماء فيجعل ماله لغيره صورة
ليحكم له بانه مفلس فيسلم له والتلجئة قد يكون سعا والمواضعة فيه اما في اصل العقد او في
... عليه و قد يكون اقرارا فيتوقف القضاء اي يتوقف هذا الحجر على القضاء به اتفاقا
... بين ابي يوسف و محمد لانه اي الحجر عليه نظر للغرماء فيتوقف على طلبهم بخلاف
الحجر على السفيه فانه للنظر له فلا يتوقف على طلب احد بل يكفي طلبه بلسان حاله فلا يتصرف فيه
المديون المحجور في ماله الا معهم اي الغرماء باتفاقهم فيما في يده وقت الحجر من المال احترازا عما
... ... الحجر والاشارة اليه اما في الكسب بعده اي الحجر من المال فيعم اي الحكم فيه
... ... برضاء الغرماء لعدم تعلق حق الغرماء به و
... عنه ... الى ديته المستغرقة له فيبيعه ... كان ماله
اي القاضي عليه ... اذا ابى الذي بيعه بعد طلابه اي البيع لانه كذا والاصل
ان من امتنع من ايفاء حق مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة ناب القاضي منابه فيه خلافا
لابي حنيفة والفتوى على قولهما ومنها اي من المكتسبة من نفسه السفر وهو لغة قطع المسافة
وشرعا خروج عن محل الاقامة بقصد مسيرة ثلاثة ايام بسير وسط وهو لا ينافي اهلية
الاحكام وجوبا واداء من العبادات وغيرها بل جعل سببا للتخفيف لانه من مظان المشقة
فيؤثر في قصر ذوات الاربع اي مكتوبات التي هي اربع ركعات في الحضر ركعتين ابتداء لا انها كانت
اربعا ابتداء فاسقط منها ركعتان كما تقدم وجهه في الرخصة ولما كان السفر اختيار
دون المرض وهو ايضا من اسباب التخفيف فارق اي السفر المرض في بعض الاحكام
فالمريض اذا كان موجودا اول اليوم من ايام رمضان فترك من وجد حقيقة ظل الصوم ذلك
اليوم فله الترك ولا يأثم به او صام صح صيامه فان اراد الفطر بعد الشروع فيه فله كان
له لان المرض في المرض الفطر ان كان المسافر لا يحل له الفطر لان الضرر في المرض مما لا مدفع له فربما توهم
قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعده يعلم لحوقه بحيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يمكن
من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر كذا قال الشارح والصواب ان يقال
بان يترك السفر لان الفرض ان المرخص قد كان موجودا في اول اليوم ...
السفر قبل ارادة الفطر ومع ذلك يستشكل ان كان بحيث ... الترك ...
وغيره الا انه لا كفارة على المسافر لو افطر لتمكن الشبهة ... بوجود
المرخص في ابتدائه اي اليوم وقد شرع في صومه فان طرأ العذر بان ... في
السفر اذ تبين بعد وجود المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف
السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري كذا قيل وقد يقال كذلك ... السفر
ان الصوم لم يكن واجبا في علم الله تعالى بانه يسافر في هذا اليوم ولا اثر لكون العارض
المرخص مرضا فيتأمل وفي قلبه وهو ان يفطر ثم يطرأ العذر لا يحل الافطار لعدم المرخص عنده

لكن لا كفارة اذا كان الطارئ المرض لانه اي المرض سماوي تبين به عدم الوجوب والكلام فيه وقد سبق
وتجب الكفارة في السفر لانه باختيار وتقرر الكفارة قبله اي السفر بافطار صوم وجب حتى غير
اقتران شبهة حتى لو كان السفر جبرا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر فيه
سقطت عنه ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في الخانية وتحقق ثبوت رخصة اي السفر
من قصر الرباعية وفطر رمضان وغيرهما بالشروع فيه اي في السفر قبل تحققه اي السفر
لانه اي تحققه بامتداده اي السفر ثلثة من الايام بلياليها وان كان القياس ان لا يثبت
الا بعد مضيها لان حكم العلة لا يثبت قبلها يرد عليه ان حقيقة السفر على ما ذكر في تعريفه
انما هو الخروج عن محل الاقامة بقصد السير المذكور وهو يتحقق قبل الامتداد المذكور
وقد يجاب عنه بان الفقهاء قصدوا به تعريف ما يترتب عليه احكام السفر لا بيان حقيقته
وحقيقته انما هي القطع للمسافة المذكورة ويؤيده ما ذكر من انه في اللغة قطع المسافة غير انه
اي المسافر لو اقام اي نوى الاقامة قبلها اي قبل ثلثة ايام صح مقامه ولزمت احكام الاقامة
ولو كان في المفازة لانه اي المقام قبلها دفع له اي السفر قبل تحققه فيعود مقيما ويعود اي بعد ثلثة ايام
لا يصح مقامه الا فيما يصح فيه المقام من مصر او قرية لانه اي المقام بعدها رفع بعد تحققه اي السفر
فنية الاقامة حينئذ ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله وهذا ما سبق من ان الدفع اسهل من الرفع
ولا يمنع سفر المعصية من قطع طريق وغيره اي لا يمنع كونه معصية الرخصة عند اصحابنا و
قالت الائمة الثلثة يمنع لان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها
كالسكر في حق الرخصة المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية ولقوله تعالى فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اناط رخصة اكل الميتة بالاضطرار بشرط كونه غير باغ اي
خارج فمن اضطر غير باغ على امام ولا عاد اي ظالم للمسلمين بقطع الطريق فسفر فيعم
هذه الحالة على اصل الحرمة وكذا في ساير الرخص بالقياس وبدلالة النص او بالاجماع على عدم
الفصل ولنا ما مر من اطلاق نصوص الرخص لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او
على سفر فعدة من ايام اخر وما عن ابن عباس فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر
اربع ركعات وفي السفر ركعتين الى غير ذلك ولانه ان جعل المعصية سببا للرخصة
لانها اي المعصية ليست اياه اي السفر بل هو منفصل عنها اذ كل منهما يوجد بدون الآخر
والسبب هو السفر نعم هي مجاورة له وذلك غير مانع من اعتباره شرعا كالصلوة في الارض
المغصوبة والمسح على خف مغصوب بخلاف السبب المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم
فانه حدث عن معصية فلا يناط به الرخصة لان سبب الرخصة لا بد ان يكون مباحا ونفس السفر
مباح وان جاوره معصية وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي في الاكل لان البغي والعدوان لا يتعلق
بنفس الاضطرار فلا بد من تقدير فعل عامل اي فمن اضطر واكل حال كونه غير باغ ولا عاد
في الاكل الذي سيقت الآية لبيانه حتى وصله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على
ان عاد للتاكيد او المعنى غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ودفع
الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر بالاستيثار عليه ولا متجاوز سد
جوعه وقياس السفر في كونه مرخصا عليه اي على اكل الميتة المنوط بالاضطرار في اشتراط نفي

عصيان المسافر كما في الاكل على سبيل التنزل معارض لاطلاق نصوص اناطة اي ثبوت
الرخص به اي بالسفر من غير تقييد بذلك فان موجب اطلاق النص ثبوت تلك الرخص
بمجرد السفر وان تحقق في ضمن المعصية وموجب القياس المذكور عدم ثبوتها في سفر المعصية
فيتعارضان ولا يصح قياس يعارض النص ويمنع على صيغة المجهول تخصيصه ابتداء به اي بالقياس وقد تقرر
في اواخر مبحث التخصيص ولانه اي الترخيص للمضطر لم ينط بالسفر اجماعا بل يباح للمقيم المضطر
فاكل المضطر مقيما عاصيا فاشتراط الوجدان في بعض لو كان رخصة الاكل منوطا بعدم المعصية
مطلقا كما نقل كذلك في حق المسافر لكنه ليس بمشروط لان العاصي المضطر يباح له اكلها غير انه لا
لا يظهر من قبله عدم اناطة رخصة الاكل بالسفر حينئذ اللهم الا ان يقال المقيم بعد تغييرهم
الا به بذلك لان الاضطرار اذا لم يكن مخصوصا بالسفر لا وجه لاشتراط نفي خصوص المعصيتين
بل ينبغي نفي مطلق المعصية والله اعلم ومنها اي المكتسبة من نفسه الخطأ وهو ان يقصد بالفعل
غير المحل الذي يقصد به الجناية مرفوع يقصد وضميره راجع الى المحل لما كان كل واحد من الفعل والمحل
مما لا بد منه في القصد ولا يتم بدونه صح تنزيله منزلة الاله وادخال الباء عليه كالمضمضة تسري
الى الحلق المحل الذي يقصد به الجناية على الصوم انما هو الحلق ولم يقصد بالمضمضة بل قصد
الفم ولا يخفى عليك ان المستفاد من العبارة كون الخطأ عبارة عن قصد غسل الفم بالمضمضة
وهو يتحقق بدون السريان الى الحلق وهو غير مستقيم فالكلام مبني على المسامحة اعتمادا على فهم
السامع والمراد انه قصد غير محل الجناية بالفعل مع اصابته محلها والرمي الى الصيد فاصاب
آدميا فان محل الجناية هو الادمي ولم يقصد بالرمي بل قصد غيره وهو الصيد والمؤاخذة
اي بالخطأ جايز عقلا عند اهل السنة خلافا للمعتزلة لانها اي المؤاخذة بالجناية وهي لا تتحقق بدون
القصد قلنا هي اي الجناية عدم التثبت والاحتياط والذنوب كالسموم فكما ان تناولها يؤدي الى
الهلاك ولو بلا قصد ولذا اي لكون المؤاخذة عقلا سئل سبحانه وتعالى عدم المؤاخذة به اي
بالخطأ قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا اذ الممتنع عقلا لا يسأل عدمه
فان امتناعه يغني عن السؤال وعنه اي عن كون الخطأ جناية باعتبار عدم التثبت كان
الخطأ من العوارض المكتسبة من نفسه غير انه تعالى جعله اي الخطأ عذرا في اسقاط حقه تعالى اذا اجتهد
المجتهد ففي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم
فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد وجعله شبهة دارئة في العقوبات فلا يؤاخذ بحد فيما لو زفت
اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته ولا قصاص فيما لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله
دون حقوق العباد فوجب ضمان المتلفات خطأ كما لو رمى الى شاة انسان على ظن انها
صيد او اكل ماله على ظن انه ملك نفسه لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا
لا ينافيها وصلح الخطأ سببا للتخفيف في القتل اي فيما اذا قتل خطأ فوجبت الدية على العاقلة
في ثلث سنين فالتخفيف من حيث وجوب الدية بدل القصاص ومن حيث تحميلها على العاقلة
ومن حيث المهلة في المدة المذكورة ولكونه اي الخطأ لا ينفك عن نوع تقصير في التثبت وجبت
اي ما تردد بين العبادة والعقوبة من الكفارة بيان للموصول اي في القتل الخطأ لكونها جزاء
قاصرا صالحا للتردد بين الحظر والاباحة اذ اصل الفعل كالرمي مباح وترك التثبت محظور

فكان قاصرا في معنى الكناية ويقع طلاقه اى المخطئ اذا اراد ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت
طالق خلافا للشافعي فانه قال لا يقع اذ لا اعتبار للكلام بدون القصد الصحيح فهو كالنائم
لان الغفلة عن معنى اللفظ خفي وفي الوقوف على قصده حرج لانه امر باطن وله سبب ظاهر وهو
العقل والبلوغ فاقيم تمييز البلوغ اى التمييز الذي يكون للبالغ الى وقت فانه الكامل من التمييز الذي يكون
للصبي العاقل مقامه اى مقام القصد نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة بخلاف النوم لان عدم القصد
فيه ظاهر لانه يمنع استعمال العقل اختيارا فلا يقام في النائم تمييز البلوغ مقام القصد لعدم الحرج
في رد عبارة النائم عبارة المخطئ وذكر في فتح القدير شرح الهداية ان الاولى ان
المخطئ انما هو في الحكم وقد يكون وقوع الطلاق في الحكم مقتضى هذا الوجه المفاد بقوله لان الغفلة
اما فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرأته وفي النسفي ولو كان بالعتاق يدين وقال ابو يوسف
لا لكون الغلط فيهما وفي فتح القدير والذي يظهر من الشرع ان لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله
بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ فاكما مر انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب
الشرع حكم عليه اراده اولم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما اذا لم يقصده اولم يدر ما هو فيثبت
عليه شرعا وهو غير راض بما يثبت عنه من اعراض الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم وفسر بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه
في ظن المحلوف عليه والآخر ان يجري على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوي
من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشياء التي
لم يقصد وكيف ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه
وانما لا يصدقه غير العليم الخبير وهو القاضي وفي الحاوي من اراد ان يقول زينب طالق فجرى على
لسانه عمرة في القضاء تطلق التي سمى وفيما بينه وبين الله لا تطلق واحدة منهما اما التي سمى فلانه
لم يردها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بالنية وكذا قالوا ينعقد بيعه اى المخطئ بان اراد ان
يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا منك بالف وقبل الآخر وصدقه في ان البيع خطأ
منه فاسدا لا موقوفا فيه عن اصحابنا ولكن يجب هذا لا اختيار في اصله اى هذا الكلام وان
لم يعلم اختياره بمعناه وعدم الرضى بمعناه فينعقد لاختياره في الاصل ويفسد لعدم
الرضى كبيع المكره فيملك البدل بالقبض والوجه انه اى بيع المخطئ فوق الهازل فيما يقتضي عدم لزوم العقد
اذ لا قصد للمخطئ في خصوص اللفظ ولا في حكمه والهازل مختار راض بخصوص اللفظ
غير راض بحكمه فاقتضى الامر ان يكون كالهازل فلا يملك المبيع بالقبض واما ما هو مكتسب
من غيره فالاكراه وهو حمل الغير على ما لا يرضاه من قول او فعل وهو اى المكره بكسر الراء ملجئ
للمكره بفتحها بان يعاقب بما اى بعقاب يفوت النفس او العضو ولو انملة بغلبة ظنه متعلق بملجئ
اذ الالجاء لا يحصل بدون الظن الغالب للمكره اذ حقيقته اضطرار الفاعل الى مباشرة المكره
عليه والا اى وان لم يغلب على ظنه تفويت احدهما لا يكون اكراها ويكون مجرد تهديد
وتخويف من غير تحقيق فيفسد الاختيار ولا يعدمه بالكلية اذ حقيقته القصد الى مقدور
متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح
والا ففاسد وبعدم الرضا وغيره اى غير ملجئ فيكون الحمل على المكره عليه بحبس لا يفضي الى

تلف عضو وحبس قائما يعدم الرضا خاصة لتمكنه اى المكره من الصبر على المكره به فلا يفسده اى
لا يفسد هذا القسم من الاكراه الاختيار واما بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي
رحم محرم كاخته واخيه فان القرابة المتأيدة بالمحرمية بمنزلة الولاد فقياس واستحسان في
انه اكراه القياس انه ليس باكراه لان المكلف لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لانه يلحقه
بحبسهم من الحزن والهم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر وهو اى الاكراه مطلقا ملجئا كان او غير ملجئ لا ينافي
اهلية المكره للوجوب اى لقيام الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه قد يفترض فعله كالاكراه
بالقتل على شرب مسكر ولو خمرا فياثم بتركه اى بترك شربه على السقوط حرمته كما سيأتي اباحته
في حقه بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فيا [illegible] المباح عند الاكراه فرض وقد يحرم كحمله اى كالقتل
في الاكراه فقتل مسلم ظلما فيؤجر على الترك اى على تركه كحمله اجراء كلمة الكفر اى كما يؤجر على ترك
اجرائها على لسانه عند الاكراه عليه بخلاف المباح كالافطار للمسافر في رمضان فانه لا يؤجر
على الترك بل ياثم لصيرورته فرضا بالاكراه كما سبق فما اكره عليه فرض ومباح ورخصة وحرام
ويؤجر على الترك في الحرام والرخصة وياثم في الفرض والمباح والمراد بالاباحة جواز الفعل
ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يؤجر وبالرخصة جواز الفعل ولو تركه وصبر يؤجر لاعلائه
بالعزيمة فلم يرد انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل وعدم الاثم بالعقد على تقدير الترك والصبر فهو
معنى الرخصة وان اريد انه ياثم على ذلك التقدير فهو معنى الفرض ولا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل
على ان يختار ما لا يرضاه بل الفعل عنه اى الاكراه اختيار للاخف لديه بين عند الفاعل من المكره به والمكره
عليه ثم اصل الشافعي اى ما بنى عليه الاحكام في باب الاكراه انه اى الاكراه ما كان منه بغير حق ان كان
الاكراه فيه عذرا شرعا بان يحل الشارع للفاعل الاقدام على الفعل قطع الاكراه الحكم اى حكم المكره عليه
عن فعل الفاعل قولا او عملا عطف بيان للفعل لدفع توهم اختصاص الفعل بالعمل اذ القول فعل اللسان
لان صحة القول بكون بقصد المعنى وصحة العمل باختياره اى العمل وهو اى الاكراه يفسدهما اى القصد
والاختيار والاكراه دليل على ان المكره انما فعل لدفع الضرر عن نفسه لا لانه يقصده او يختاره
وان نسبة الفعل اليه اى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق
وعصمته اى الفاعل بدفعه اى الضرر عنه بدون رضاه لئلا يفوت حقه بغير اختياره ثم
اذا قطع الفعل عن الفاعل ان امكن نسبته اى الفعل الى الحامل وهو المكره وانما يمكن نسبته اليه اذا
امكن ان يباشره بنفسه وذلك في الافعال واليه اشار بقوله كحمله على اتلاف المال اى كما اذا حمله على
الاتلاف فانه يمكن ان يباشر الحامل بنفسه الاتلاف فنسب الفعل اليه اى الحامل فيؤاخذ به ويجعل الفاعل
آلة له والا اى وان لم يمكن نسبته الى الحامل لعدم امكان مباشرته بنفسه بطل الفعل بالكلية
ولا يؤاخذ به احد كحمله على الاقوال اى كما اذا حمله على قول من الاقوال من اقرار وبيع وغيرهما كما صح
وان لم يكن الاكراه عذرا بان لا يحل للفاعل الاقدام على الفعل كحمله على القتل والزنى اى كما اذا كان
الاكراه على احدهما لا يقطع اى الاكراه الحكم عنه اى الفاعل فيقتص من المكره المباشر للقتل
بالقتل ويحد المكره الذي زنى لا يقال مقتضاه ان لا يقتص من الحامل لانا نقول وانما اقتص
من الحامل ايضا عنده اى الشافعي بالتسبيب في قتله باكراهه وهو كالمباشرة في ايجاب القصاص
اذ المقصود من شرع القصاص الاحياء وهو لا يحصل الا بسد باب الاكراه على القتل

وما كان من الاكراه بحق لا يقطع نسبة الفعل الى الفاعل ايضا كما لا يقطع فيما ذكر قبيل هذا فصح
اسلام الحربي وبيع المديون القادر على قضاء دينه ماله للايفاء وطلاق المولى على صيغة الفاعل من
زوجته بعد المدة اى بعد مضي مدة الايلاء حال كون هؤلاء المذكورين مكرهين على الاسلام والبيع
والطلاق لعدم احتياج الحربي فانما في حقه اعلاء للاسلام كما عرفت كما في حق السكران زجرا له وصحة
اكراه كل من المديون والمولى على الايفاء والطلاق بعد المدة لكونه ظالما بالامتناع عن القيام
بما هو حق عليه بخلاف طلاق الاكراه على الطلاق قبل مضيها فانه باطل فلا يقع الطلاق بخلاف اسلام الذمي
بالاكراه فانه لا يصح لان اكراهه غير جائز لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فلا يحكم بعدم اختياره
فاسلاما فلا يعتد به والاكراه بحبس مخلد وضرب مبرح اى شديد وقتل سواء عنده اى الشافعي لان
في الحبس ضررا كالقتل والقطع يعتضد دفع الضرر بخلاف نحو اتلاف المال واذهاب الجاه فانه لا يكون اكراها
واصل الحنفية الذي يتفرع عليه الاحكام في باب الاكراه ان المكره عليه اما ان قولا لا ينفسخ كالطلاق والعتاق فينفذ كما
ينفذ في الهزل فاكراه الشارح بل اولى لانه خلاف للاختيار والاكراه مفسد له لا مناف فانه ينفسخ
ان منافاته انما هي باعتبار عدم الرضا بالحكم والفساد هذا باعتبار الاضطرار وقد سبق انه لا
يسلب الاختيار لكن الرضا بالتلفظ بسبب الحكم وعلة في جانبه لا يتزلزل النقصان
الذي بسببه الاكراه لم يبلغ درجة المنافاة للاختيار فقوله بل اولى محل بحث مع اقتصاره
اى السعادة على المكره اى الفاعل لانه لا يمكن ان يجعل آلة للحامل فيه فلا يلزم على الحامل شيء الا ما
اتلف من الاكراه مالا كالعتق اى كالاكراه عليه فانه قول لا ينفسخ وقد اتلف به على المكره قيمة المملوك
فيجعل الفاعل فيه آلة في اتلاف ما له العتيق لان الاتلاف يحتمل ذلك فيضمن الحامل للفاعل قيمة
العبد موسرا كان او معسرا لان هذا ضمان اتلاف فلا يختلف باليسار والاعسار
ويثبت الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوته لغير من عليه الضمان
كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فانه يجب الضمان على الشهود والولاء للمشهود عليه لان الولاء
كالنسب لا يسقطه على العبد لا جرم لان العتق نفذ من جهة مالكه بخلاف ما لم يتلف عليه ما لا
كعلى اى كالاكراه على قبولها اى على قبول الزوجة المال في الخلع وهي مدخولة اذ يقع الطلاق
اذا قبلت ولا يلزمها المال لان الاكراه قاصرا كان او كاملا يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا
والطلاق غير مفتقر الى الرضا والزام المال مفتقر اليه وقد انعدم بخلافه اى الاكراه في
الزوج بان يكرهه على ان يخلعها على مال فقبلت غير مكرهة فانه يقع الخلع لانه من جانبه طلاق
والاكراه لا يمنع وقوعه ويلزمها المال لانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا
اى وان لم يكن قولا لا ينفسخ فسد ذلك القول فلا يترتب عليه الحكم كالبيع والاجارة فانه
ينعقد فاسدا لانه لا يمنع انعقاده لصدوره من اهله في محله ويمنع نفاذه لانعدام شرط
النفاذ وهو الرضا فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح كما في البيع بشرط اجل
فاسد او خيار فاسد فانه اذا اسقط قبل تقرره صح والاقارير بما لا يحتمل الفسخ وما يحتمله
من الماليات وغيرها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وثبوته سابقا على الاقرار واذا لم
يكن فيه تهمة ترجح صدقه يحكم به والا لم ترجح فلم يعتبر والاكراه قائم قرينة لعدم صدقه ودلالته
على عدم الصدق راجحة على دلالة حال المؤمن على الصدق فلا يكفي مع اقتصاره اى الاقارير عليه اى

المقر

المقر ايضا لعدم صلاحيته لكونه آلة للمكره او فعل لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه كالزنى و
الاكل في رمضان وشرب الخمر مثلا اذ لا يتصور كون الشخص واطئا بآلة غيره او اكلا او شاربا بفم
غيره وما كان كذلك اقتصر حكمه عليه اى الفاعل ولزمه حكمه فلو اكره صائم صائما على الاكل فسد صوم الآكل
لا غير الا الحد فانه لا يجب على الفاعل ايضا فلو اكرهه على الزنا لا يجب الحد على احد واما من حيث هما
اى الاكل والشرب اتلاف فاختلفت الروايات في لزومه الفاعل او الحامل في الكلام وغيرهما
اكره على اكل مال الغير فالضمان على المحمول لا الحامل وان صلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق لان منفعته حصلت للمحمول فكان كالاكراه على الزنا يجب العقر عليه لا شغله
بالوطء بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث وجب الضمان على الحامل لاتلاف المالية بلا منفعة
للمحمول وفي المحيط اكره على اكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل وان كان المحمول جائعا حصلت
منفعة لان المحمول اكل طعام الحامل باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ لا يمكنه
الاكل بدونه غالبا فصار قبضه منقولا الى الحامل فكانه قبضه بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا
للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وفيه انه بمجرد القبض لا يصير المغصوب ملكا للغاصب
بل لا بد من تغير يزول به اسمه واعظم منافعه او ما يشبه ذلك على ما عرف في محله الا ان المحمول اى الا
اذا اكره الفاعل على الاكل حال نفسه والحال حال كونه جائعا فلا رجوع له على الحامل لانه المنتفع حصلت له
او شبعان فعلى الحامل قيمته اى الطعام الذي اكله لعدم انتفاعه اى الفاعل به اى الطعام كذا
في المحيط بل تضرر به لكونه على الشبع والعقر على الفاعل بلا رجوع على الحامل اما لو اتلفها اى الموطوءة
بالوطء فيقع الضمان على الحامل وكذا اقتصر حكم المكره عليه على الفاعل ان احتمل كون الفاعل آلة للحامل
فيه ولكن لزم الآلية اى الفاعل للحامل والآلية مفعول لزم وفاعله تبدل محل الجناية وهو
المحل الذي يقع فيه الفعل الجناية وتبدله ان يعتبر وقوعها في محل آخر المستلزم صفة التبدل المخالفة
المكره على صيغة الفاعل لانه قصد باكراهه وقوع الجناية في المحل الاول المستلزم صفة
المخالفة بطلان الاكراه مفعول المستلزم وذلك لان الاكراه انما يتحقق اذا كان المكره عليه
مراد المكره خلاف مراد المكره يضطر الى ايقاعه ومع تبدل المحل لا يوجد هذا المعنى كما سيظهر
في المثال كاكراه المحرم محرما آخر على قتل الصيد لانه اى الاكراه المذكور اكراه على الجناية
على احرام نفسه اى الفاعل فلو جعل الفاعل آلة للحامل فصار قتل الصيد جناية على احرام الحامل
فلا يكون اتيانا بما اكرهه عليه فيبطل الاكراه ولقائل ان يقول حقيقة الاكراه الجاء المحمول على الفعل
وافساد اختياره وقد تحقق فلو جعل المحمول آلة ونسب الفعل الى الحامل لا يلزم منه بطلان الاكراه
غاية الامر ان الحامل قصد وقوع الجناية على احرام المحمول والشرع ما صحح قصده فقلبه عليه فترتب
وقيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط اذ الجزاء في هذه الصورة على كل
من الفاعل والحامل واجيب بان الفعل ههنا قتل الصيد باليد فجزاؤه المرتب عليه مقتصر على الفاعل
واليه اشار بقوله ولزوم الجزاء عليه اى الحامل من جهة اى الفاعل لانه اى اكراه الحامل للفاعل
على قتل الصيد يفوق الدلالة اى دلالة المحرم على الصيد وفيها يجب الجزاء فعليه اولى فلكل منهما جزاء
على احرام نفسه احدهما بالقتل والآخر بما هو فوق الدلالة وكالاكراه للعبد على البيع والتسليم بملكه

اقتصر التسليم على الفاعل والا اي وان لم يقتصر عليه وجعل آلة للحامل بدل محل التسليم عن المبيعية الى
المغصوبية فعلم ان بدل محل الجناية تارة يكون باعتبار ذاته وتارة باعتبار وصفه وذلك
لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير غصبا بخلاف نسبة
اي التسليم الى البائع فانه متمم للعقد فتملكه اي المشتري المبيع ملكا فاسدا لانعقاد بيعه وعدم نفاذه
لفساد في الاختيار بسبب الاكراه وان احتمل كون الفاعل آلة للحامل في الفعل المكره عليه و
لم يلزم آليته تبدل محل الجناية كما في اتلاف المال والنفس ففي الاكراه الملجئ قد عرفته نسب الفعل الى الحامل
ابتداء لا انتقال من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ فلزمه اي الحامل ضمان المال في اكراه
الغير على اتلاف المال والقصاص في اكراهه على القتل كما هو قول ابي حنيفة ومحمد وقال زفر على الفاعل
لانه قتل لاحياء نفسه عمدا وقال ابو يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله
في ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في حق كل من الفاعل والحامل
ولنا ان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحيوة بمقتضى الطبع
بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل ويلزمه الكفارة والدية
في اكراهه على رمي صيد فاصاب انسانا اذا على عاقلته اي الحامل وانما كان الفاعل آلة للحامل في هذه الحالة
لانه لم يفسد اختياره اي الفاعل اختيارا صحيحا وهو جنس اختيار الحامل والفاسد في مقابلة الصحيح كالمعدوم
وكذا حرمان الارث ينسب الى الحامل لان الفاعل يصلح آلة للحامل باعتبار تفويت المحل اما الاثم فالفاعل
لا يصلح آلة للحامل في حقه اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير وايضا على تقدير كونه آلة يلزم تبدل
محل الجناية كذا قال الشارح ولا يخفى ان عدم امكان اكتساب الاثم لغيره اذا لم يكن ذلك الغير مكرها له
مسلم واما اذا كان مكرها فغير مسلم وقصد قلبه للاكراه كاف ولا عبرة لقصد الفاعل لفساد اختياره
ولكن قصد القتل انما وقع منه اي من الفاعل وليس ههنا تبدل محل الجناية على الوجه المذكور
آنفا فعليهما اي الحامل والفاعل الاثم لحمله الفاعل على القتل ولايثار الآخر وهو الفاعل حيوته
على من هو مثله وهذا في العمد وفي الخطأ لعدم تثبتهما اي الحامل والفاعل وفي غيره اي غير الاكراه الملجئ
اقتصر حكم الفعل على الفاعل لعدم ما يفسد الاختيار وهو الموجب لجعل الفاعل آلة للحامل ونسبة
الفعل اليه دون الفاعل فيضمن الفاعل ما اتلفه من مال غيره ويقتص منه بقتل غيره عمدا عدوانا
وكذا الاقوال الصادرة كرها لا يحتمل آلية قائلها للحامل عليها لعدم قدرته اي الحامل على تطليق
زوجة غيره واعتاق عبده اي غيره وعلى هذا القياس في جميع التصرفات القولية ومنشأه امتناع
التكلم بلسان الغير وما يقال من ان كلام المرسل يحتمل انه المعبر بالتبليغ وهو قد يكون بلا واسطة
وقد يكون بواسطة ويجعل كلام الوكيل في الطلاق والعتاق كلام الموكل تقديرا ولا يجعل الوكيل
آلة للموكل بخلاف الافعال فان منها ما لا يحتمل ومنها ما يحتمل هذا تقسيم المكره عليه باعتبار التبعية
اي المكره عليه للحامل المحول واما تقسيمه باعتبار حل اقدام المكره اي الفاعل وعدمه اي عدم حل اقدامه
فالحرمات اي فهو ان يقال المحرمات اما محرمة لا تسقط ولا ترخص فيها كالقتل وجرح الغير لان
خوف تلف النفس او العضو لا يكون سببا لرخصة قتل الغير او قطع عضوه وان كان عبده كالحقا في
الصيانة واستوائهما في الاستحقاق فلا يسقط احد الحرمتين للآخر الا ترى ان المضطر لا يحل له

ان يقطع طرف الغير ويأكله بخلاف ما اذا اكره على قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل له لاقتلنك
او تقطع انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطرافه وقاية
نفسه كاموالها فيختار ادنى الضررين لدفع الاعلى واما حرمة نفسه فليس فوق حرمة يد غيره
لما حجج عليه عدم حل الاكل ضما الغير للمضطر وزنى الرجل بانه اي زناه قتل معنى لولده لقطع النسب
اما لانقطاع نسبه عنه اذ من لا نسب له كالميت واما لانه لا يكن نفقته عليه ولا على المرأة لعجزها فيهلك
كذا قالوا وفيه ان قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يدفعه وايضا لو سلم نفي
غير الزوجة اياهما فلا بالنسبة الى صاحب الفراش ووجوب نفقته عليه ودفع هذا بان حكمة الحكم تراعى
في الجنس لا في كل فرد وفي الشرح مناقشات اخر طويناها واورد ان حصول الولد غير معلوم
وعلى تقديره فالهلاك موهوم لقدرة الام على كسب ما ينبهما وهلاك المكره متيقن فلا يعارضه
ولو قتل فيه سقته لاحتمال ان يمتنع المكره من قتله وفيه ما فيه ولهذا اجمل المص فلا يحلها اي المحرمات
المذكورة الاكراه الملجئ او محرمة تسقط حرمة الميتة والخمر والخنزير فيبيحها اي الاكراه الملجئ
هذه الاشياء للاستثناء اي لانه تعالى استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار فلا تثبت
الحرمة فيها حينئذ فيبقى على الاباحة الاصلية ضرورة والملجئ اي حالة المكره عند الاكراه
الملجئ نوع من الاضطرار وثبتت الاباحة في الاكراه الملجئ بدلالة اي بدلالة النص المذكور في الاضطرار
كما ثبت حرمة الضرب بالنص الدال على حرمة التأفيف بطريق اولى على ما سبق ان خص الاضطرار
بالمخمصة فاثم المكره لو اوقع القتل او قطع العضو به لامتناعه من تناول ذلك ان كان عالما بسقوطها
اي الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما
لخفاء دليل زوال الحرمة عند الضرورة فيعذر بالجهل كما في الخطاب قبل الشهرة كالصلوة في حق من اسلم
في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها ذكره في المبسوط ولا يبيحها اي المحرمات التي تسقط غير الملجئ بل يورث
غير الملجئ شبهة فلا حد بالشرب معه اي مع غير الملجئ استحسانا والقياس ان يحد اذ لا تأثير للاكراه الحبس
ونحوه في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان انه يورث شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة
يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك بوطئها او محرمة لا تسقط حرمتها لكن رخصت اي رخص تناول
متعلقها عند الضرورة مع بقاء الحرمة وحينئذ فاما متعلقة بحقه تعالى الذي لا يحتمل السقوط
كحرمة التكلم بكفر لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة موبدة واما اجراء كلمة الكفر فهو كفر صورة
لان الاحكام متعلقة بالظاهر الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان فقوله الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان فعلم انه ليس بكفر معنى او متعلقة بحقه الذي يحتمله اي السقوط كترك الصلوة
واخواتها من الصيام والزكوة والحج فانها محتملة للسقوط في الجملة بالاعذار فيرخص تركها بالملجئ لان حقه
في نفسه يفوت بالكلية وحق الشرع يفوت الى خلف فلو صبر ولم يفعل ما اكره عليه حتى قتل فهو شهيد
لبذل نفسه في طاعة رب العالمين لان حقه تعالى لا يسقط بالاكراه ومنه اي من هذا القسم زناها اي اذا اكرهت
على الزنى فتمكينها من الزنى حرام لا يسقط حرمته الزنى حقه تعالى المحتمل للرخصة مع بقاء الحرمة
في الاكراه الملجئ لعدم القطع للنسب ولد ما من الزنى عنها بحال فلم يكن فيه معنى القتل الذي هو المانع من
الترخص في جانب الرجل واورد انها ان كانت غير مزوجة لم تتمكن من التربية وان كانت مزوجة
ينفيه فيفضي الى الهلاك ايضا واجيب بان الهلاك يضاف الى الزاني الذي القى نطفته في غير ملكه لا الى فعلها

لانها محل لا فاعل بخلاف الاكراه غير الملجئ فيه اي في زناها فانه غير مرخص لها في ذلك لكنه لا يحد المرأة بالتمكين
فيه ويحد هو اي الرجل معه اي بالاكراه غير الملجئ لان الملجئ ليس بسبب حضه فرخصة لها في حقها حتى يكون غير
الملجئ شبهة في حقه ولا يحد الرجل مع الملجئ استحسانا كما رجع اليه ابو حنيفة وقالا به والقياس انه يحد
مع الملجئ ايضا كما قال به ابو حنيفة اولا وزفر لان الوطي لا يتصور من الرجل الا بانتشار آلته وهو
دليل الطواعية لانه لا يحصل مع الخوف بخلاف المرأة فان تمكينها يتحقق مع خوفها والصحيح لانه اي زناه
مع الملجئ لدفع قطع العضو ان كان التخويف به او القتل والتخويف بذكر الادنى عن الاعلى لاستلزام اسقاطه
للحد اسقاطه بالطريق الاولى لا للشهوة لزجر بالحد لانه كان منزجرا حتى اكره فكان شبهة
في اسقاطه وانتشار الآلة قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال الا ترى ان النائم قد تنتشر
آلته مع انه لا قصد له ولا اختيار واما متعلقه كحقوق العباد كحرمة اتلاف مال المسلم فهي لا يسقط
بحال لانها اي حرمته حاله حقه اي العبد وحقه لا تسقط والا لزم عدم تأبيد عصمته ثبتت من حيث
الاسلام ثم ان الاتلاف ظلم موجب غير انها حقه المحتمل للرخصة بالملجئ حتى لو اكره على اتلافه ملجئا
رخص له فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير
او طرفه ولا يزول العصمة بل تماسها حق صاحبه بالاكراه لانها اي عصمته لحاجة مالكه ولا يزول
الحاجة بالاكراه الآخر فاتلافه وان رخص فيه باق على الحرمة ولو صبر على القتل كان شهيدا لبذله
نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل
وجه قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا ان شاء الله تعالى ينبغي من المكتسبة للجهل بذكره في الجهاد
ان شاء الله تعالى **الباب الثاني** من المقالة الثانية في احكام الموضوع في ادلة الاحكام الشرعية الباب الثاني
ادلة الاحكام الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحكم الاستقراء ووجه الضبط الدليل الشرعي اما
وحي او غيره والوحي اما متلو فهو الكتاب او غير متلو فهو السنة وغير الوحي اما قول كل الامة من عصر
فهو الاجماع والا فالقياس ويندرج في السنة قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره ومنع الحصر اي ابطله
بقول الصحابي على قول الحنفية فانهم يقدمون قياس الصحابي على قياسهم لما عرف في محله وهو ليس من
الاربعة وشرع من قبلنا من الانبياء والاحتياط والاستصحاب والتعامل مردود خبر المبتدء بردها
اي بسبب رد هذه المذكورات ثانيا الى احدها اي المذكورات اولا حال كون ذلك المردود اليه معينا
فيما سوى الاحتياط والاستصحاب كقول الصحابي فانه مردود الى السنة وشرع من قبلنا فانه مردود
الى الكتاب اذا قصه الله تعالى من غير انكار والى السنة اذا قصه النبي صلى الله عليه وسلم كذلك وهو ايضا
في الحقيقة راجع الى الكتاب كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فتأمل والتعامل فانه مردود الى الاجماع
ومختلفا في الاحتياط والاستصحاب فان مرجع كل منهما غير متعين بل تارة من الكتاب وتارة من السنة
وتارة من غيرهما هذا هو الظاهر في تفسير التعيين والاختلاف والمفهوم من كلام الشارح غير انه لا يظهر
تخصيصهما بالاختلاف مع ان شرع من قبلنا ايضا كذلك فتأمل وسيأتي تفصيلها في خاتمة هذه
المقالة ومعنى الاضافة في ادلة الاحكام ان الاحكام النسب الخاصة النفسية اذ هي تعلقات الكلام
النفسي القديم القائم بالذات المعرفة بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا او وضعا والاربعة اي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس ادلتها اي النسب المذكورة وبذلك اي بسبب كونها ادلة سميت الاربعة
المذكورة اصولا لان الاصل ما ينبني عليه غيره والمدلول مبني على الدال وجعل بعضهم اي الحنفية القياس

٢٤٢

اصلا من وجه لابتناء الحكم عليه ظاهرا فرعا من وجه آخر لثبوت حجيته بالكتاب والسنة قال الشيخ
واجماع الصحابة ولعله لم يذكره لعدم الجزم باجماعهم وانما قلنا لابتنائه عليه ظاهرا لان القياس مظهر
لا مثبت ثم ان قوله وجعل بعضهم مبتدء خبره يوجب مثله اي الكل اصلا من وجه فرعا من آخر
في السنة لثبوت حجيتها بالكتاب كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الى غير ذلك والاجماع لثبوت
حجيته بالكتاب والسنة فلا موجب للاقتصار على القياس وقيل افرد بالذكر لانه اصل الفقه فقط
وهي اصل له ولعلم الكلام والاقرب ان افراده بالذكر لاحتياجه في كل حادثة الى احدها اذ لا بد له من
مستنبط من احدها وعدم احتياجها اليه على هذا الوجه ولا يرد الاجماع نقضا على التعليل المذكور بناء
على عدم لزوم المستند يعني لا يقال ان الاجماع ايضا محتاج الى احدها اذا قلنا انه لا يلزم ان يكون له مستند
كما ذهب اليه قوم وقالوا يجوز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم جميعا لاختيار الصواب وهذا ظاهر
ولا يرد ايضا على لزومه اي على القول بلزوم المستند في الاجماع كما هو قول الجمهور لان المحتاج اليه اي الى المستند
قول كل اي كل واحد واحد ولم يبق قول كل واحد اجماعا بل هو اي الاجماع كلها اي مجموع الاقوال المتوقع على اقوال
كل واحد ولا يحتاج المجموع الى مستند والا اي وان لم يكن كذلك بان يحتاج المجموع الى مستند كان اثبات
اي الاجماع بمرتبة المستند اي في رتبته وليس كذلك لان الثابت به قطعية الحكم والثابت بالمستند ظنية واين
القطع عن الظن وقد يقال ايضا انه لا يحتاج اليه بنفسه لكنه يحتاج بواسطة ما يتوقف عليه وهو المسند الفرعية
من وجه دون وجه كالقياس ويمكن ان يجاب عنه بان حجية الاجماع وافادته القطع مستند الى عصمة الكل عن الخطأ
استنادا الضميمة اليه باعتبار مدخلية السند المذكور في اصل انعقاده بحيث يحصل محتاجا اليه في حجيته وهذا اولى مما
قيل من ان الاجماع انما يحتاج الى المستند في تحققه لا في نفس العلم لانه علة الحكم فان المستند لا يلتفت اليه بخلاف
القياس فان المستند اليه لا يمكن بدون ملاحظة احد الثلثة فيه الكتاب هو القرآن تعريفا لفظيا
فانهما مترادفان عرفا غير ان القرآن اشهر وهو اي القرآن اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر
فاللفظ جنس يعم الكتب السماوية وغيرها والعربي يخرج غير العربي من الكتب السماوية وغيرها والمنزل اي على لسان
جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج ما ليس بمنزل من العربي وقوله للتدبر والتذكر لزيادة التوضيح
والتدبر التفهم للاطلاع على ما يتبع ظاهره من المدلولات الصحيحة والمعاني المستنبطة من الاحكام الاصلية
والفرعية والحكم الالهية الى غير ذلك والتذكر الاتعاظ بقصصه وامثاله ودلايله الدالة على وجود
الصانع الخبير ووحدانيته وكمال قدرته ولزوم التجافي عن دار الغرور والتهيؤ لدار السرور وكون ذلك في
التدبر لما لا يعلم الا من الشرع والتذكر لما يستقل به العقل وبقوله المتواتر خرج ما ليس بمتواتر كقراءة
ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وامثالها وبعض الاحاديث الالهية التي اسندها النبي صلى الله عليه وسلم الى الله
تعالى على لسان جبرئيل واليه اشار بقوله فخرجت الاحاديث القدسية اي الالهية والاعجاز وهو ارتقاؤه في البلاغة
الى حد خارج عن طوق البشر حيث اعجزهم عن معارضته تابع لازم لا بعض خاصة منه لا يتقيد ببعض سورة
كما قال بعض الاصوليين فالاضافة بيانية ولا هو لازم لكل بعض كحرمت عليكم امهاتكم الآية فانها
جمل لا اعجاز فيها وهو اي لفظ القرآن مع جزئيته الاتم فيه اي لما خوذ دائم الالام المشار بها الموجود في الخارج
في الاصل صار موضوعا للمجموع من الفاتحة الى آخر سورة الناس في عرف الشرع فلا يصدق على ادنى من آية
وسورة ولا معها اي اللفظ المذكور بدون القرانية بها تعريفه لفظ الى آخره اي عربي منزل للتدبر والتذكر
متواتر فيصدق على الآية وعلى كل بعض يصدق عليه ما ذكر في التعريف وهذا التعريف للمجموع القائم اي

مناسب للقرآن من حيث انه حجة من الله قائمة على العباد اذ ثبت باعجازه نبوة النبي صلى الله عليه وسلم
وبيّن الاحكام اصولا وفروعا وبتواتره سدّ طريق انكارهم بلوغها اليهم وتعريفه **بلا هذا الاعتبار**
اي كونه حجة **كلامه تعالى العربي الكائن للانزال** اي الثابت في اللوح المحفوظ اثبته الله تعالى هناك لمصلحة
الانزال بلسان جبرئيل على نبيه صلى الله عليه وسلم ولا ينتقض بالحديث القدسي والقراآت الشاذة لكونها
في اللوح لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين لانا لا نم اثبتت هناك للانزال فليتدبر
والموضوع اي ولاعتبار قيد العربي في ماهيته **رجع ابو حنيفة** بعدما تحقق عنده اعتباره فيه **عن الصحة** اي صحة
الصلوة **للقادر** على العربي اذا عبّر عن المضمون القرآني **بالفارسية** اي العبارة الفارسية مثلا فيدخل ما عدا
العربي وذلك **لان المامور به** في قوله فاقرأوا ما تيسر من القرآن **قراءة مسمى القرآن** وقد عرفت ان قيد
العربي معتبر في مفهوم مسماه ولم يسم بهذا الاسم الا الموجود في الخارج العربي على ما رواه عنه نوح بن
مريم وعلي بن الجعد وعليه الفتوى صح قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو تعمد ذلك فهو مجنون فيداوى او
زنديق فيقتل **وقولهم** اي بعض الحنفية في دفع التعليل المذكور لرجوعه توجيها لما ذهب اليه اولا ان
النظم العربي **ركن زائد** للقرآن بمعنى كونه يحتمل السقوط فلا يتوقف عليه جواز الصلوة لانه مقصود
للاعجاز والمقصود من القرآن في الصلوة المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها **لا يفيد**
دفع الاعتراض عنه وهو كونه مخالفا للنص المذكور **بعد دخوله** اي الركن المذكور في مسماه فان النص يطلب
العربي ولا يجزي غيره والتعليل بجزئه والخصوصية الاعجازية مقصودة للشارع فلا وجه لالغائه بمثل
هذا التعليل كيف ولا يجوز معارضة النص بالمعنى **ودفعه** اي هذا التعقيب **بارادتهم الزيادة على ما يتعلق به الجواز**
للصلوة من القرآن **مع دخوله** اي النظم العربي **في الماهية** القرآنية اذ لا منافاة بين كونه ركنا للماهية
وزائدا على ما يتعلق به جواز الصلوة منه **دفع** خبر المبتدأ اعني دفعه **بعين** مادة **الاشكال لان ذلك** اي النظم
العربي في ماهية القرآن **هو الموجب لتعلق الجواز به** اي بالنظم المذكور لان المامور به قراءة القرآن
ولا تحقق مسماه الا به فلا جواز بدونه **على ان معنى الركن الزائد عندهم** اي الحنفية **ما قد يسقط شرعا** كما في
الاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط بعذر الاكراه الملجئ وفي حق من لم يجد وقتا يتمكن فيه من الاداء عنه
فادعاؤه اي السقوط شرعا **في النظم العربي غير النزاع والوجه في العاجز** عن النظم العربي **انه** اي العاجز
كالامي لان قدرته على غير العربي كلا قدرة فكان اميا كما هو احد القولين في المجتبى اختلف فيمن
لا يحسن القراءة بالعربية ويحسن بغيرها الاولى ان يصلي بلا قراءة او بغيرها انتهى وعلى انه يصلي بلا قراءة الائمة
الثلثة بل يسبح ويهلل **فلو ادّى** العاجز **به** اي بالفارسي **قصة** من القصص المذكورة في القرآن
او امرا او نهيا **فسدت** الصلوة لانه تكلم بكلام غير قرآن **لا** تفسد ان ادى العاجز بالفارسي
ذكرا او تنزيها وكذا غير العاجز الا اذا اقتصر على ذلك لاخلاء الصلوة عن القراءة ح قال الشارح
وهذا اختيار المص والا فلفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في الرجل يفتتح الصلوة بالفارسية
او يذبح ويسمي بالفارسية وهو يحسن العربية قال يجزيه في ذلك كله وقال ابو يوسف ومحمد لا يجزيه
في ذلك كله الا في الذبيحة وان كان لا يحسن العربية اجزاه قال الصدر الشهيد في شرحه وهذا على ان
من يقرأ القرآن بالفارسية لا يفسد الصلوة بالاجماع ومشى عليه صاحب الهداية واطلق
نجم الدين النسفي وقاضي خان نقلا عن شمس الائمة الحلواني الفساد بها عندهما **وعنه** اي التعريف المذكور
للقرآن حيث اخذ فيه التواتر **بطل اطلاق عدم الفساد** للصلوة **بالقراءة الشاذة** فيما اذا

غير متواترة فلا يصدق عليه انه قرآن فيلزم الاخلاء عن القراءة فيفسد واختلف في المراد بالشاذة
فنقل ائمة القراءة فيها قولان احدهما انها ما عدا القراآت السبع لابي عمرو ونافع وعاصم
وحمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر وثانيهما ما وراء القراآت العشر للمذكورين ويعقوب وابي جعفر
وخلف قال ابن حيان لا نعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلث الزائدة على السبع وقال غيره
قد اتفق المحققون سلفا وخلفا على ان القراآت المنسوبة الى الائمة الثلثة متواترة قرئ بها في جميع
الامصار والاعصار من غير نكير في وقت من الاوقات قال السبكي المعتمد عند ائمة القراءة ان المراد
بالقراءة التي ليست بشاذة كل قراءة يساعدها خط المصحف الامام مع صحة النقل ومجيئها على الفصيح
من لغة العرب قال ابو شامة متى اختل احد هذه الاركان الثلثة اطلق على تلك القراءة شاذة
في الدراية لو قرأ بقراءة ليست في مصحف العامة كقراءة ابن مسعود وابي تفسد صلوته عند ابي يوسف
والاصح انه لا تفسد صلوته ولكن لا يعتد به من القراءة وفي المحيط تأويل ما روي عن علمائنا انه
تفسد صلوته اذا قرأ هذا ولم يقرأ شيئا آخر لان القراءة الشاذة لا تفيد الصلوة فان قيل
كيف لا تجوز الصلوة بقراءة ابن مسعود ورسول الله صلى الله عليه وسلم رغّبنا في قراءة القرآن
بقراءته قلت انما لا يجوز بما كان في مصحفه الاول لان ذلك قد انتسخ وابن مسعود اخذ بقراءة رسول الله
صلى الله عليه وسلم في آخر عمره واهل الكوفة اخذوا بالقراءة الثانية وهي قراءة عاصم فانما رغّبنا في
تلك القراءة كذا ذكره الحلواني وقالت الشافعية تجوز القراءة بالشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة
حرف ولا نقصانه **ولزم فيما لم يتواتر** من القراآت **نفي القرآنية عنه قطعا غير ان انكار القطعي انما يكفر**
به المنكر **اذا كان** ذلك القطعي **ضروريا** من ضروريات الدين على ما هو التحقيق **ومن لم يشترط** اي كون القطعي
الذي يكفر منكره ضروريا كالحنفية يكفر منكره **اذا لم تثبت فيه** اي في ذلك القطعي **شبهة قوية** لقوة
ما يورثها واحتياج دفعها الى مقدمات كثيرة لا يظهر فيها المناسبة **كانكار ركن** من اركان الاسلام
مثلا مما ليس فيه شبهة كذا **فلذا** اي لاشتراط انتفاء الشبهة المذكورة في التكفير **لم يتكافروا** اي لم يكفر كل
من المخالفين **في التسمية** الآخر لوجود الشبهة القوية في كل طرف لقوة دليله لان المنكر غير مكابر
للحق ولا قاصد انكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت كل من النفي والاثبات يحتاج الى دليل
قطعي اذ لا يكون نفي قرآنيتها ولا اثباتها الا به وهل يتصور وجود دليلين كذلك في الجانبين قلت
كون كل منهما قطعيا بحسب ظن صاحبه لا بحسب نفس الامر وقوة الشبهة تخرجه عن القطع بحسبه فيرجع
كل منهما الى ظن قوي فيمنع قوة الشبهة التكفير من الجانبين مع انهم اجمعوا على تكفير من ينكر شيئا من القرآن
وعلى تكفير من يلحق بالقرآن ما ليس منه ثم لما جعل الاشتراط المذكور سببا لعدم تكفير كل من الفريقين
الآخر اتجه ان يقال لا يصلح سببا له اذ لا يخلو هذا الاختلاف من احد الامرين اما انكار جزء من
القرآن واما الحاق ما ليس منه به اجاب عنه بقوله **لعدم تواتر كونها في الاوائل** اي اوائل السور **قرآنا**
يعني ان تكفير المنكر عند كون القرآنية متواترا ولم يوجد في التسمية وكذا التكفير لمن يلحق به ما ليس منه عند
القطع بكونه ليس منه ويحتمل ان يكون تقدير الكلام وذهب الى نفي قرآنيتها في غير النمل من ذهب
لكن التكفير لا يتوجه لما سيأتي من قوله والآخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه كيف ينكر قرآنيتها
في اوائل السور مع شدة اهتمام السلف بتجريد المصاحف عما ليس منه اجاب عنه بقوله **وكتابتها** في اوائل السور
لشهرة الاستنان بالافتتاح بها اي التسمية لكل سورة سوى براءة فالاستنان السبب للكتابة

والشهرة واقعة لتوهم كونه قرآنا في الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم
فهو اقطع رواه ابن حبان وحسنه ابن الصلاح والآخر اي المثبت لقرآنيتها في الاوائل
لقوله اجماعهم اي الصحابة على كتابه اي التسمية بخط المصحف في الاوائل مع امرهم بتجريد المصاحف
عما سواه حتى لم يثبتوا آمين فقد قال ابن مسعود جردوا القرآن ولا تخلطوه بشيء يعني في كتابة
قال الشارح قال شيخنا الحافظ حديث حسن موقوف اخرجه ابن ابي داود وتوجيهه اي كونها من القرآن
والاستحسان لها في اوائل السورة لا يسوغه اي الاجماع على كتابتها بخط المصحف فيها لتحققه
اي الاستحسان في الاستعاذة ولم يكتب في المصحف والاوجه انها اي التسمية في محالها منه اي القرآن لتواترها
فيه اي في المصحف وهو اي تواترها فيه دليل تواتر كونها قرآنا ثم لما اقام دليلا على تواترها انها
قرآن وهو تواترها في المصحف افاد انه لا يلزم في اثبات قرآنيتها تواتر الاخبار بكونها قرآنا
فقال على انا نمنع لزوم تواتر كونها قرآنا في القرآنية اي في اثبات قرآنيتها في الاوائل بل التواتر في محله
فقط كان في اثبات قرآنيته يعني لا يلزم ان ينقل الينا خبر متواتر انها في تلك المواضع قرآن
بل يكفي في ثبوت قرآنيتها نقل القرآن الثابت فيه التسمية في اوائل سوره على سبيل التواتر وان
لم يتواتر كونه اي ما هو قرآن فيه اي في محله منه اي من القرآن اذ يكفي ثبوته فيه وهذا هو وجه
في التسمية وعنه اي عن كون الشرط مجرد التواتر في محله لزم قرآنية المكررات كقوله تعالى فباي آلاء
ربكما تكذبان وتعددها قرآنا معطوف على قرآنيتها اي ولزم تعددها من حيث انها قرآن فكل
واحد من ذلك المتعدد قرآن على حدة وعدمه اي عدم التعدد فيما تواتر في محل واحد فامتنع جعله
اي ما تواتر في محل واحد منه اي القرآن في غيره اي غير ذلك المحل ثم الحنفية المتأخرون على ان التسمية آية واحدة
منزلة تفتتح بها السور عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة
حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود والحاكم الا انه قال لا يعرف انقضاء السورة
وقال صحيح على شرط الشيخين مع ما في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل
قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين
قال الله حمدني عبدي الحديث وما في الصحيحين في مبدأ الوحي ان جبريل اتى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم [illegible] الى ما لم يعلم
الصحيح انها نزلت للفصل لا في اول السورة ولا في آخرها فيكون القرآن مائة واربع عشرة
سورة وآية واحدة لا محل لها بخصوصها والشافعية على انها آيات في السور اي آية كاملة من اول
كل سورة على الاصح عندهم فيما عدا الفاتحة وبراءة فانها آية كاملة من اول الفاتحة بلا خلاف وليست
بآية من براءة بلا خلاف وترك نصف القراء اي ابن عامر ونافع وابو عمرو لها في اوائل السور
مطلقا اي وحمزة في غير الفاتحة وترك مبتدأ خبره تواترا اي لاجل تواتر انه صلى الله عليه وسلم تركها
اي ترك قراءتها في اوائل السور عند قصد قرآنيتها ولا معنى اي لا وجه عند قصد قراءة سورة
بتركها اولها اي لان تركه لو لم يحث على قراءة السورة من اولها على ان المعروف
منه الحث على ان يقرأ القارئ السورة على نحوها اي على طبق ثبوتها في اللوح المحفوظ في هذا
الترتيب الموجود في المصاحف على طبق ذلك وتواتر قراءتها اي التسمية في اوائل السور عنه اي النبي
صلى الله عليه وسلم بقراءة الآخرين من القراء في اوائل السور لا يستلزمها اي لا يستلزم كون التسمية

٢٤٥

منها اي السورة لتجويزه صلى الله عليه وسلم الافتتاح بها فان قلت هب ان قراءة الآخرين لها
لا يستلزم جزئيتها من السور لكن كيف التوفيق بين التواترين تواتر تركه صلى الله عليه وسلم قراءتها
في الاوائل وتواتر قرآنيتها فيها قلت يجوز ذلك باعتبار الاوقات تعليما للجواز وبعدم الجزئية
وعن شمس الائمة الحلوائي وغيره ان اكثر مشايخنا على انها آية من الفاتحة ولهذا تصير سبع آيات
وقال ابو بكر الرازي ليس عن اصحابنا رواية منصوصة على انها من الفاتحة او ليست منها الا ان
شيخنا ابا الحسن الكرخي حكى مذهبهم في ترك الجهر بها فدل على انها ليست آية منها عندهم ولا يجهر
بها كما لا يجهر بها اي الآي السور وقطع به الطحاوي في شرح معاني الآثار وما عن ابن مسعود من انكار
كون المعوذتين من القرآن لم يصح عنه كما ذكره الطرطوسي وغيره وان ثبت خلو مصحفه منهما لم يلزم
كون خلوه لانكاره اي ابن مسعود قرآنيتهما لجوازه اي كون خلوه لغاية ظهورهما وفيه ان ظهور الاخلاص
مثلا اكثر منهما فتأمل او لان السنة عنده اي ابن مسعود ان لا يكتب منه اي القرآن الا ما امر عليه السلام
بكتبه ولم يسمعه اي امره صلى الله عليه وسلم بذلك اقول ولو قيل انه كان لا يعلم انهما كلام الله تعالى
بلا شبهة لكن اشتبهت جزئيته من القرآن وانما ارتفعت هذه الشبهة بعد كتابة ذلك المصحف
بالاجماع ثم تواتر ذلك اما بعد زمانه او في زمانه ولم يتفق له ادخالهما فيه لم يترتب عليه محذور
والله اعلم مسئلة القراءة الشاذة حجة ظنية خلافا للشافعي لنا انها منقول عن النبي
صلى الله عليه وسلم فيجب قبوله كسائر منقولاته قالوا اي الشافعية انها متيقن الخطاء قلنا الخطاء في
قرآنيته لا في خبريته مطلقا لعدم الخطاء في اصل مضمونه وانتفاء الاخص وهو كونه خبرا قرآنيا لا ينفي
الاعم وهو كونه خبرا منقولا صحيحا فكاخبار الآحاد مما لم ينسب الى القرآن ولم يبلغ حد التواتر والشهرة
ثم المفاد من كلام القرطبي نفي الجزم بالخطاء في قرآنيتها وعدم التواتر لا يستلزم القطع بالنفي غاية الامر
ينفي القطع بقرآنيتها فمن اين الحكم بالخطاء فيها وقد يقال قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
تعهد حفظ عن وقوع الشبهة فيه فتأمل ومنعهم اي مانعي حجيتها الحصر اي الحصر الذي ادعاه مثبتوها في كونه
قرآنا او خبرا او رد بيانا من النبي صلى الله عليه وسلم فظن قرآنا فاكتفى به على التقدير بين تجب العمل
بتجويز ذكره اي الصحابي ذلك مع التلاوة حال كون هذا المذكور الذي ادرجه في اثناء تلاوته القرآن
مذهبا له من غير ان يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم بل لما ادى اليه اجتهاده فذكره في معرض البيان
بعيد جدا لان نظم مذهبه معه اي القرآن ايهام ان منه اي القرآن ما ليس منه اي القرآن وهذا النوع تلبيس
لا يليق بشأن الصحابي لا جرم ان القول المختار اي المستقيم المروي عنه اي الشافعي كقولنا بصريح
لفظ فان ذكر انه الاخوات من الرضاع بلا توقيت ثم وقتت عائشة الخمس واخبرت انه مما
نزل من القرآن فهو وان لم يكن قرآنا يقرأ فاقل حالاته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان القرآن لا يأتي به غيره فهذا عين قولنا وعليه جمهور اصحابنا نقل الاسنوي وغيره حتى احتجوا
بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على قطع اليمين ومنشأ الغلط في ان مذهبه عدم حجيته كما نسبه
امام الحرمين وتبعه النووي عدم ايجابه اي الشافعي التتابع في صوم الكفارة مع قراءة ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متتابعات نقل الشارح عن المام انه قال وهذا عجيب لجواز كون ذلك لعدم ثبوته
عنده او لقيام معارض انتهى وعلى هذا مشى السبكي فقال لعل المعارض وهو ذلك ما قالته عائشة نزلت
فصيام ثلثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح

مسئلة لا يشتمل القرآن على ما لا معنى له خلافا لمن لا يعتد به من الحشوية قيل باسكان الشين
لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور فتحها لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقته
فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة اي جانبها تمسكوا بالحروف المقطعة فيه
اي القرآن في اوايل السورة ونحو الهين اثنين انما هو اله واحد ونفخة واحدة قلنا التاكيد كثير
وابداء فايدة قريب في الكشاف الاسم الحامل لمعنى الافراد والتثنية دال على شيئين الجنسية والعدد
المخصوص فاذا اريدت الدلالة على ان المعنى به منهما والذي يساق له الحديث هو العدد شفع بما يؤكده
فدل به على القصد اليه والعناية به الا ترى انك لو قلت انما هو اله ولم تؤكده بواحد لم يحسن وقيل
انك تثبت الالهية انتهى ثم فايدة التاكيد تحقيق مفهوم المؤكد بحيث لا يظن به غيره ودفع توهم التجوز
والسهو وعدم الشمول الى غير ذلك واما الحروف المقطعة في اوايل السور فمن المتشابه ولعلنا
فيه اي المتشابه خلافا في ان معناه يعلم ام لا والظاهر انه عند الجمهور لا يعلم في الدنيا وانه الاوجه
فاللازم للمتشابه عندهم عدم العلم به اي بمعناه لا عدمه اي المعنى وقيل مرادهم اي الحشوية بقولهم يشتمل
على ما لا معنى له لا نتوقف على معناه كما هو ظاهر صنيع عبد الجبار وابي الحسين البصري ومحل جواز
اشتمال القرآن على ما لا يفهم المكلفون معناه فكقول النافي اي قول الحشوية حينئذ كقول نافي ادراك
المعنى في المتشابه فلا خلاف بين الجمهور وبينهم وقال ابن برهان يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم معناه
الا ان يتعلق بتكليف فلا لانه تكليف بما لا يطاق وفي شرح البديع للشيخ سراج الدين المختار
عند اكثر العلماء انها اسماء للسور فلها معان مسئلة قراءة السبعة ما كان منها
من قبيل الاداء بان كان هيئة اللفظ يحتمل وجوها ولا يخالف خطوط المصاحف كالحركات
والادغام في المثلين او المتقاربين وهو ادراج الاول منهما ساكنا في الآخر كذا ذكره
الشارح وكانه اراد بهيئة اللفظ كيفية تحصل من تركيب الحروف والتقديم والتاخير منها مع
قطع النظر عن خصوصيات الحركات والسكنات ونظر ذلك في صورة الخط والا فلا شك في التغير
فيهما بتبدل الحركات والادغام والاشمام وهو الاشارة بالشفتين الى الحركة بعد الاسكان
من غير تصويت فيدركه البصير لا غير والروم وهو اخفاء الصوت بالحركة والتفخيم والامالة وهي
الذهاب بالفتحة الى جهة الكسرة والقصر وتخفيف الهمزة واضدادها اي المذكورات من الفك وعدم
الاشمام والروم والترقيق وعدم الامالة والمد وتحقيق الهمزة لا يجب تواترها وخلافه اي خلاف
ما كان من قبيل الاداء مما اختلف بالحروف كملك في قراءة من عدا الكسائي وعاصم ومالك
في قراءتهما متواتر وقيل مشهور اي آحاد الاصل متواتر الفروع والتقييد لما هو خلاف ما كان من
قبيل الاداء منها باستقامة وجهها في العربية كما في شرح البديع غير مفيد لانه ان اريد باستقامة وجهها
في العربية اجادته بحسب النحو معظم الطرق ونحوها الشارح بالظاهرة في التركيب والظاهر ان المراد
اما قوانينها المشهورة التي اكثر الاستعمال عليها لزم عدم القرآنية في قتل اولادهم شركائهم برفع
قتل ونصب اولادهم وجر شركائهم على ان قتل مضاف الى شركائهم وفصل بينهما بالمفعول الذي
هو اولادهم مع انه ابدل على ان حمل الحركات على غير الاعرابية والا فهو من القسم الاول لابن عامر
لان الجادة في سعة الكلام ان لا يفصل بين المضاف والمضاف اليه بغير الظرف والجار والمجرور
او اريد بها الاستقامة ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول اي قواعد اهل العربية فيمكن اي فهذا

التكلف متيسر في كل شيء اذ لا يقع به الاحتراز عن شيء فلا فايدة في التقييد ونظر في التفصيل
المذكور في محل التواتر وان ظن العلامة الشيرازي وجه النظر ان القرآن بجميع اجزائه متواتر فلا
يختلف الحال بخلاف ما هو من قبيل الاداء لان الحركات وما معها من المذكورات ايضا قرآن
والقرآن جميع اجزائه متواتر ثم استرسل المصنف في النظر فقال ولا يخفى ان القصر والمد من قبيل الثاني
اي خلاف ما كان من قبيل الاداء فمن عدهما من قبيل الاول اي ما كان من قبيل الاداء نظرا الا اي وان
لم يجعلها من قبيل الثاني بل من الاول لزم مثله وهو ان يجعل من الاول نحو مالك وملك اذ لا فرق بين مالك وملك
الا بالمد اي هي الالف لنا في ان ما هو من قبيل الثاني متواتر انه قرآن والقرآن كله متواتر اجماعا
قالوا اي القايلون بان ما كان من القسم الثاني من قراءة السبعة مشهور آحاد الاصل المنسوب اليهم اي
الذين تنسب اليهم قراءة السبعة وهم السبعة آحاد لانهم سبعة نفر والتواتر لا يحصل بهذا العدد فيما
اتفقوا عليه فضلا عما اختلفوا فيه اجيب بان نسبتها اي القراءات السبع اليهم لاختصاصهم اي القراء
السبعة بالتصدي للاشتغال بها وتعليمها واشتهارهم بذلك لا لانهم النقلة خاصة بان يكون رواتها
مقصورة عليهم بل عدد التواتر كان موجودا معهم في كل طبقة الى ان ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم
ولان المدار لحصول التواتر العلم اي حصول العلم عند العدد لا العدد الخاص وهو اي العلم ثابت
وثبوت مدار الشيء مستلزم لحصوله مسئلة بعد مسئلة اشتراط الحنفية المقارنة في المخصص الاول للعام
لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد لما كان ههنا مظنة سوال وهو انه كيف يتصور هذا
بعد لزوم المقارنة فان خبر الواحد انما يتحقق بعد زمان الشارع ونزول الكتاب في زمانه قال ولو
فرض نقل الراوي للخبر المذكور قرآن الشارع مفعول النقل واضافته لفظية لان الشارع فاعل القرآن
متعد ومفعوله المخرج بالتلاوة صلة القرآن بان روى ان النبي صلى الله عليه وسلم او جبرئيل عليه السلام
قرن كلاما دالا على خروج بعض افراد العام متلوا وهو حال كون ذلك المخرج تقييدا لاطلاق عموم
المتلو مفاد الغيرية اي حال كون ذلك المخرج بحيث افيد غيريته للمتلو وانه ليس سواء كان هذه الافادة
بلفظ او بقرينة وتقدم ان الاشتراط المذكور قول اكثر الحنفية وبعضهم كالشافعية على عدم
اشتراطها في التخصيص مطلقا لكن لم يعلم بينهم الخلاف في عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و
فايدة ذكره هنا بيان ان المنع ليس لعدم تصور الشرط اي المقارنة بالفرض المذكور وكذا
لا يجوز تقييد مطلقه اي الكتاب وهو اي تقييد مطلقه المسمى بالزيادة على النص بخبر الواحد عندهم اي
الحنفية ولا يجوز ايضا حمله اي الكتاب على المجاز لمعارضته اي خبر الواحد للكتاب لاجل الجمع بينهما
وهذا عند القايلين من اهل الحنفية بان العام قطعي كالعراقيين ظاهر وكذا القايل بظنية العام منهم
اي الحنفية كابي منصور لا يجوز ذلك عنده على الاصح كما ذكره صاحب الكشف وغيره لان الاحتمال
ثابت في ثبوت نفس الخبر يعني يحتمل ان لا يكون ثابتا في نفس الامر والدلالة اي ودلالته على المراد منه
فرعه اي فرع ثبوت الخبر واحتماله اي احتمال ثبوت الخبر احتمال عدمها اي الدلالة لانه على تقدير
عدم ثبوت الخبر تنعدم الدلالة بالطريق الاولى فزاد خبر الواحد احتمالا على احتمال الكتاب بسببه
اي بسبب الاحتمال في ثبوته لنا في انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان خبر الواحد دون الكتاب
ثبوته اي منحط عن ثبوت الكتاب لانه ثبوته قطعي وثبوت خبر الواحد ظني فلا يسقط خبر الواحد حكمه
اي الكتاب عن تلك الافراد التي يخرجها خبر الواحد من عموم الكتاب على تقدير ان يخصصه والا اي وان

لم يمكن كذلك بان يسقط الكتاب عنها قدم الظن اي لزم تقديم دليل الظن على الدليل القاطع
وهو باطل بخلاف ما لو ثبت الخبر تواترا او شهرة فانه يجوز تخصيص الكتاب به للمقاومة بين
الكتاب وبينهما اما بينه وبين المتواتر فبالاتفاق واما بينه وبين المشهور على راي الجصاص
ومن وافقه في انه يفيد علم اليقين فظاهر واما على راي ابن ابان ومن وافقه في انه علم طمانينة
فلانه قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع
على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل شيئا وقوله صلى الله
عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وغير ذلك فيثبت بكل من الخبر المتواتر والمشهور تخصيصا
وزيادة اي من حيث التخصيص لعموم الكتاب ومن حيث الزيادة على مطلقه حال كونه مقارنا
له اذا كان هو المخصص الاول وثبت بكل منهما نسخ اي من حيث الناسخية حال كونه متراخيا عما يعارضه
وعنه اي اشتراط المقارنة في المخصص حكموا بان تقييد البقرة في قوله تعالى اذبحوا بقرة بالمقيدات
المذكورة في الاجوبة عن اسئلتهم نسخ لاطلاقها لتاخر المقيدات عن طلب ذبح مطلقها فنسخ
حكم بقرات غير موصوفة بتلك القيود وهو الاجزاء عما هو الواجب كالايات المتقدمة في
بحث التخصيص كاولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن بالنسبة الى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا الاية والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم بالنسبة الى ولا تنكحوا
المشركات ومن لزوم الزيادة بالاحاد اي باخبار الاحاد منعوا اي الحنفية الحاق الفاتحة والتعديل للاركان
والطهارة من الحدث والخبث بنصوص القراءة اي قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وفي الاركان
اي اركعوا واسجدوا والطواف اي وليطوفوا بالبيت العتيق حال كون الملحقات فرائض كما الحقت بها
بما في الصحيحين لا صلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب وان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فدخل
رجل فصلى ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فصل فانك لم تصل فساقه
الى ان قال الرجل فقال والذي بعثك بالحق ما احسن غير هذا فعلمني فقال اذا قمت الى الصلوة فكبر
ثم اقرا ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تطمئن قائما ثم اسجد
حتى تطمئن ساجدا ثم اجلس حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلوتك كلها وبما روى ابن حبان
والحاكم عنه صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله قد احل فيه المنطق فمن نطق
فلا ينطق الا بخير بل الحقوها حال كونها واجبات للصلوة والطواف مكملات لهما لا الحكم ببطلانهما
بدونها اذ لم يرد سبحانه وتعالى بما تيسر من القرآن العموم الاستغراقي وهو جميع ما تيسر بل المراد
هو اي ما تيسر من اي مكان من القرآن سواء كان فاتحة او غيرها فلو قيل لا يجوز بدون الفاتحة
والتعديل والطهارة الصلوة والطواف بهذه الاخبار لكان نسخا لهذه الاطلاقات
بها وهو لا يجوز لما عرفت ثم كون التعديل واجبا قول الكرخي وقال الجرجاني سنة وتركه عليه السلام
المسيء صلوته بعد اول ركعة حتى اتم يرجح تخريج الجرجاني الاستنان اذ يبعد تقريره على
مكروه تحريما وقال في شرح الهداية الاول اولى لان المجاز حينئذ يكون اقرب الى الحقيقة فانها
نفي الصحة والمكروه التحريمي اقرب اليها من التنزيهي وللمواظبة وقد سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف
ان لا يجوز وفي البدائع عن ابي حنيفة مثله ثم شبه منع الحاق المكملات المذكورة لضعف
دليله بمنع الحاق المذكورات بعد قوله كقولهم اي الحنفية في ترتيب الوضوء وولائه

ونيته انما سنه لضعف دلالة مفيدهما لما عرف في محله بخلاف وجوب الفاتحة اذ نفي الكمال
اي ارادة نفي جزئها اي الفاتحة وهو الحديث المذكور بعيد عن معنى اللفظ لان متعلق الجار والمجرور الواقع
خبرا انما هو الثبوت والكون العام والمعنى لا صلوة كاينة وعدم الكينونة شرعا
هو عدم الصحة وبين عدم الصحة وعدم الكمال بون بعيد فحمله على عدم الصحة غير انه لما كان خبر الاحاد
نزل عن درجة القطع الى درجة الظن صارت واجبة وبظني الثبوت والدلالة كاخبار
الاحاد التي مدلولها ظنية يثبت الندب والاباحة والوجوب يثبت بقطعيهما اي الدلالة
مع ظنية الثبوت كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وقلبه اي وبظنيها مع قطعية الثبوت
كالايات المأولة والفرض يثبت بقطعيتهما اي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة
المتواترة التي مفهومها قطعية ويشكل على ان بظنيتهما يثبت الندب والسنة استدلالهم
اي الحنفية لوجوب الطهارة في الطواف كما هو الاصح عندهم بالطواف مرفوع على الحكاية اي
بقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة لصدق التشبيه اي تشبيه الطواف بالصلوة
بالثواب اي باعتباره بان يكون وجه الشبه هو الثواب قوله لصدق تنبيه على انه لو حمل
الكلام على الحقيقة لزم عدم الصدق ولو حمل على التشبيه صدق لصدق التشبيه والتشبيه صادق
بمجرد اشتراكهما في الثواب ولا يلزم في صدقه اشتراكهما في جميع الاحكام كما هو مقتضى ظاهر الاستثناء
المذكور بعده كما اشار اليه بقوله وقوله صلى الله عليه وسلم بعد قوله الطواف بالبيت صلوة
الا ان الله اباح فيه اي الطواف المنطق اي النطق ليس محمولا على ظاهره وهو كون الاستثناء متصلا
وان المعنى الطواف كالصلوة في جميع الاحكام الا انه تعالى اباح فيه المنطق ليكون موجبا
ما سواه اي النطق من احكام الصلوة في الطواف حتى يدخل فيه وجوب الطهارة ووجه الاشكال
ان الحديث ظني لكونه خبر احاد ودلالته على اشتراط الطهارة في الطواف ايضا ظني بل ضعيف
بجواز نحو الترتيب فيه تعليل لكونه غير محمول على الظاهر اذ كما لا يشترط فيه ترك نحو الترتيب
لا يشترط فيه الوضوء ولذا قال ابن شجاع من سنة فالوجه الاستدلال له بحديث عائشة حين
حاضت محرمة فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي
بالبيت متفق عليه رتب منع الطواف على انتفاء الطهارة وادعوا اي الحنفية للعمل بالخاص
لفظ جزاء في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا وقوله لفظ جزاء
عطف بيان للخاص ومفعول ادعوا انتفاء عصمة المسروق حقا للعبد اي انتفاء عصمته من حيث
انه حق للعبد لاستخلاصها اي عصمته له اي حقا لله تعالى عند القطع لما ياتي قريبا فان قطع
السارق تقرر خلوصها لله تعالى قبيل فعل السرقة القبلية التي علم الله تعالى انها تقع بها
السرقة وكان القطع مبينا لنا ذلك فلا يضمن المسروق باستهلاكه لانه اي الجزاء المطلق في
العقوبات يكون على حقه تعالى خالصا بالاستقراء لانه المتبادر على الاطلاق ولذا سميت الاخرة
دار الجزاء ولا تراعى فيه المماثلة كما تراعى في حق العبد مالا كان او عقوبة ولا يستوفيه الا الحاكم
الشرع ولا يسقط بعفو المالك واذا كان حقه تعالى كانت الجناية واقعة على حقه فيستحق العبد
جزاء وجزاؤه في مقابلة ما فات من ماله ومن ضرورة تحول العصمة الشرعية محل الجناية من العبد
الى الله عند فعل السرقة حتى تقع جناية في حقه تعالى ان يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالخمر في حق المسلم

اذا الخمر فانه لا يضمن من سرقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب عليه شيء آخر وروى الحسن
عنه انه يجب لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة واجيب بانه وان كان فعلا آخر فهو اتمام المقصود بها
وهو الانتفاع بالمسروق فكان معدودا منها وايضا المسروق ساقط العصمة لما قلنا وما يوجد
من السارق غير ساقطها فلا مماثلة والضمان يعتمد عليها بالنص ثم هذا في القضاء واما ديانة
ففي الايضاح قال ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه وفي المبسوط عن محمد
يفتى بالضمان للحوق الخسران للمالك من جهة السارق قال ابو الليث وهذا القول احسن ولا يخفى اي
لفظ جزاء حينئذ اي حين يكون خاصا بالعقوبة على الجناية على حقه تعالى انما هو بعادة الاستعمال
والخاص انما يكون بالوضع لا بعادة الاستعمال ثم عطف على قوله لاستعمالهما قوله ولانه اي الجزاء
الكافي فلو وجب الضمان مع القطع لم يكف القطع والفرض انه كاف وفيه نظر اذ ليس
الكافي جزاء المصدر المهمل وبل الكافي الجزء من الاجزاء او الجائزة من الجزء وهو الكفاية كما
هو المذكور في كتب اللغة المشهورة فهو اي سقوط الضمان عن السارق بعد القطع بالمروي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو على ما ذكره المشايخ لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه على ما فيه
من انه لا يعرف بهذا اللفظ وارد بلفظ الدارقطني لا غرم على السارق بعد قطع يمينه
ثم ان راويه المسود بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن جده مقبول فارسال غير جارح والحق انه
اي عدم وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة بخبر الواحد على النص المطلق الذي هو القطع لان
القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته فيكونا اي نفي الضمان واثباته ما صدقات المطلق
يعني لو كان القطع كالطواف الصادق على طواف لا طهارة فيه وطواف فيه طهارة صادقا على نفي
الضمان واثباته بحيث يكونان فردين له لكان يلزم الزيادة بالخبر المذكور لكنه ليس كذلك بل هو اي
نفي الضمان حكم آخر غير مندرج تحت القطع ثبت بتلك الدلالة الاستقرائية للجزاء او بالحديث
المذكور وقد يقال وكذلك اشتراط الطهارة حكم آخر لا يصدق عليه الطواف فان قلت ما صدق عليه
الطواف انما هو طواف ليس فيه طهارة قلت كذلك ههنا ما صدق عليه القطع انما هو قطع لا تضمين
فيه فكما ان موجب اطلاق الطواف حصول الامتثال بايقاع طواف بلا طهارة وموجب الخبر عدم
حصوله فبينهما تدافع كذلك موجب اطلاق القطع حصول الامتثال بقطع معه ضمان وموجب
الخبر عدم حصوله فالجواب انا لا نم عدم حصول الامتثال بالقطع مع التضمين بموجب الخبر المذكور
لان الامتثال للامر فاقطعوا الحصل بالقطع على اي وجه كان غايته الامر انه لا يحصل الامتثال المنهي
عن تغريم السارق بخلاف الحديث الدال على اشتراط الطهارة في الطواف فان مقتضاه عدم
حصول الامتثال للامر وليطوفوا بلا طهارة اذ هو مبين للمراد من الطواف المامور به فافهم بخلاف
قولهم اي الحنفية وجب له اي لاجل العمل بالخاص مهر المثل بالعقد في المفوضة بكسر الواو المشددة
من زوجت نفسها او زوجها غيرها باذنها بلا تسمية مهر او على ان لا مهر لها وروي بفتحها وهي
من زوجها وليها بلا مهر بغير اذنها فيؤخذ مهر المثل بعد الموت بلا دخولها عملا بالباء الذي
هو لفظ خاص في الالصاق حقيقة في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم للالصاق اي لالصاق الابتغاء
وهو العقد الصحيح بالمال وحديث بروع وهو ما عن ابن مسعود في رجل تزوج امراة فمات عنها
ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال

معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي به في بروع بنت واشق اخرجه اصحاب
السنن واللفظ لابي داود والمراد صداق مثلها كما صرح به في رواية له ولغيره وسياق
الكلام في جهالة الراوي في التلويح بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها وفي الغاية
بكسر الباء وفتحها والكسر اشهر وفي المغرب بفتح الباء والكسر خطأ مؤيد لمعنى الباء على صيغة الفاعل وكذلك
في قوله فانه اي الحديث المذكور مقرر له قوله بخلاف قولهم الخ مربوط بقوله او بالحديث مع ما قبله
فان مدار نفي الضمان هناك على ذلك الحديث لا على العمل بالخاص وههنا وجوب المهر بالعمل به
والحديث مؤيد له بخلاف ادعاء تقدير ابتداء المهر شرعا اي في الشرع او تقديره شرعا عملا بقوله تعالى قد
علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير والضمير المتصل
لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل على ان الشارع قدره الا انه في تعيين المقدار مجمل
فالتحق قوله صلى الله عليه وسلم لا مهر اقل من عشرة رواه الدارقطني والبيهقي وابن ابي حاتم
وسنده ابن ابي حاتم حسن بيانا به فصارت عشرة دراهم من الفضة تقديرا لازما له المتيقن
اذ يدفع كون المراد من الآية هذا التعليل لما يفهم من قوله بخلاف الخ متعلق بقوله مقرر اي لا يقرر
ادعاء تقدير الاقل بحديث لا مهر الخ اذ كونه مقررا له فرع كون الفرض بمعنى التقدير وهو غير مسلم
لجواز كونه اي المفروض المدلول عليه بما فرضنا النفقة والكسوة والمهر لا الكمية خاصة فيه
اي في المهر لا ينفصل تلك الكمية شرعا قوله لا ينفصل صفة لكمية كما فيهما اي كالمفروض في النفقة والكسوة
في عدم الكمية الخاصة وتعلق العلم بالمفروض في قوله قد علمنا ما فرضنا لا يستلزمه اي التعيين في
المفروض لتعلقه اي العلم بنفسه وهو غير المعين ايضا واما قصر المراد بالمفروض عليهما اي النفقة
والكسوة لعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم في قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
وما ملكت ايمانهم للعلم بعدم مشاركة المملوكات في المهر واليه اشار بقوله ولا مهر لهن على
ساداتهن فغير لازم لجواز ان يكون المفروض بالنسبة الى الازواج الامور الثلاثة وبالنسبة الى
الاماء الاولين فانما هو اي تقدير المهر شرعا ثابت بالخبر المذكور حال كونه مقيدا لاطلاق
المال في ان تبتغوا باموالكم لا بالعمل بالخاص الذي هو الفرض لفظ فرضنا غير انه يلزم منه الزيادة
على الكتاب بخبر الواحد كما ذكره المص في شرح الهداية وكذا ادعاء وقوع الطلاق في عدة البائن
للعمل به اي بالخاص وهو الفاء لافادتها اي الفاء تعقيب الطلاق في قوله تعالى فان طلقها الافتداء
غير مسلم بل هي لتعقيب مدخوله الطلقتين المدلولتين بقوله الطلاق مرتان لانها اي الآية فان طلقها بيان
الثالثة اي الطلاق مرتان فان طلقها بعد ذلك طلقة ثالثة فلا تحل حتى تنكح واعترض بينهما افاده
جوازه اي الطلاق مطلقا بمال ثم بين الطلاق بقوله اولى اي طلقة اولى كانت او ثانية او ثالثة دلالة
على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى ولا اي لاجل ان الفاء لتعقيب ما بعدها لما ذكر
لا للافتداء لم يلزم في شرعية الثالثة تقدم خلع يرد عليه انه يدل على انه لو افادت تعقيب الثالثة
للافتداء للزم مشروعية تقدم الخلع وفيه نظر لانها لا تفيد الا مشروعية الثالثة بعد الخلع
واما الحصر فلا تفيده اللهم الا ان يدعي عدم دليل آخر على مشروعيتها بدون تقدم الخلع واثباته
مشكل واما ايراد انتهاء التحليل للزوج الثاني بلعن المحلل في قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له
رواه ابن ماجه فان المحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة او بقوله صلى الله عليه وسلم لزوجة

رفاعة القرظي انها قالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت عبد الرحمن
ابن الزبير وان ما معه مثل هدبة الثوب اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق
عسيلتك رواه الجماعة الا ابا داود زيادة على الخاص لفظ حتى في حتى تنكح زوجا غيره لانه
وضع لمعنى خاص وهو الغاية فنكاح الثاني غاية للحرمة الثابتة بالثلاث لا غير فلا يثبت الحل الجديد
فاثباته بالحديث زيادة على الخاص مبطلة له وهذا الايراد من فخر الاسلام وغيره من قبل محمد
وزفر والايمة الثلثة في مسئلة الهدم وهي المطلقة واحدة او ثنتين اذا انقضت عدتها
وتزوجت باخر ودخل بها ثم طلقها ثم رجعت الى الاول حيث قالوا ترجع اليه بما بقي من
طلاقها وابو حنيفة وابو يوسف قالا ترجع اليه بثلث قياسا على المطلقة الثلاث عملا بكل
من الخبرين فلا وجه اذ ليس عدم تحليله اي الزوج الثاني الزوجة للاول و عدم العود اي عودها
الى الحالة الاولى وهي ملك الاول الثلث عليها مما صدقات مدلولها اي خبر في الاية ليلزم ابطاله
اي مدلولها بالخبر فهو اي اثبات التحليل بالثاني اثبات مسكوت الكتاب بالخبر او بمفهوم حتى
على انه اي مفهوم مما يصح العمل به اتفاقا اي متفق عليه اما عند غير الحنفية فظاهر واما عندهم فلانه
من قبيل الاشارة على ما ذكر في البديع وغيره او بالاصل الكاين فيما قبل ذلك وعلى تقديره
اي كونه اثبات مسكوت الكتاب باحد هذه المذكورات يرد ان يقال العود الى الحالة
الاولى والتحليل انما جعل كل منهما في حرمة ثابتة بالثلث ولا حرمة قبلها اي لا يتحقق حرمة من
الثلث قبل الثلث فلا يتصوران اي العود والتحليل اذ لم يحرم في المذكورة تلك الحرمة حتى
يتعدد فلو اثبت حل بهذا الزوج كان تحصيلا للحاصل ولا يحصل مقصودهما اي ابي حنيفة
وابي يوسف وهو هدم الزوج الثاني ما دون الثلث نحلا فالمحل ولا تحلل يتضادان ما دون في
نقضا غرانه اي ما دون الثلث اولى به اي بحل الجديد من الثلاث او انه ثابت بالقياس
عليها اما الاول فلانه لما اثبت الزوج الثاني حلا جديدا فلحقه الطلاق الثلاث في الاغلظ
كان ان يثبته في الاخف اولى واما الثاني فيجامع انه نكاح زوج ثان بالغا كونه في حرمة
غليظة ثم ان التضاد انما هو بسبب ان مورد النص الدال على تحليل الزوج الثاني زوج
كاين بعد استيفاء الطلقات ولا دليل على الالغاء هذه الخصوصية فلا مجال للقياس فضلا
عن الاثبات بالطريق الاول ويوجه انه هناك احتجنا الى اثبات حل جديد وترتب عليه ان
يملك الثلاث وهنا لا احتياج الى ذلك لانه حاصل لمجرد لذلك فالحق هدم الهدم المبني
على الوجهين الضعيفين الباب الثالث السنة في اللغة الطريقة المعتادة حسنة كانت
او سيئة في الحديث من سن في الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى ان قال
من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها وفي اصطلاح الاصول قوله عليه السلام
وفعله وتقريره مما ليس من الامور الطبيعية لم يذكر هذا القيد للعلم بان مباحث الادلة الشرعية والامور
المذكورة ليست منها وفي فقه الحنفية ما واظب صلى الله عليه وسلم على فعله مع ترك ما بلا عذر
لا تعزمع تركه احيانا كما هو المشهور عندهم لدلالة المواظبة على ندرة الترك وذكر بلا عذر
لان الترك مع العذر متحقق في الواجب ايضا ليلزم كونه اي المفعول المواظب عليه بلا وجوب
لقوله ليلزم متعلق بتركه احيانا وما لم يواظب اي فعله كذا في علي وقد قصد به القربة مندوب

وستجيء وان لم يفعله بعد ما رغب فيه قوله وان وصله وعاده غيرهم اي الحنفية ذكر مسئلة العصمة
حال كونها مقدمة كلامية اذ ليست من مسائل الاصول بل من الكلام جعل ما يتوقف عليها
الاصول يتوقف حجية ما قام به صلى الله عليه وسلم من القول والفعل والتقرير عليها اي العصمة
اذ ثبوتها بعث حقيقة وهي اي العصمة عدم قدرة المعصية فعلى هذا مفهومها عدمي وقيل
وجودي واليه اشار بقوله او خلق مانع من المعصية غير ملجئ الى تركها والا يلزم الاضطرار
المنافي للابتلاء والاختيار ومدركها اي العصمة عند المحققين من الحنفية والشافعي والقاضي
ابي بكر السمع وعند المعتزلة السمع والعقل ايضا ثم اختلف في تفصيلها الحق ان لا ممتنع قبل البعثة
كبيرة ولو كانت كفرا عقلا اي امتناعا عقليا كما هو قول القاضي واكثر المحققين خلافا لهم
اي المعتزلة ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا اي وقوعها وجوازها واما الواقع في نفس الامر فالمتوارث
اي الخبر المتواتر انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا اي متكلما بما يستقبح
ذكره عند اهل المروة فضلا عن ان يفعله سفيها في امور الدنيا والاخرة وهو ضد الرشد لنا
في عدم امتناع ما ذكر عقلا لا مانع في نظر العقل من حصول الكمال التام بعد النقص التام وبعد
رفع المانع من حصوله قولهم اي المعتزلة والشيعة بل فيه اي في العقل مانع من ذلك وهو لزوم المانع اقتضاء
اي صدور المعصية الى التنفير عنهم واحتقارهم بعد البعثة فنافي صدورها عنهم حكمة الارسال وهي
اهتداء الخلق بهم مبني على التحسين والتقبيح العقليين اذ لولم يقولوا ان ارسال من
يتنفر عنه المرسل اليه قبيح لم يتم دليلهم فان بطل القول بهما كدعوى الاشعرية من ان القول
بهما باطل بطل قولهم المبني عليهما والا اي وان لم يكن يبطل القول بهما مطلقا منعنا الملازمة بين
صدور المعصية والافضاء الى التنفير عنهم بعد البعثة واحتقارهم كالحنفية اي كدعوى الحنفية
من ان القول بهما ليس باطلا مطلقا وان الملازمة المذكورة ممنوعة بل بعد صفاء السريرة اي
الباطن وحسن السيرة اي الاخلاق ينعكس حالهم اي الذين صدر عنهم المعصية في البداية في
الخلق من تلك الحال الى التعظيم والاجلال ويؤكده اي الانعكاس حالهم حينئذ دلالة المعجزة على
صدقه وحقيته ما اتى به فان كثيرا من الاولياء كانوا ارباب معصية في بدء حالهم الا ان انهم
بعدهم التوابين على المستطهرين من كما لهم بحمد عند ذكر المحبة ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
والمشاهد واقع به اي بالانعكاس المذكور في احاد افراد الخلق المعدودين الحيدين الدالين في غير
عن الردة والمراد الممتازون من الصلحاء فانهم كانوا في البداية موصوفين بضد الصلاح
محقرين عند الخلق ثم انعكس حالهم الى اجلالهم بعد العلم بما كانوا عليه من احوالهم في ذلك بل ربما
يكونون اعظم لمزيد ظهور عناية الحق سبحانه في حقهم فلا معنى لانكاره بعد البعثة الاتفاق من اهل
الشرائع كافة على عصمته اي النبي عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ من الله الى الخلق كالكذب في
الاحكام والاداء لان ابطال دلالة المعجزة وهو محال وكذا الاتفاق على عصمته عما يخل بما ذكر
غلطا ونسيانا عند الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر لان دلالة المعجزة على عدم كذبه انما هي على عدم
الكذب قصدا وذلك لا ينافي صدوره غلطا وما هو من فلتات اللسان وعلى عدم تقريره
على السهو اذ لا بد من بيانه والتنبيه عليه فان لم يقع يخل بمصلحة التبليغ فلم يرتفع الا ذعان بالخبر عنه
تعالى فاندفع ما قيل من انه يلزم منه عدم الوثوق بتبليغه لاحتمال السهو والغلط على تقدير

عدم عصمتهم عنهما واما غيره اي غير ما يخل بما يرجع الى التبليغ من الكبائر والصغائر الخسية وهي
ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفلة وينسب الى رذالة الهمة وسقوط المروة كسرقة كسرة والتطفيف
بحبة فالاجماع على عصمتهم عن تعمده ما سوى الحشوية وبعض الخوارج وهم الازارقة حيث جوزوا
عليهم الكفر فقالوا بجواز ان يبعث الله نبيا علم انه يكفر بعد نبوته ثم الاكثر على ان امتناعه مستفاد
من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فيه والمعتزلة على انه مستفاد من العقل على اصولهم
وعلى تجويزها اي الكبائر والصغائر الخسية غلطا وبين خطاء مثل ان علم كونها منهيا عنها الا انه
وخطائه فيه وقوله سهوا معطوف على عصمتهم في المعنى وجمهور الائمة على التجويز المذكور الا الشيعة
فيهما اي في الغلط والخطاء المذكور هذا على ما في البديع وغيره وفي المواقف اما سهوا فجوزه
الاكثرون وقال السيد والمختار خلافه وجاز تعمد غيرها اي الكبائر والصغائر المذكورة
كنظرة وكلمة سفه نادرة في غضب بلا اقرار عند اكثر الشيعة والمعتزلة ومنعه اي تعمد غيرها
الحنفية وجوزوا الزلة فيهما اي الكبيرة والصغيرة بان يكون القصد الى مباح فيلزم معصية
لذلك لا انه قصد عينها كوكز موسى عليه السلام اي لكمه باطراف اصابعه وقيل بجمع الكف
القبطي واسمه فاتون ويقترن الزلة بالتنبيه على انها زلة اما من الفاعل كقوله هذا من عمل
الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى
اي اخطأ بالاكل من الشجرة التي نهي عن الاكل وطلب الملك والخلد بذلك وكانه اي هذا النوع خطاء من
حيث انه لم يقصد ما آل اليه شبه عمد من حيث الصورة لقصده الى اصل الفعل فلم يسموه
اي الحنفية عليه كما اطلقه غيرهم خطاء نظرا الى قصد اصل الفعل ولو اطلقوه اي الخطاء عليه كما اطلقه
غيرهم لم يمتنع وكان الشيخ من الاسم المستكره اي الزلة وقد قالوا الورعي غرضا فاصاب آدميا
كان خطاء مع قصد الرمي غير ان قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها ربما يؤيدهم اللهم الا ان فرق
بين ان يكون الاطلاق من الله تعالى في حق عبده ان يكون من العباد

فصل

حجية السنة سواء كانت تعيده للفرض او الوجوب او غيرهما ضرورية دينية كل من له عقل
وتمييز حتى النساء والصبيان يعرف ان من ثبت نبوته صادق فيما يخبر عن الله تعالى ويجب اتباعه
ويتوقف العلم بتحققها اي السنة بمعنى كونها صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس مرجع الضمير
حجيتها كما زعم الشارح وهي اي السنة المتن اي يسمى عند الاصوليين والمحدثين بالمتن جملة معترضة
بين المعطوف وصلته اعني قوله على طريقه اي المتن ثم فسرها بقوله السند اذ به يعرف نبوته
ثم فسره بقوله الاخبار عنه اي عن المتن بانه حدث به اي بالمتن فلان او فلان وفلان فصاعدا
ما لم يصل حد التواتر او ظاهر تحيل العقل تواطئهم على الكذب واشار في اثناء التعريف الى ما
من الالفاظ الاصطلاحية فلا يرد انه يكفي بعضها وقيل السند مأخوذ من السند ما ارتفع
وعلا عن سفح الجبل اي اسفله لان المسند يرفعه الى قائله او من قولهم فلان سند اي معتمد
لاعتماد المحدث عليه في صحته وضعفه وهو اي المتن خبر وانشاء وجه الحصر ذكر في المقالة الاولى
فالخبر قيل لا يحد لعسره اي لعسر تحديده على وجه جامع للجنس والفصل لتعسر معرفة الذاتيات كما قيل
مثله في العلم وقيل لان علمه اي الخبر ضروري والتعريف انما يكون للنظريات وهذا اختيار الامام
الرازي والسكاكي لعلم كل احد سواء كان اهل النظر اولا بخبر خاص ضروري وهو اي الخبر الخاص

انه موجود وتميزه اي ولتمييز الخبر عن قسيمه الذي هو الانشاء ضرورة من غير احتياج الى نظر وفكر
فلو كان تصوره نظريا لما كان تمييزه عنه ضروريا لاحتياجه الى تصوره واذا كان الخبر المعتقد
الذي هو الخاص ضروريا فالمطلق اي الخبر المطلق الذي هو جزؤه كذلك اي كان ضروريا لاستلزام
ضرورة الكل ضرورة الجزء واورد على هذا القول الضرورة اي كون العلم بالخبر ضروريا الاستدلال
على كونه ضروريا لان الاستدلال انما يكون في النظري واجيب بانه اي كون الضرورة منافيا للاستدلال
انما هو عند اتحاد المحل اي محل الضرورة والاستدلال وليس محلهما هنا متحدا فالضروري ههنا
حصول العلم بمفهوم الخبر بلا نظر اي علمه الحاصل بغير نظر وفكر وكونه اي العلم حاصلا كذلك اي على
وجه الضرورة غيره اي غير حصوله بلا نظر ولو اورد كذا الحاصل ضرورة يلزمه ضرورية العلم
بكونه ضروريا اذ بعد حصوله اي حصول العلم في العقل كذلك اي على وجه الضرورة لا يتوقف العلم الثاني
فهو العلم بكون العلم الحاصل ضروريا بعد تجريد مفهوم الضروري الموصوف به اي الحاصل ضرورة
على شيء سوى اي الا على الالتفات وتوجيه الذهن نحوه يعني ان مادة العلم الثاني الذي
هو التصديق تكون وذلك العلم الحاصل ضروريا موجوده في العقل قد حصلت فاذا
قصده يحصل بمجرد الالتفات اليه وتجريد مفهوم الضروري الذي لو بدا له حكم به على الحاصل
المذكور عبارة عن ملاحظة على الوجه الكلي مجرده عن خصوصيات افراده كتصوره بعنوان
ما يحصل بلا نظر وتطبيق هذا المفهوم على العلم الحاصل بلا نظر فانك اذا فعلت ذلك تجده
مطابقا فتعلم انه ضروري وهو العلم الثاني بعينه وليس ما ذكر من التجريد والالتفات والتطبيق
النظر وهو ظاهر كان هذا الايراد لازما لا وجه لما انكاره وهذا جواب لو اورد فافهم انه
اي الدليل المذكور تنبيه على خفائه لا دفع ايراد المنافاة بين الضرورة والاستدلال
على من يقول الخبر لا يحد لان علمه ضروري اي بيان عدم اتحاد المحل ثم ذكر الوجه الايراد على وجه
لا اندفع له وتبين ان كون الخبر ضروريا لا يحتاج الى الدليل توهم ان ما ذكره القائل المذكور
في معرض الاستدلال غير موجه فذكر انه تنبيه في صورة الاستدلال وهذا شايع في البديهيات
الخفية فالجواب عن المنع المذكور ان تعلق العلم اي بالخبر بوجه ما غير نظري لا يستلزم تصور حقيقته
اي الخبر ضرورة وتصور حقيقته هو المراد بالتعريف لم ذكر ما يستلزم تصور الحقيقة بعد مباد
لها والظاهر ان اعطاء اللوازم اي اعطاء لوازم الخبر للخبر ولوازم الانشاء للانشاء ثم تبين
الاعطاء المذكور بقوله من وضع كل منهما موضعه فلا يضع احدهما مكان الآخر ولا العكس من تجويز
الصدق والكذب في عدم ونفيه يمتنع على كل منهما عنه اي عن كل منهما فلا يقول لم يحتمل الصدق والكذب
الى غير ذلك فرع تصور الحقيقة اذ هي اي حقيقة معنى الخبر والانشاء هي المستلزمة لذلك الاعطاء
نعم لا يتصوران اي المتصور باعتبار هذا التصور اللازم لذلك الاعطاء الحقيقتين من حيث
هما مسميا لفظي الخبر والانشاء او غيرهما وهذا انما في تصور نفسيهما فيعرفان اسما اي تعريفا
اسميا للافادة ان مسمى لفظ الخبر كذا ومسمى لفظ الانشاء كذا فالمقصود من هذا التعريف بيان
ما وضع له اللفظ وان كان قد يقع حقيقيا بان كانت اجزاؤه ذاتيات الحقيقة في نفس الامر
موجوده في الخارج فالخبر مسماه مركب يحتمل الصدق والكذب بلا نظر الى خصوص متكلم فلا يشكل
بخبر النبي اذ هو مع قطع النظر عن قائله يحتملهما ولا بخبر من يخبر بما الحكم العقل بنقيضه ضرورة لانه

اذا قطع النظر عن حكمه بالنقيض وينظر الى نفس الامر يحتملهما فالمراد قطع النظر عن جميع ما سوى
نفس الخبر ونحوه اى نحو ما ذكر مما يفيد هذا المعنى او ما يساويه واورد على هذا التعريف الدور لتوقف
كل من الصدق والكذب عليه اى على معنى الخبر لانه اى الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته
له فقد توقف الخبر على كل منهما لكونهما جزئى مفهومه وتوقف كل منهما على الخبر لكونه جزء مفهومهما
وبمرتبه اى وارد لزوم الدور وايضا بمرتبة لو قيل التصديق والتكذيب مكان الصدق
والكذب اذ التصديق ان ينسب الخبر الى مطابقته للواقع والتكذيب ان ينسب الى خلاف ذلك فالدور
على الاول بلا واسطة وعلى هذا بواسطة اذ التصديق يتوقف على التصديق وهو على الخبر واما
يلزم الدور لو لزم ذكر الخبر فى تعريفه اى الصدق وكذا فى الكذب وليس ذكره لازما بل يعرفان بحيث
لا يتوقف على معرفة الخبر اذ يقال فيهما اى الصدق والكذب ما اى صفة كلام طابق نسبته اى نسبته النفسية
التى هى جزء مدلوله لها اى للنسبة التى بين طرفيه فى نفس الامر بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين او ما
لا يطابق لها ذكر فى تعريف الكذب او المعنى لو لزم ذكر الصدق والكذب فى تعريف الخبر اذ يقال
فيهما اى الجزء الاخير ما طابق الخ فعلى هذا يكون تعريف الانشاء خطوا باعتبار اعلى المقابلة
والكلام اولى وقول ابى الحسين فى تعريف الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة يرد عليه ان نحو قايم من المشتقات
عنده اى ابى الحسين كلام لانه قال فى المعتمد الحق ان يقال الكلام هو ما انتظم فى الحروف المسموعة
المتميزة المتواضع على استعمالها فى المعانى ويفيدها اى قايم النسبة بنفسه لانها جزء من مسماه وليس
نحو قايم خبرا بالاتفاق وما جعل ابن الحاجب قيد بنفسه لاخراج نحوه لا فادتها النسبة لا بنفسه
بل مع الموضوع هو زيد مثلا اشار المص اليه بقوله وضع الموضوع ممنوع بل قايم بنفسه يفيد
اذ وضع لذات ما باعتبار اتصافها بمبدء الاشتقاق واما مع الموضوع فيفيد
النسبة الى معين واليه اشار بقوله فالموضوع بمجرد تعيين المنسوب اليه واما ايراد نحو قم
عليه اى على ابى الحسين بانه صادق عليه لا فادته نسبة القيام الى المخاطب لان المطلوب هو القيام
المنسوب اليه وافادته الطلب فليس لوارد عليه اذ لم يوضع نحو قم لنسبة سوى ان الا لطلب
القيام اى طلب المتكلم القيام من المخاطب كذا فى الشرح ولا ينبغى لانه يوهم ان النسبة الطلب
والقيام الى المتكلم والمخاطب ماخوذة فى مفهومه وليس كذلك بل هو موضوع لطلب القيام
مطلقا وفهم النسبة اى نسبة وقوع القيام من المخاطب بالعقل والمشاهدة اذ الحكم يشهد
العقل يحكم بان الشخص لا يطلب الفعل الصادر عن غيره ولشاهد ان المامور يصدر منه
المطلوب وايضا عند الاحتمال لا من غيره لا يستلزم الوضع اى وضع نحو قم لها اى النسبة
المذكورة فان قلت يدل على الطلب وهو نسبة بين الطالب والمطلوب قلت المراد
من النسبة ما هو المتبادر منها وهو الاسناد المعتبر بين ركنى الكلام المسند والمسند اليه
والطالب ليس شيئا منهما وقد يقال فى نحو فاعل فلا بد من نسبة بينهما ولا وجه لجعلها خارجة
عما وضع له قلت نعم لكنها نسبة طلبية حاصلها ارادة القيام منه والمراد بالنسبة المذكورة
فى التعريف النسبة الثبوتية كما هو المتبادر منها وهى منتفية فيه فليس فهم النسبة بنفسه اى بنفس
لفظ قم مثلا وما قيل والقايل ابن الحاجب وغيره من ان الاولى فى تعريفه كلام محكوم فيه بنسبة لها
خارج اى حاكية عنه فطلبت القيام منه اى من الخبر لانه حكم فيه بنسبة طلب القيام الى المتكلم ولها

خارج قد تطابقه فيكون صدقا وقد لا تطابقه فيكون كذبا لا قم اى ليس منه قم قال الشارح فانه
وان كان كلاما محكوما فيه بنسبة القيام الى المامور ونسبة الطلب الى الآمر لكن نوع النسبة ليس لها
خارج تطابقه او لا تطابقه لانها ليست الا مجرد الطلب القايم بالنفس انتهى اثبت فى الآمر نسبتين
احدهما بين مبدء الاشتقاق والمامور والثانية بين الطلب والآمر فان اراد به دخولهما فى
ما وضع له فهذا ينافى ما مر آنفا من انه لم يوضع الا لطلب القيام وان اراد كونهما لازمين له
فى التحقيق فهو خارج البحث لان الكلام فى نسبة يكون فيه ثم قوله لكن نوع النسبة الخ غير موجهة
لانه مهد نسبتين ولم يعلم مراده ايهما فان قلت ربما اراد هما جميعا بقرينة من التاويل
قلت على جميع التقادير لا معنى لقوله لانها ليست الا مجرد الطلب اذ قد ذكر ان النسبة الاولى
بين القيام والمامور فهى ليست عين الطلب القايم بنفس الآمر وكذا فى الثانية فانها بين الطلب
والآمر وايضا قوله محكوما فيه الخ ظاهر غير صحيح اذ لا حكم فى الانشاء وتاويله غير ظاهر فكانه جرى
هذا المحل من عند نفسه والوجه ان يقال انما خرج نحو قم بقوله كلام فيه نسبة وقوله لها خارج لزيادة
التوضيح واشارة الى انه يشتمل على نسبة ليست على طرز نسبة الخبر بان يكون لها خارج هى حاكية
عنه ليتصور فيها المطابقة وعدمها والله اعلم ثم قوله وما قيل مبتدا وخبره فيعل ارادة ما يحسن
عليه السكوت بالكلام المذكور فى صدر التعريف فلا يرد نحو الغلام الذى لزيد اذ لا يحسن السكوت
عليه فهو غير داخل فى التعريف فلا يضر صدق ما بعد الجنس عليه لو اعتبر فيه الحكم بالنسبة المذكورة باعتبار
ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والمركب التوصيفى ينبئ عنه ولا حاجة الى محكوم ح لاخراج نحو الغلام
الذى لزيد اذ لم يدخل فى الجنس حتى يخرج بل قد يوهم ذكره ان مدلول الخبر الحكم بوقوع النسبة وحاصل
اى الحكم علم لانه ادراك ان النسبة واقعة ليست بواقعة من العلم ان فسرنا العلم بما يعم التصور
والتصديق او نفس العلم ان فسرناه بالتصديق ويقطع بانه اى الجزم بوضع لعلم المتكلم بل انما وضع
لما عنده اى المتكلم من وقوع النسبة ولا وقوعها والحاصل انه موضوع للمعلوم لا العلم فالاحسن فى
تعريفه كلام لنسبة خارج لئلا يرد شئ مما ذكر فيحتاج الى التكلف لا يليق بالتعريف واعلم انه اى الخبر
يدل على مطابقته للواقع ولذا قيل مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال فانه يدل على نسبة بانه ذهنية
واقعة فى الاثبات او غير واقعة فى السلب متغيره كحصول نسبة اخرى فى الواقع لكونها حاكية عنها موافقة
لها فى الكيفية فالثانية مدلوله بتوسط الاولى وهى المقصودة بالافادة فان كان ما فى نفس الامر على
طبق ما فى الذهن على الوجه الذى اشعرت به فهو صادق والا فهو كاذب ولذا قيل صدق الخبر ثبوت
مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه واليه اشار بقوله ومدلول اللفظ لا يلزم كونه ثابتا فى الواقع
فجاء احتمال الكذب بالنظر الى ان المدلول المذكور هو كذلك فى نفس الامر او لا وما اى الكلام الذى
ليس بخبر انشاء ومنه اى الانشاء الامر والنهى والاستفهام والتمنى والترجى والقسم والنداء وهذه
الاخيران اى القسم والنداء تنبيها ايضا بل المنطقيون يسمون الاربعة الاخيرة تنبيها
وزاد بعضهم الاستفهام وابن الحاجب على ان ما ليس بخبر يسمى انشاء وتنبيها كذا ذكر الشارح
واختلف فى صيغ العقود والاسقاطات كبعت واعتقت اذا اريد بها حدوث المعنى
كالانشاء البيع والعتق بها اى بتلك الصيغ فقيل اخبارات عما فى النفس من ذلك اى من خصوصيات
تلك العقود والاسقاطات فهو يدرك فى نفسه ثم يخبر عنه بها وهذا قول الجمهور وقيل انشا

للمستدل الدال على الانشائية اى ما ذكر من الصيغ بصدق تعريفه اى الانشاء عليه فهو كلام ليس
لنسبته خارج والحاصل والجواب وحاصل الاستدلال واشتفاء لازم الاخبار معطوف على المجرور
ثم بين لازمه بقوله من احتمال الصدق والكذب عنه لان بعت ليس باخبار عن بيع سابق ليحتملهما
وانما اندفع لان ذلك الاستدلال انما يتم لو لم يكن ما ذكر من الصيغ اخبارا عما فى النفس اما اذا
كان اخبارا عنه فلا اذ لا يصدق عليه تعريف الانشاء ح ولا ينتفى عنه لازم الاخبار
وغاية ما يلزم هذا القول انه اى ما ذكر من الصيغ اخبار يعلم صدقه بخارج عن نفسه ثم صور
ذلك الخارج فى المثال فقال كاخباره بان فى ذهنه كذا يعنى لما كانت النسبة الخارجية التى هى
مصداق صدق هذا الاخبار امرا حاصلا فى ذهن المخبر امكن له العلم بمطابقة النسبة الذهنية
المدلول عليها به اياها والاعلام بها لغيره وهذا لا ينافى كونه محتملا للصدق والكذب
فى ذاته وزعم الشارح ان المراد بالخارج هو نفس اللفظ كقوله بعت فانه يعلم ان معناه بنفسه
يعلم صدقه هذا الكلام ولا يخفى عليك ان بعت نفس الخبر المذكور فما معنى فوجه عنه ثم انه
ان اراد بافادته ان معناه قائم بنفسه دالا له عليه فلا يعلم به صدقه لاحتمال المواضعة والهزل
وغيرهما وكذا ان اراد بها استلزامه اياه بحسب التحقق لان الملازمة ممنوعة لاحتمالهما قلت
الشرع حكم عليه بموجب البيع بمجرد قوله بعت فلو كان محتملا للصدق والكذب لما الزمه به قلت
هذا اعتبار شرعى لصيانة حقوق الناس وهو لا ينافى كونه محتملا لهما فى حد ذاته فتدبر وما استدل
اى استدل به الانشائيون من انه لو كان خبرا لكان ماضيا لوضع لفظه لذلك وعدم صارف وامتنع
التعليق اى تعليقه بالشرط لان التعليق توقيف دخول امر فى الوجود على دخول غيره فيه والماضى قد دخل
فيه فلا يتاتى فيه ذلك مدفوع بانه ماض اذ ثبت فى ذهن القائل البيع والتعليق واللفظ
المشتمل على تعليق البيع اخبار عنهما اى عن البيع والتعليق الثابتين قبل التكلم به والزم امتناع
الصدق اى ادعاء ان صدق هذا الخبر ممتنع لانه اى الصدق لا يتحقق الا بالمطابقة بل هو
عين مطابقة مدلول الخبر الواقع وهى اى المطابقة لا يتصور الا بالتعدد اى تعدد طرفى المطابقة احدهما
النفسى الذى هو مدلول الكلام والآخر ما فى الواقع وليس فى الواقع ههنا شئ الا ما فى النفس
وهو المدلول بعينه فلا خارج عن المدلول ليعتبر المطابقة بالنسبة اليه فلا مطابقة فلا صدق وجوابه
بثبوته اى التعدد اعتبارا وان لم يكن ذاتا فان النفسى من حيث هو مدلول اللفظ غيره اى غير ما فى النفس
من حيث هو فيها اى فى النفس فيطابق المتعدد ولا يخفى عليك ان التعدد اللازم للمطابقة
لو لم يكن بالذات لم يمكن احتمال الصدق والكذب اللازم لماهية الكلام الا ان يقال يكفى احتمالهما فى بادى
النظر نظرا الى التعدد الاعتبارى فتامل ومبنى هذا التكليف على انه اى ما ذكر من الصيغ اخبار عما
فى النفس كما نقل فى الشرح العضدى وغيره لكن الوجدان شاهد بان الكائن فيها اى فى النفس
ما لم ينطق ليس شيئا غير ارادة البيع لا يعلم قولها اى النفس يعنى القول النفسى لا اللفظى بوجود
مدلول القول المذكور قبله اى قبل التلفظ بل هذا المعلوم عدمه ح انما ينطق النفس به معه اى مع بعتك
نعم ان صيغ العقود والفسوخ والتطليقات الانشائيات لفظها على الاخبار معناها ثم الخبر صدق ان
طابق حكمه الواقع اى الخارج المذكور وكذب ان لا يطابق فلا واسطة بينهما وحصره عمرو بن بحر
الجاحظ فى ثلثة الصادق والكاذب الثالث ما لا اى ليس بصادق ولا كاذب لانه اى الخبر

اما مطابق مع الواقع مع الاعتقاد للمطابقة او مطابق للواقع مع عدمه اى عدم الاعتقاد
للمطابقة وهذا على قسمين احدهما ان لا يعتقد المطابقة ولا عدمها والثانى ان لا يعتقد المطابقة
ويعتقد عدمها او غير مطابق للواقع كذلك اى مع عدم اعتقاد عدمها وقد عرفت ان العدم على
قسمين فى المطول تحقيق كلام ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه
مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق
وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد
انه غير مطابق والباقى ليس بصادق ولا كاذب ثم الثانى منهما اى من القسمين وهو من الاول
المطابق مع عدم اعتقاد المطابقة وقد عرفت وجهى العدم ومن الثانى غير المطابق مع عدم
اعتقاد عدم المطابقة ليس كذبا ولا صدقا لقوله تعالى حكاية على الكفار افترى على الله كذبا ام به
جنة اى جنون حصروا اى الكفار قوله اى النبى صلى الله عليه وسلم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق
جديد فى الكذب والخبر فلا كذب معها اى الجنة لانهم جعلوه قسيم الكذب ولم يعتقدوا صدقه
وهو ظاهر ثم هم عقلاء عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس صادقا ولا كاذبا حتى
لا يكون بواقيها بينهم وبين غيرهم والجواب حصره اى خبره فى الافتراء عمد الكذب عطف بيان للافتراء
والجنة التى لا عمد معها فهو اى حصرهم فى كذب عمد وكذب غير عمد اى نوعيه المتباينين او حصروا
ما تلفظ به فى تعمده اى الكذب وعدم الخبر لخلوه عن القصد والشعور المعتد به على ما هو حال المجنون
والكلام عنه ليس بكلام فضلا عن كونه خبرا وقول عائشة فى ابن عمر حيث روى عنه صلى الله عليه وسلم
الميت يعذب ببكاء اهله عليه لم يكذب ولكنه وهم انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب وان اهله ليبكون عليه حسن صحيح تريد عائشة به
لم يكذب عمدا وسهل والقائل النظام الصدق مطابقة الاعتقاد وان كان الاعتقاد غير مطابق
للواقع والكذب عدمها اى عدم مطابقة الاعتقاد وان كان مطابقا للواقع واليه اشار بقوله
فالمطابق للواقع كذب اذا اعتقد عدمها اى المطابقة ولا واسطة بين الصدق والكذب لقوله
تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فى قولهم نشهد انك لرسول الله فانه مطابق للواقع
دون عقيدتهم اجيب بان التكذيب انما هو فى الحكم المفهوم من لفظ الشهادة الدال على موافقة
اللسان القلب لعدم المواطاة اى موافقة اللسان القلب او فيما تضمنته الشهادة من العلم لكونها اخبارا
عن معاينة يلزمها العلم فقولهم نشهد يتضمن انى اقوله عن علم او المراد انهم قوم شانهم
الكذب وان صدقوا فى هذه الشهادة والموجب لهذا التاويل وما قبله من تاويل قول عائشة القطع
من اللغة اى القطع الحاصل من تتبعها بالحكم صلة القطع بصدق صلة الحكم قول الكافر كلمة الحق مقول القول
والمراد بها الكلام كقوله الاسلام حق لكونه مطابقا للواقع مع انه لا يطابق اعتقاده وما ذكره
الفريقان من الظنون والقطع لا يترك بها بل الامر بالعكس وينقسم الخبر باعتبار آخر اى اعتبار
افادته القطع بصدقه وعدمه الى ما يعلم صدقه ضرورة اى علما ضروريا اما بنفسه من غير انضمام
غيره اليه وهو المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضرورى بمضمونه واما بغيره بان يكون متعلقه معلوما
لكل احد من غير نظر كقول الواحد نصف الاثنين او نظرا اى علما نظريا كخبر الله ورسوله واهل الاجماع
وخبر من ثبت باحدها صدقه بان اخبر الله او رسوله او اهل الاجماع بصدقه وخبر من دل العقل

بالبرهان على صدقه فان هذه كلها علم وقوع مضمونها بالنظر والاستدلال وهو الادلة وذلك
اي ما علم صدقه ضرورة او نظرا او ما يظن فيه احدهما اي صدقه او كذبه كخبر العدل لرجحان صدقه على كذبه
والكذوب اي الذي اعتاد الكذب لرجحان كذبه على صدقه او ما يتساويان اي الاحتمالان فيه
كالمجهول اي كخبر المجهول اي الذي لم يعلم حاله في العدالة وعدمها وما قيل ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه
والا لنصب على صدقه دليل كخبر مدعي الرسالة اذ لو كان صادقا دل عليه بالمعجزة وهذا مذهب
بعض الظاهرية باطل للزوم ارتفاع النقيضين في اخبار مستورين بنقيضين من غير دليل
على صدق احدهما للزوم كذبهما بموجب ما قيل ويستلزم اجتماعهما لان كذب كل نقيض يستلزم
صدق الآخر وللزوم الحكم بكفر كثير من المسلمين الذين حالهم مستورة من حيث العدالة وفي الشرح
العضدي وايضا يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا يعلم صدقه والعلم بكفر كل مسلم في دعوى اسلامه
اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة بخلاف اهل ظهور العدالة من المسلمين
وهم الذين ظاهر حالهم العدالة فانه لا يلزم الحكم بكفرهم اذا ادعوا الاسلام لان لنا اي عندهم
دليل يدل على صدقهم فقد نصب عليه دليل وهذا مبني على ان يراد بالعلم الاول المذكور
في قوله ما لم يعلم صدقه يعلم كذبه الظن لان ظهور العدالة دليل يفيد العلم الظني واذا كان العلم
الظني يحقق مضمون ما لم يعلم فلا يحقق العلم بالكذب ولا بد ان يحمل قولهم على هذا والا اي
وان لم يرد به الظن بل القطع بطل خبر الواحد لانه يفيد الظن لا القطع فيدخل تحت قولهم ما لم
يعلم صدقه فيلزم كذبه ولا يقوله اي بطلان خبر الواحد المستلزم بطلان العمل به ظاهري فلا يتم
الزام كفر كل مسلم كما ذكره ابن الحاجب لوجود العلم الظني بصدقه عند ظهور عدالته والحكم بكذب
لمدعي الرسالة بلا معجزة بدليله اي دليل التكذيب لان الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة
وهي تقضي بكذب من يدعي ما يخالفها بلا دليل يدل على صدقه بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة
فان العادة لا تقضي بكذب من يدعيها بلا دليل فالقياس فاسد ثم الحكم بكذب من يدعي الرسالة
بلا دليل قطعي على الصحيح على ما ذكره السبكي وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه
قال امام الحرمين وغيره فان المراد مدعيها من بعد نبينا صلى الله عليه وسلم و ينقسم الخبر
باعتبار آخر اي العدد الى متواتر وآحاد فالمتواتر لغة المتتابع على التراخي واصطلاحا خبر
جماعة يفيد العلم لا بالقراين المنفصلة عنه فيفيد جماعة خرج الفرد وبافادة العلم خبر آحاد
وهي جماعة غير انه لا يفيد العلم ولا بنفي القراين المنفصلة خرج ما يفيد العلم من خبر جماعة بسبب
دلالة العقل كاخبارهم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان او بسبب موافقته
لخبر الله او خبر رسوله او بدلالة الحس من مشاهدة حالهم كما اذا اخبروا عن جوعهم وعطشهم وآثار
ذلك معاينة فيهم او اخبروا عن موت ابيهم مثلا مع شق الجيوب وضرب الخدود والتفجع عليه
وقيد القراين التي احترزنا عنها بخلاف ما يلزم من القراين نفسه اي نفس الخبر مثل الهيئات
المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه او للمخبر مثل كونه موصوفا بالصدق مباشرا للامر الذي اخبر به
كذا ذكره الشارح وفيه ان مثل المباشرة من غير القراين المنفصلة ومعاينة آثار الجوع والعطش المنفصل
لحكم او المخبر عنه اي الواقعة التي اخبروا عن وقوعها لكونها امرا قريبا قريب الوقوع فان حصول
العلم بمعونة مثل هذه القراين لا يقدح في التواتر وفي الشرح العضدي او المخبر بفتح الباء وغيره

المحقق التفتازاني بالسماح الذي التجأ اليه الحر لم يذكره المصنف ولا يبعد انه عني من المنفصل وعنه
اي عما ذكر من هذا النوع من القراين يتفاوت عدده اي المتواتر كما اذا كان المخبرون موصوفين
بالصدق والعدل يحصل العلم باخبار عدد اقل من العدد الموصوفين بخلاف ذلك ومنعت السمنية
بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام ذكره الجوهري وفي شرح البديع وهم طائفة منسوبة
الى سومنات بلد مشهور بالهند والبراهمة وهم طائفة لا يجوزون على الله بعثة الرسل افادته اي الخبر
العلم وهو اي منعهم مكابرة لانا نقطع بوجود مكة والانبياء والخلفاء بالاخبار المتواترة
كما نقطع بالمحسوسات بالاحساس وتشكيكهم اي السمنية فيما هو مبني افادته العلم من اتفاق الجم الغفير على
خبر واحد بانه اي الاجتماع المذكور كاجتماعهم على اكل طعام واحد وفي بعض النسخ كاكل الكل طعاما وهو ممتنع عادة
وان الجميع اي وبان الجميع مركب من الآحاد وكل منهم لا يعلم خبره اي لا يفيد العلم فكذا الكل والا
يلزم انقلاب الماهية وبلزوم تناقض المعلومين المتناقضين اذا اخبر جمعان بلغ كل منهما عدد التواتر
كذلك بان يفيد خبر كل منهما العلم بنفسه معا صلة اخبر اي بذينك المعلومين المتناقضين كما اذا اخبر هما
بموت زيد في وقت معين والآخر بحيوته في ذلك الوقت وبلزوم صدق اليهود في نقلهم عن
موسى عليه السلام لا نبي بعدي وقد ثبت خلافه بالادلة القطعية وبلزوم عدم الخلاف في افادته
العلم بناء على دعوى الضرورة في العلم الذي يفيده وبانا نفرق بينه اي بين العلم الذي يفيده
المتواتر وبين غيره من الضروريات ضرورة اي فرقا بديهيا حتى لو عرضنا على انفسنا وجود جالينوس
وكون الواحد نصف الاثنين وجدنا الثاني اقرب منا الاول بالضرورة ولو كان الحاصل بالتواتر
علما ضروريا لما اختلفا في الجزم لان الاختلاف فيه لتطرق احتمال النقيض وهو غير ممكن فيهما ثم قوله
تشكيكهم بكذا وكذا مبتدأ خبره تشكيك في ضرورة اي في امر بديهي فلا يستحق الجواب واثبتها اي التشكيكات
اي الماديون وهو التشبيه بالاتفاق على اكل طعام واحد اذ سبب الاختلاف فيه اختلاف الامزجة
والشهوات ولم يتحقق ما يوجب الاختلاف في بعض الاخبار وانما خيل ذلك في الاجماع عن دليل
ظني كما سيأتي مع جوابه في باب الاجماع واختلاف حال الجزء والكل ضروري الا ترى ان في مجموع طاقات
الحبل من القوة ما ليس في طاقة او طاقتين من الضعف الى غير ذلك مما لا يحصى ولا يلزم الانقلاب لان كل
من الآحاد غير مفيد للعلم وكل كون الكل مفيد العلم اتحاد متعلق النفي والاثبات ولم يقل والثاني لظهوره
والقول والثالث اي تواتر الخبرين المتناقضين ممتنع عادة وان كان ممكنا ذاتا واخبار اليهود آحاد الاصل
يكفي للمانع احتمال كونه آحاد الاصل على انه ثبت بالنقل ان بخت نصر قتلهم بحيث قتلوا ولم يتوهم عدد
التواتر وقد شرط في التواتر استواء الطرفين والوسط في الكثرة التي تحصل بها التواتر وهذا هو الرابع
وقد يخالف في الضروري مكابر كالسوفسطائية فان منهم من ينكر ثبوت حقائق الاشياء ويقول انها
خيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من يزعم انها تابعة للاعتقادات لو اعتقد المعتقد العرض
جوهرا وبالعكس فالامر كما اعتقد وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه
شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية والحق انهم لا يستحقون الجواب بل يعذبون ويضربون
ويقال لهم لا تجزعوا فانه لا ثبوت لشيء وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف ويقال سفسطة
في الكلام اذا هذى وهذا الخامس والفرق بين العلم الحاصل بالتواتر وغيره من الضروريات انما هو في
السرعة للاختلاف في الجلاء والخفاء للتفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال

وتصورات بل لاحكام اطراف لا لاختلاف في القطع بواسطة احتمال النقيض فانتفى التشكيك السادس النقض
ثم الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على ان ذلك العلم ضروري والكعبي وابو الحسين والامام هو نظري
وتوقف الآمدي قالوا اي النظريون يحتاج العلم الحاصل به الى المقدمتين هما ان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه
بخلاف العقلي فانه قد يشتبه كحدوث العالم على الفلاسفة ولا داعي لهم اي للمخبرين الى الكذب
من جلب منفعة او دفع مضرة وكل ما هو كذلك اي محسوس لا داعي لمخبره الى الكذب صدق فهذا الخبر
صدق قلنا احتياجه اي العلم الحاصل به الى سبق العلم بذلك اي المقدمتين وترتيبهما
ممنوع فانا نعلم علمنا بوجود بغداد من غير خطور شيء من ذلك بالبال فكان العلم الحاصل به مخلوقا
عنده اي الخبر المتواتر لسامعه بالعادة وامكان صورة الترتيب للمقدمتين فيه لا يوجب النظرية
لامكانه اي ترتيبهما في اجلى البديهيات كالكل اعظم من جزئه بان يقال للكل جزء آخر والمركب
من الشيء وغيره اعظم من ذلك الشيء ومرجع كلام الغزالي حيث قال في المستصفى العلم الحاصل بالتواتر
ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا
الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه الى انه اي الخبر المتواتر من قبيل القضايا التي قياساتها معها
كالعشرة نصف العشرين وظهر من قولنا نعلم علمنا بوجود بغداد الخ عدمه اي عدم كونه من ذلك
القبيل قالوا اي المنكرون لضروريته لو كان ضروريا علم ضروريته بالضرورة اذ العلم بداهة
العلم الحاصل بلا نظر لازم فلم يختلف فيه لكن اختلف فيه فليس ضروريا قلنا معارض بانه لو كان
نظريا علم نظريته بالضرورة لمثل ما ذكر والحل لمادة الشبهة انه لا يلزم من حصول العلم
الضروري الشعور بصفته التي هي الضرورة لان تصور الموصوف لا يستلزم تصور الصفة
ولا التصديق بوجوده التصديق بثبوتها له ولا يخفى انهم اي المنكرين للضرورة لم يلزموا
المثبتين لها في الشعورية اي بالعلم الشعور بصفته اي بصفة العلم بل الزموا كون العلم بها
اي بصفته ضروريا ولا يلزم من كونه اي العلم بها ضروريا الشعورية اي بكونه ضروريا بل الضرورة
اي كون الشيء ضروريا لا يستلزم الحصول اي حصول ذلك الشيء في العقل وتصوره بوجه ما لان
معنى كونه ضروريا كونه بحيث لا يحتاج الى نظر اذ يتوقف الشعور بكونه ضروريا على توجه النفس
وتطبيق مفهوم الضروري المشهور اي كونه لا يتوقف على نظر وكسب وليس المتوقف على ذلك اي التوجه
والتطبيق المذكورين نظريا وهو ظاهر بل الجواب منع انتفاء التالي في قولهم لو كان
ضروريا علم ضروريته بالضرورة والتالي اي الخفاء لا نعلم كونه ضروريا بالضرورة فحاصل المنع
انا لا نسلم انه لا يعلم ذلك بل هو ضروري ويعلم ضروريته على تقدير التوجه والتطبيق فلم يختلف
وقد مر مثله حيث قال في فصل حجية السنة ضرورية دينية ولو ادرك ذلك اي حصل ضرورة يلزم
ضرورية العلم بكونه ضروريا الخ والحق ان الضرورة لا توجب عدم الاختلاف فقد يختلف في الاختلاف
لموجب لا من جهة المفهوم جهلا محوجا الى النظر وفي بعض النسخ لا من جهة المفهوم بل من ظن
كل متوقف علمه على العلم بشيء آخر نظريا وهذا الظن غلط وقد انتظم الجواب وهو قوله قلت

احتياجه الى سبق العلم بذلك ممنوع دليل المختار وهو انه ضروري يعني انه لم يذكر للمختار دليلا
على حدة لكن الجواب المذكور للرد على المنكرين صار دليلا له فقوله دليل المختار حال من فاعل
انتظم وشروط المتواتر الصحيحة في المخبرين ثلثة احدها تعدد النقلة بحيث يمتنع التواطؤ عادة
على الكذب وثانيها استنادهم في اخبارهم الى الحس اي احد الحواس الخمس لا الى العقل لما سبق
ولا يشترط الاستناد الى الحس في كل واحد منهم وفي الشرح العضدي لانه لا يمتنع ان يكون بعض
المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وقال السبكي وعندي هنا وقفة وثالثها استواء الطرفين
والوسط في ذلك التعدد والاستناد لان اهل كل طبقة بعد الطبقة الاولى كالاولى
فيما يشترط لافادة العلم والعلم بها اي بهذه الشروط شرط العلم الحاصل به اي بالخبر المتواتر عند
من جعله اي العلم المذكور نظريا لانه الطريق اليه وعندنا العلم بالشروط بعده اي بعد العلم
الحاصل به عادة يعني جرت العادة بان هذا العلم يحصل بعده غالبا من غير ان يكون له موجب
عقلي وقد لا يلتفت اليها اي الشروط لذهوله عنها ولا يتعين عدد مخصوص يتوقف عليه حصول
التواتر وقيل يتعين فقيل اربعة وهم خمسة لان الاربعة بينة شرعية في الزنا يحتاج تزكيتهم لافادة خبرهم
الظن بالاجماع اذ لو افادت العلم لما احتاجت الى التزكية وقيل اقله اثنا عشر كعدد نقباء
بني اسرائيل المبعوثين طليعة الى الجبابرة والكنعانيين بالشام وانما كان اختيار هذا العدد
لافادة العلم وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الآية وقيل اربعون
لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين رجلا كملهم عمر رضي الله عنه
ولا يخفى ما في الاستدلال لان لما بين لا اثنين وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا اي للاعتذار اليه عن عبادة العجل وسماعهم كلامه من امر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعونه
وكان اختيار هذا العدد لافادة العلم وذكر الشارح اقوالا اخر تركناها لعدم الحسن
فتركناه وقيل ما لا يحصى ولا يحصرهم بلد للمنع تواطؤهم على الكذب والكل غير صحيح والحق عدمه اي عدم
تعيين عدد مخصوص لقطعنا بمضمونه اي الخبر المتواتر بلا علم متقدم بعدد مخصوص
وانما قيد العلم للتقرر بوصف التقدم بناء على النظرية اي على قول القائلين بانه يعد علما
نظريا فانهم يعتبرون في طريق ذلك العلم بالعدد المخصوص هكذا هذا خبر جمع عدد كذا وكل
ما يكون كذلك يكون صدقا لامتناع تواطؤ هذا العدد على الكذب ولا علم متأخر بعدد مخصوص
بناء على قول الضرورية اي القائلين بانه يعد علما ضروريا فانهم يقولون ان العلم بعدد المخبرين
بحيث يمتنع التواطؤ عادة كما مر آنفا يحصل عادة بعد حصول العلم بمضمون الخبر ورد عليه
ان حاصل هذا التعليل عدم لزوم العلم بعدد مخصوص متقدما ومتأخرا لا عدم تعين عدد مخصوص
في نفس الامر وقوله والحق عدمه يدل على هذا والجواب ان العلم بالعدد المخصوص اذا لم
يتوقف عليه افادة الخبر المتواتر العلم ولا يلزم حصوله بعدها ثم اين يعلم توقفها على نفس ذلك
العدد على انه يدل على نفي توقفها عليه في نفس الامر قوله والعلم باختلافه اي اختلاف حال الخبر المتواتر
باعتبار العدد بحصول العلم مع عدد خاص في مادة وعدمه اي عدم حصوله في مادة اخرى مع عدد مثله
اي مثل ذلك العدد الخاص فلو كان المدار خصوص العدد كان يحصل العلم في المادة الاخرى
ايضا وقد يقال تعيين العدد الخاص ليس بمعنى كونه مناطا للعلم بل بمعنى كونه شرطا له فيجوز ان يكون

عدم حصول العلم في المادة الاخرى لفوات شرط آخر فتامل **فبطل** بهذا **قول المعينين**
والتي من كل خبر عددا افاد علما بمضمونه لشخص **فمثله** اي مثل ذلك الخبر باعتبار عدده **يفيده** اي علما
بمضمونه **في غيره** اي غير ذلك الشخص لزعمهما ان مناط افادة الاول للعلم انما هو العدد الخاص والاشتراك
في المناط يستلزم الاشتراك في الحكم ثم بين منشأ اختلاف حاله بقوله **للاختلاف في لوازم مضمون**
الخبر من قربه اي قرب الخبر من وقت وقوع المضمون **وبعده** عنه **واطرافه** اي الخبر او المضمون يعني
الامور المتعلقة والقراين الدالة على الوقوع ويحتمل ان يكون المراد المخبر عنه وبه **ومن ممارسة**
المخبرين لعله مارسه اي عالجه وزاوله والمراد كمال اطلاعهم **بمضمونه والعلم** اي علم السامع
بامانتهم وضبطهم وحسن ادراك المستمعين وقد عرفت مما سبق ان هذه الامور مما يلزم
نفس الخبر او المخبر عنه وليست من القراين المنفصلة التي احترز عنها في تعريف المتواتر **الا ان**
يراد مع التساوي استثناء من عموم احوال قوله في الحسين والعرض باعتبار حكم البطلان
يعني ان حكمهما يكون المثل مشاركا لما هو مثل له في الافادة للعلم على الاطلاق باطل الا ان يراد
كون الخبرين متماثلين في العدد مع التساوي بينهما في ذاتيهما ومخبريهما ومخبريهما من كل وجه
فان كان المراد هذا **صحيح** حينئذ قولهما لكن التساوي في كل الوجوه **بعيد** جدا العدم مثل هذا
التساوي عادة **وفي الوقوع** معطوف على قوله في لوازم يعني ان الاختلاف كما هو ثابت
باعتبار اللوازم وذلك يعد معه للاختلاف في افادة العلم كذلك ثابت باعتبار الوقوع
كما اواره بقوله لحصول العلم مع عدد في مادة وعدمه في اخرى مع عدد مثله وذلك يعد اجمالا
ان له موجبا في نفس الامر **واما شرط العدالة والاسلام كيلا يلزم تواتر خبر النصارى**
بقتل المسيح وهو باطل لقوله تعالى وما صلبوه واجماع المسلمين **فقط كشرط اليهود اهل**
الذلة اي وجود اهل الذلة والمسكنة في المخبرين **لعدم** المواطاة على الكذب اذا لم يكن فيهم
هؤلاء بان كان الكل من الاكابر لعدم خوفهم من المواضعة على الكذب لعزتهم وجاههم
وقد يقال وجود الاذلة بين المخبرين يورث وهنا في الخبر لاحتمال ان يكون اخبارهم
لتبعة الاكابر كما هو المعتاد من حالهم اما سقوط الاول فلعدم تحقق الشرط المتفق عليه
وهو استواء الطرفين والوسط في العدد **وخبرهم آحاد الاصل** لانهم كانوا قليلين في
ابتداء امرهم جدا وقد يقال سقوط لان المسيح شبه لهم فقتلوه بناء على اعتقادهم انه هو
كما قال تعالى ولكن شبه لهم واما سقوط الثاني فلما ذكرنا ولحصول العلم باخبار الفطاة
اذا كان عددهم بحيث يستحيل تواطئهم على الكذب عادة فلا يبعد ذلك عدم وجه الادلة
وينقسم المتواتر الى ما يفيد العلم بموضوع صلة العلم اي بمعنى مدلول عليه بواسطة الوضع مطابقة
او تضمنا او التزاما **في اخبار الآحاد** وفي بعض النسخ العدد بدل الآحاد ومثل الشارح
الموضوع بالحكاية الناشئة والامم الخالية ولا يظهر وجه التسمية بموضوع ولا بناسبه قوله
وغير موضوع عن جزئي منها اي اخبار الآحاد **بل يعلم** هذا الذي هو غير موضوع في ضمنها للسامع **عندها**
اي الاخبار المذكورة بالعادة **كاخبار علي** رضي الله عنه في الحروب **وعبد الله بن جعفر** في العطاء
يحصل عندها اي عند اخبارهما للسامع **علم الشجاعة لعلي والسخاء** لعبد الله **ولا شيء منها**
اي اخبارهما **يدل على السجية** اي الملكة النفسية يعني الشجاعة والسخاوة **ضمنا اذ ليس الجود جزء مفهوم**

الاعطاء الآلاف ولان الشجاعة جزء مفهوم ما ذكر في حروب علي **ولا يدل على السجية التزاما الا**
بالمعنى الاعم للالتزام لجواز تعقل قاتل الف بلا خطور معنى الشجاعة تعليل لنفي دلالة الالتزام
بالمعنى الاخص وهو كون الدال بحيث يلزم تعقله تعقل المدلول واما وجود دلالة الالتزام
بالمعنى الاعم فلانه اذا تصور مقابلة الالف ومفهوم الشجاعة وطلب الملازمة بينهما حكم بها في
الشرح العضدي اذا كثرت الاخبار في الوقايع واختلفت فيها لكن كل واحد منها يشتمل
على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر
من جهة المعنى وذلك كوقايع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن
جوده فيعلم وان لم يعلم شيء من تلك القضايا بعينه وكوقايع علي رضي الله عنه في حروب
انه هزم في خيبر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر منه
ذلك وان كان شيء من تلك الجزئيات قايح لم يبلغ درجة القطع انتهى وقال المحقق التفتازاني قوله فانها
يتضمن جوده يشير الى ان الاول مثال للتضمن والثاني للالتزام فظاهر واما التضمن فلان الجود لما
كان افادة ما ينبغي لا لعوض كان جزءا من كل اعطاء مخصوص وهذا بالنظر الى الظاهر والا
فالجود وصفه في التفتيح مبدأ تلك الافادة انتهى **فما قيل** والقايل ابن الحاجب اذا اختلف المتواتر
في الوقايع **المعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام تساهل** اذ قد عرفت انه ليس القسم الثاني
تضمن ولا التزام وفي القسم الاول يتحقق الدلالات الثلث لكن قد يراد بالالتزام المعنى الاعم
اما الآحاد فخبر لا يفيد بنفسه العلم سواء لم يفد اصلا او يفيده بالقراين المنفصلة فلا واسطة بين
المتواتر وخبر الآحاد هذا التعريف لا يتم على قول احمد خبر الواحد يفيد العلم بنفسه مطردا او على
قول بعضهم يفيده غير مطرد وسياتي **وقيل ما يفيد الظن واعترض بما لم يفده ودفع بانه** اي
الخبر الذي لم يفده **لا يراد** دخوله في التعريف لانه غير داخل في المحدود **اذ لا يثبت** اي بما لم يفده
حكم والمراد تعريف ما يفيد الحكم وعلى هذا يثبت الواسطة **وليس** هذا الدفع **شيئا اذ ثبت**
بالضعيف اي الحديث الذي ضعفه **بغير وضع** اي كذب **الفضائل وهو الندب** وهو حكم شرعي وقد يقال
اذا ثبت الندب لزم افادة الظن والكلام فيما لا يفيده فليكن مادة النقض الخبر الموضوع
وحاصل الدفع تعميم المحدود بما يثبت الحكم اي خبر الآحاد وقد يقال ثبوت الفضائل
بالضعيف لا يستلزم افادته الظن كيف وافادة الظن وظيفة الصحيح والحسن بل ثبوت
مندوبية العمل بالضعيف انما هو لرعاية الاحتمال المرجوح او المساوي في الطاعة وعدم
المانع عن العمل به للاباحة الاصلية **ومنه** اي خبر الآحاد **قسم المستفيض** وهو **ما رواه**
ثلثة فصاعدا او ما زاد عليها اي الثلثة والمراد ما لم ينته الى التواتر تركه لظهوره بقرينة
التقابل وغيره وقال ابو اسحق الشيرازي اقل ما يثبت به الاستفاضة اثنان وقال السبكي
والمختار عندنا ان المستفيض ما يعده الناس شايعا وقد صدر عن اصل **والحنفية قالوا**
الخبر متواتر وآحاد ومشهور وهو اي المشهور **ما كان آحاد الاصل متواترا في القرن الثاني**
او الثالث فبينه اي المشهور **وبين المستفيض عموم من وجه** لصدقهما على ما رواه الثلثة فصاعدا
فلم يتواتر في القرن الاول ثم تواتر في احد القرنين وانفراد المستفيض فيما لم ينته في احدهما
الى التواتر وانفراد المشهور فيما رواه واحد او اثنان في الاصل ثم تواتر في الثاني والثالث

وهو اى المشهور قسم من المتواتر عند الجصاص في جماعة من الحنفية وعامتهم اى الحنفية على ان المشهور
قسيم للمتواتر فالآحاد ما ليس احدهما اى المتواتر والمشهور والمتواتر عنده اى الجصاص ما افاد العلم بمضمون
الخبر ضرورة او نظرا وهو اى مفيد العلم بمضمونه نظرا المشهور وعلى هذا اى ان المشهور يفيد العلم نظرا
عند الجصاص يكفر جاحده وعامتهم لا يكفرونه والقائل صدر الاسلام واكثر الا انه يخاف
عليه اى الاكفار كما نص عليه السرخسي لا جاحد الآحاد فلم يكن جحده تكذيبا له عليه السلام
بل هو ضلال لتخطئة المجتهدين في القبول واتباع موجبه ولان الافادة للعلم اذا كانت
نظرية توقفت على النظر وقد يعجز عنه اى النظر او يذهل عنه وحاصل ذلك النظر في العلم
المفاد بالمشهور وهو توقفه على ثبوت الاجماع المتأخر على انه اى المشهور صح عنه عليه السلام فيلزم القطع
اي المشهور قلنا اللازم من تلقيهم بالقبول القطع بصحة الرواية له بمعنى اجتماع شرائط القبول
لا القطع بانه اى المشهور قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان الاجماع المتأخر على وجوب العمل به اى
المشهور فكذلك اى لا يكفر جاحده لما ذكرنا من معنى الخفاء الموجب للعجز او الذهول في البعض
بخلاف المتواتر فانه كالمسموع منه عليه السلام وتكذيبه كفر ثم يوجب المشهور عند عامة الحنفية
ظنا فوق ظن خبر الآحاد قريبا من اليقين وهو ما سماه القوم علم طمأنينة لاطمئنان النفس
وتوطينها وتسكينها عن مزاحمة احتمال النقيض لقوة الظن على افراده بالتشكيك فبعضها اقوى
من البعض فوجب تقييد مطلق الكتاب به اى بالمشهور كتقييد مطلق انه جلد الزاني الثابت
للمحصن وغيره بكونه اى الزاني غير محصن برجم ماعز اى برجمه عليه السلام رجم ماعزا من غير
جلد كما في الصحيحين وغيرهما وقوله صلى الله عليه وسلم والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
ذكر المص في شرح الهداية ان هذا الحديث منسوخ ولا يجمع بين الجلد والرجم وهو قول مالك
والشافعي ورواية عن احمد ويجمع في رواية اخرى عنه واهل الظاهر كذلك ثم ان النسخ انما هو
للجمع بينهما واصل الرجم ليس بمنسوخ فيصلح مقيدا وتقييد مطلق صوم كفارة اليمين الشامل للمتتابع
وغيره بالتتابع بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لما مر لشهرتها اى قراءته في الصدر الاول
وهو اى الشهرة هو الشرط في وجوب تقييد الكتاب به وتقييد انه غسل الرجل في الوضوء بعدم التخفف
اى لبس الخف بحديث المسح على الخف المخرج في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها انه لم يكن متواترا ثم
قال ابو حنيفة من انكر المسح على الخفين يخاف عليه الكفر فانه ورد فيه من الاخبار ما يشبه المتواتر
وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقد نص ابن عبد البر على انه متواتر وفي
شرح الطحاوي قال الكرخي انا ابيتنا الكفر على من لا يرى المسح على الخفين فصل في شرائط الراوي فصل
منها كونه بالغا حين الاداء وان لم يكن بالغا وقت التحمل لاتفاقهم اى الصحابة وغيرهم على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير والنبي بلا استفسار عن الوقت الذي
تحملوا فيه ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم جاء في صحيح البخاري ما يدل على ان ابن عباس
ادرك في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم غير انه تحمل صغيرا وادى كبيرا فقد قيل له اشهدت العيد
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولولا مكاني منه ما شهدته من الصغر واما البخاري
توفي صلى الله عليه وسلم وسن ابن الزبير والنعمان دون العشر واتفق اهل السير والاخبار ومن
صنف ان ابن الزبير اول مولود في الاسلام بالمدينة من قريش ولد في السنة الثانية واليمان

من اقرانه وهو اول مولود في الانصار بعد الهجرة واما انس فكان ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم
المدينة وعرضته امه على النبي صلى الله عليه وسلم لخدمته فقبله وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن
عشرين سنة وقد روى له عن النبي صلى الله عليه وسلم الفا حديث وما تا حديث وستة وثمانون
حديثا فبطل المنع اى منع قبوله لكون الصغر مظنة عدم الضبط والتحرير واما اسماعهم الصبيان الحديث كما جرت به عادة السلف
والخلف فغير مستلزم قبول روايته بعد البلوغ البتة لجواز ان يكون ذلك للتبرك وقبل المراهق
شذوذ مع تحكيم الرأي فاذا وقع في ظن السامع صدقه قبل روايته في المعاملات والديانات
قلنا المعتمد الصحابة ولم يرجعوا اليه اى الصحابة الى المراهق واعتماد اهل قباء على انس او ابن عمر
لسن البلوغ هذا جواب شمس الائمة السرخسي عن القائلين بقبول رواية الصبي في باب الدين بحديث
اهل قباء حيث قالوا ان عبد الله بن عمر اتاهم واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في
الصلوة فاستداروا كهيئتهم وكان يومئذ صغيرا لانه عرض عليه صلى الله عليه وسلم يوم بدر وهو ابن
اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم
وهو الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولكن نقول ان الذي اتاهم انس
بن مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانا نحمل على انهما جاءا احدهما بعد الآخر واخبرا بذلك
فانما عولوا واعتمدوا على رواية البالغ وهو انس او ابن عمر كان بالغا يومئذ وانما رده رسول الله
صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صغيرا انتهى وقال الاتقاني ان المخبر لم يكن ابن عمر
وانما هو راوي اخباره وانه عرض يوم احد وهو ابن اربع عشرة سنة ولم يجزه رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة فاجازه ذكره البخاري في صحيحه وان
تحويل القبلة كان بعد الهجرة لستة عشر شهرا او سبعة عشر وانسا كان ابن عشر سنين فكيف كان بالغا
واحد كانت في شوال سنة ثلث فعمره ثلث عشرة سنة وابن عمر كان يومئذ ابن اربع عشرة سنة
فهو اكبر من انس سنة لا بالعكس وذكر المحدثون ان الذي اتاهم عباد بن نهيك من اسباب الناظر
وهو شيخ كبير وضع عنه صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر
ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ثم اتى قوم بني حارثة وهم ركوع في صلوة العصر
فاخبرهم بتحويل القبلة فاستداروا الى الكعبة قال الشارح حكاه المص وقيل عباد بن بشر بن
قيظي الاشهلي ذكره الفاكهي في اخبار مكة قال شيخنا الحافظ العسقلاني وهذا ارجح رواه ابن خزيمة
وغيره انتهى والذي في صحيح البخاري من رواية البراء بن عازب ان الرجل المبهم صلى مع النبي صلى الله
عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفي النهاية فيه زيادة تفصيل وحكى النووي
عن الجمهور قبول اخبار الصبي المميز فيما طريقه المشاهدة بخلاف ما طريقه النقل كالافتاء ورواية
الاخبار ونحوه والمعتوه كالصبي في حكم الاخبار لما في نقصان العقل مع ربما يكون الخبر اعقل
من البالغ بخلاف المعتوه ثم قيل سن التحمل خمس قال ابن الصلاح هو الذي استقر عليه عمل اهل الحديث
المتأخرين لعقلية محمود المجة حال كونه ابن خمس والحديث في البخاري روى عن محمود بن الربيع
قال عقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي ابن خمس سنين او ابن اربع والمجة الواحدة
من المج وهو ارسال الماء من الفم مع النفخ وقيل لا يكون مجا حتى يتباعد به وقيل اقل سن التحمل
اربع لذلك اى لكون سن محمود المذكور اربعا ولتسميع ابن اللبان اى تسميع ابي بكر المقري

للقاضي ابي محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن اللبان الاصبهاني وهو ابن اربع سنين
قال ابن الصلاح بلغنا عن ابراهيم بن سعيد الجوهري قال رايت صبيا ابن اربع سنين قد حمل
الى المامون قد قرأ القرآن ونظر في الرأي غير انه اذا جاع بكى وقال الحافظ زين الدين العراقي
وروينا عن الخطيب قال سمعته يقول حفظت القرآن ولي خمس سنين واحضرت عند ابي بكر بن المقرئ
ولي اربع سنين فارادوا ان يسمعوا لي فيما حضرت قراءته فقال بعضهم انه يصغر عن السماع
فقال لي ابن المقرئ اقرأ سورة الكافرين فقرأتها فقال اقرأ سورة التكوير فقرأتها فقال
لي غيره اقرأ سورة والمرسلات فقرأتها فقال ابن المقرئ سمعوا له والعهدة علي وصحح عدم
التقدير بل المناط في الصحة الفهم والجواب فاذا فهم الخطاب ورد الجواب كان سماعه صحيحا
وان كان ابن اقل من خمس والا لم يصح وان زاد عليها وما ذاك الا للاختلاف اي اختلاف الصبيان
بل انما هو في فهم الخطاب ورد الجواب فلا سعد لسن وحفظ الحجة وادراك ابن اللبان
لا يطرد بان يحصل لكل منهم الحفظ والادراك لكل من ادرك في تلك السن وهذا اي كون الصحيح عدم
التقدير بسن خاص توقف الحكم بقبول من علم سماعه صبيا على معرفة حاله صبيا فان
علم انه كان بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب نعمل روايته والا فلا اما مع عدمها اي معرفة حاله
فيجب اعتبار السن الغالبة للتمييز اي الذي يحصل فيه التمييز غالبا سبع عطف بيان للغالب لقوله
عليه السلام مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين فانه عند ذلك يا كل وحده ويشرب وحده ويستنجي
وحده وافرط معتبر خمس عشر حتى قال احمد فيه بئس القول هذا ذكر ذلك عنه ابن معين وقيل هو عجيب
من هذا العالم المكين وقيل متى فرق بين البقرة والحمار وهو منقول عن موسى بن هرون الحمال
والاسلام كذلك اي ومنها كون الراوي مسلما حين الاداء لا التحمل لقبول روايته خبر شيء قرأته
اي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور والحديث في الصحيحين مع ان سماعه
اياها منه صلى الله عليه وسلم انما كان قبل ان يسلم لما جاء في فداء اسارى بدر ولعدم الانكار
عن مروي الصحابي وغيره بما تحمله في حالة الكفر اداه في الاسلام ولو كان التحمل في حالة الاسلام
شرط قبول الرواية لاستفسر ولو استفسر لنقل بخلافه اي اداه في الكفر فانه لا يقبل لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق الآية وهو اي الفاسق الكافر معرفهم اي السلف وهو اي الكافر منه اي مما صدق
عليه الفاسق لانه اسم للخارج عن طاعة الله وللتهمة اي تهمة العداوة الدينية لان الكلام فيما ثبت
به الاحكام فربما تحمله العداوة الدينية على السعي فيما يخل بالدين والمبتدع بما اي ببدعة هو كفر
كغلاة الروافض والخوارج مثله اي الكافر الاصلي عند المكفر وهو الاكثرون على ما قاله الآمدي
واختاره ابن الحاجب بجامع الفسق والكفر والوجه خلافه اي خلاف هذا القول وهو انه
ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا كما اختاره الامام الرازي والبيضاوي
وغيرهما لانه اي مبتدعه بما هو سبب لتكفيره مقرون بتاويل كلام الشرع فكيف يكون كالمنكر
لدين الاسلام على ان اعتقاد حرمة الكذب يمنعه من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه فالمعتمد
عند المحققين ان الذي ترد روايته من انكر امرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة
وكذا من اعتقد عكسه نقل الشارح عن الحافظ العسقلاني ومن لم يكن بهذه الصفة وكان
ضابطا لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله وغيره اي غير المبتدع ما هو كفر كالبدع

كالبدع الجلية اي كالمبتدع بالبدع الجلية كنفس الخوارج وهم سبع فرق لهم ضلالات فاضحة واباطيل
واضحة يعرف في كتب الكلام والمراد بفسقهم مذهبهم الباطل المستلزم خروجهم عن طاعة الله سبحانه
وفيها اي البدع الجلية مذهبان الرد للشهادة والرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا والامر بالتبيين دليل الرد وهو فاسق والاكثر القبول لما اشتهر بين الاصوليين والفقهاء
عنه صلى الله عليه وسلم من قوله امرت ان احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقول صاحب البدعة
ظاهره الصدق وقال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض المحدثين انه رآه في كتاب يسمى
ادارة الاحكام وقال بعض الحفاظ لم اقف على هذا الكتاب وقال ابن كثير يؤخذ من حديث
ام سلمة في الصحيحين انما انا بشر وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض
فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من
النار ولا يعارض هذا المروي برد الآية لتناولها بالكافر او بان المراد الفاسق بلا تاويل انه
اي فسقه من الدين وهذا المبتدع يعد فسقه من الدين بخلاف غيره لانهم اي الاكثرين بان السلف
اجمعوا على قبول رواية قتلة عثمان رضي الله عنه وهي اي بدعة قتلته جلية عند
اهل الحق فانتفى ورد بمنع اجماع القبول لروايتهم قال السبكي بل الاجماع قائم على رد روايتهم
لعدم الريب في كفرهم لاستحلالهم قتله والكافر مردود اجماعا وان لم يستحلوه فلا ريب في فسقهم
وقال بعض الحفاظ بان دعوى الاجماع مجازفة لانه ان اراد من باشر قتله فليس لهم
رواية وان اراد من حاصر او رضي بقتله فاهل الشام قاطبة مع من كان فيهم من الصحابة وكبار
التابعين اما مكفر لاولئك واما مفسق واما غير اهل الشام فكانوا ثلث فرق فرقة على
هذا الرأي وفرقة ساكتة وفرقة على راي اولئك فاين الاجماع ولو سلم بقبول رواية قتلة
فليس قتل عثمان منها اي البدعة الجلية لان بعضهم يراه اي قتله حقا اجتهادا فلا يفسقهم ونقل
هذا عن عمار وعدي بن حاتم من الصحابة والاشبه في جماعة واما غير البدع الجلية كنفي زيادة الصفات
السبعة من الحيوة والقدرة والعلم وغيرها لله تعالى كما عليه المعتزلة وقالوا هو حي عالم قادر
بنفسه من غير حاجة الى الصفة زائدة على الذات فيقبل خبره اتفاقا وان ادعى كل من المخالفين القطع
بخطأ الآخر لقوة شبهته عنده واطلاق فخر الاسلام رد رواية من دعا الى بدعته وشهادته وقبول
غيره اي غير الداعي الى بدعته من المبتدعة لان ذلك قد يحمله على تحريف الروايات الى ما يقتضيه مذهبه
وعزي الى مالك واحمد والمحدثين ان الصدوق المتقن اذا كان فيه بدعة ولم يدع اليها يحتج
باخباره فاذا دعا اليها سقط الاحتجاج باخباره قال ابن الصلاح وغيره هو اعدل الاقوال
واولاها تخصصه اي الاطلاق عدم قبول ذي البدعة الجلية اتفاقا كذا قال الشارح والمذكور
فيما سبق ان في البدعة الجلية مذهبين والاكثر القبول فالحق ان المعنى تخصيص الاطلاق
قبول ذي البدعة التي ليست بجلية المدلول عليه بقوله فيقبل اتفاقا كما يدل عليه قوله لا تقتضيا
اي الاطلاق فخر الاسلام رد الداعي منه نفاه الزيادة لان قول من دعا الى بدعته يعم صاحب الجلية
وغيرها لكن التعليل اي تعليل فخر الاسلام بان الدعوة داع الى التقول اي الكذب يخصصه اي
الرد كذا في نسخ الشارح وفي النسخة التي يعتمد عليها يفيد النفي برواية دون مذهبه اي يروي
به الداعي ما هو على وفق مذهبه لان دعوته الى مذهبه لا تستدعي الكذب فيما لا تعلق له بترويج

مذهبه وهو ظاهر لا مطلقا بان لا تقبل روايته فيما لا تعلق له بمذهبه ايضا كما هو ظاهر كلام
بعض المحدثين وتعليله اي نفي الاسلام قبول شهادة اهل الاهواء جمع هوى مقصور وهو الميل
الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدعون المائلون باهوائهم
من الدين الا الخطابية من الرافضة المنسوبين الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب وقيل ابن ابي
زينب الاسدي الاجدع كان يزعم ان عليا الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر في
المواقف قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته بل زادوا على ذلك الائمة آلهة
والحسنان ابنا الله وجعفر اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي قبحهم الله تعالى ما اشد
عنادهم وتم المتدينين بالكذب لموافقهم اي الذين اتخذوا واجازوا شهادة الكذب لمن وافقهم
في المذهب دينا لهم او للمخالف لهم على صدقه بان صلة التعليل صاحب الهوى وقع فيه اي الهوى
لتعمقه الخوض في الدين وذلك اي تعمقه فيه يصده اي يمنعه عن الكذب اذ يراه اي الكذب
حراما لان حرمته [illegible] جميع المذاهب سوى الخطابية ثم قوله وتعليله مبتدأ خبره
اوجب قبول رواية الخوارج كالاكثر اي كقولهم لان التعمق الصاد عن الكذب موجود فيهم واما
شرب النبيذ من التمر او الزبيب اذا طبخ ادنى طبخه وان اشتد ما لم يسكر من غير لهو واللعب
بالشطرنج بالسين معجمة ومهملة مفتوحة ومكسورة والفتح اشهر بلا قمار واكل متروك التسمية
عمدا من مجتهد ومقلد له اي المجتهد فليس بفسق قوله من مجتهد متعلق بكل واحد من الافعال
المذكورة وذلك لان تفسيقهم مخالف لما اجمع عليه من ان للمجتهد ان يعمل بما ادى اليه اجتهاده
وللمقلد اتباع المقلد ومنها اي ومن الشرائط رجحان ضبطه اي الراوي على غفلته ليحصل الظن
بصدقه من الشرائع ويعرف رجحان ضبطه بالشهرة وموافقة المشهورين به اي بالضبط في
رواياته في اللفظ والمعنى او غلبتها اي الموافقة والا اي وان لم يعرف رجحان ضبطه بذلك
فغفل اي فظاهر حاله غفلة فلا يحتج بروايته وما ذكر من الشهرة والموافقة علامة خارجة
عن حقيقة الضبط واما تعريفه بما هو في نفسه فللحنفية فيه قول واف وهو توجهه اي
السامع بكليته بان لا يكون له التفات الى اولى الكلام تكريره لفظا ومعنى على الاول
وتصور الكلام على الثاني ثم الثبات عليه بمذاكرته الى ادائه ومنها العدالة حال الاداء
وان تحمل قبلها الا الفسق بتعمد الكذب عليه السلام عند احمد وطائفة كابي بكر الحميدي
شيخ البخاري والصيرفي لو اخذا هذا من قوله صلى الله عليه وسلم ان كذبا علي ليس ككذب على
احد من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فانه متواتر على ما ذكره ابن الصلاح
وذهب طائفة من العلماء ان الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كفر غير ان امثاله يحمل على الاصرار
عليه من غير توبة والوجه الجواز لروايته وشهادته بعد ثبوت العدالة لان المختار كما ذكره
النووي القطع بصحة توبته ما من ذلك وقبول روايته بعد صحة توبته وقد اجمعوا على قبول
رواية من كان كافرا وقت التحمل ثم اسلم وكذا شهادته وهي اي العدالة ملكة اي كيفية راسخة
في النفس تحمل على ملازمة التقوى وهو اجتناب الكبائر اذ الصغائر يكفره باجتنابها لقوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمروءة بالهمز وتجوز تركه وتشديد
الواو وهي صيانة النفس عن الادناس وما يشينها عند الناس وقيل ان لا ياتي ما يعتذر منه

مما يبخسه من مرتبته عند العقلاء وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان واجتناب السخف اي
الارتفاع عن كل خلق دني والشرط لقبول الرواية والشهادة ادناها اي ادنى مراتب العدالة
وهو ترك الكبائر والاصرار على صغيرة لان الصغائر قل من سلم منها والاصرار ان يكرر
منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه كما يشعر به ارتكاب الكبيرة ولذا قيل لا حاجة الى ذكر
ترك الاصرار على صغيرة لدخوله في ترك الكبائر لان الاصرار على الصغيرة كبيرة وقد قال صلى الله
عليه وسلم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قال الشارح ولو اجتمعت الصغائر مختلفة
النوع يكون حكمها حكم الاصرار على الواحدة اذا كانت بحيث يشعر به الاصرار على اصغر الصغائر
قاله ابن عبد السلام وترك الاصرار على ما يخل بالمروءة من المباحات اما الكبائر فروي عن ابن عمر رضي الله عنهما
عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفصيلها الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم وفي بعضها
اي الطرق واليمين الغموس في الشرح تفصيل في بيان رفعه ووقفه وانه روي بجميعه او متفرقا
وانه تصحف الربا بالزنا وان الوقف اصح اسنادا فمن اراد التفصيل فليرجع اليه وزاد ابو هريرة
اكل الربا وعن علي اضاف السرقة وشرب الخمر الى الكبائر المذكورة وقال السبكي والسرقة الا ان
لها اسنادا عنه كرم الله وجهه والخمر روي عنه ان مدمنه كعابد وثن اشهر وفي الحديث
الصحيح المتفق عليه قول الزور وشهادة الزور من الكبائر ومن اكبر الكبائر ايضا وهل يتقيد
المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بعدم التقييد وعد
من الكبائر ايضا نقلا عن العلماء القمار والترف وسب السلف الصالح من الصحابة والتابعين
والطعن في الصحابة من عطف الخاص على العام والسعي في الارض بالفساد في المال والدين [illegible]
الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر لقوله صلى الله عليه وسلم من جمع بين صلاتين من غير عذر
فقد اتى بابا من ابواب الكبائر رواه الترمذي وقيل الكبيرة ما توعد عليه اي توعد الشارع عليه
بخصوصه قال الشارح وقال شيخنا الحافظ وهذا القول حكاه عن جماعة من السلف واعلام
ابن عباس وقيل كل ما مفسدته كالقتل او دونه كسره فاكثر اي فحشا عمدا فدلالة الكفار
على المسلمين لكن يتبعها الكفار الحرم من الرعب المجرد ومن الكبائر واستسلام المحصنة لمن يزني
بها اكبر من قذفها ومن جعل المعلوم اي الضابط للكبيرة [illegible]
بالمرد فيه نظر اي الضابط نحو اي غير ما فيه معنى تعريف [illegible] حدي واشارة
الى آحادها واحد وما يخل بالمروءة صغائر دالة على خسة في النفس كسرقة لقمة واشتراط على سماع
الحديث كذا في شرح البديع وذهب احمد واسحق وابو حاتم الرازي الى انه لا تقبل رواية
من اخذ على التحديث اجرا ورخص آخرون فيه كالفضل بن دكين شيخ البخاري وعلي بن عبد العزيز
البغوي قال ابن الصلاح وذلك شبيه باخذ الاجرة لتعليم القرآن غير ان في هذا من حيث
العرف خرما للمروءة ان لم يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه كما لو كان فقيرا معيلا وكان الاشتغال
بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله وبعض مباحات كالاكل في السوق وفي معجم الطبراني
باسناد لين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاكل في السوق دناءة وفي فروع الشافعية
المراد بان ينصب مائدة ويأكل وعادة مثله خلافه فلو كان ممن عادته ذلك كاهل الصنائع

والسامرة اذا كان في الليل فلا وكالاكل في السوق والشرب من سقايات الاسواق الا ان يكون
سوقيا او غلبه العطش والبول في الطريق قال الشارح كذا في شرح البديع وفي اباحته نظر لما روي
عنه صلى الله عليه وسلم من سل سخيمته في طريق من طرق المسلمين فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
ورجاله ثقات الا محمد بن عمرو الانصاري وثقه ابن حبان وضعفه غيره والافراط في المزح
المفضي الى الاستخفاف به وصحبة الارذال والاستخفاف بالناس وفي اباحته هذا اي الاستخفاف
بالناس نظر وقد قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر فقال رجل
يحب ان يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا قال ان الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس
رواه مسلم والترمذي وغمط الناس احتقارهم وازدراؤهم وتعاطي الحرف الدنيئة بالنظر
من الدناءة وهي السقاطة المباحة كالحياكة والصياغة والحجامة والدباغة وغيرها مما لا يليق
بارباب المروات واهل الديانات فعلها ولا ضرر عليهم في تركها وفي بعض فروع الشافعية
فان اعتادها وكانت حرفة ابيه فلا في الاصح وفي الروضة ينبغي ان لا تفيد بصنعة آبائه بل ينظر هل تليق
به ام لا ولبس الفقيه قباء ونحوه كالقلنسوة التركية في بلد لم يعتادوه ولعب الحمام اذا لم يكن قمارا
لان الغالب فيه الاجتماع مع الارذال فهو فعل يستخف به وذلك لان من لم يجتنب هذه الامور لا
يجتنب الكذب في الغالب فلا يوثق بقوله واما الكفر والبصر وعدم الحد في قذف وعدم الولاء اي
القرابة من النسب او النكاح على ما بين في الفروع وعدم العداوة الدنيوية فيختص بالشهادة اي شرط
فيها لا في الرواية فلا تقبل شهادة الاعمى لانها تحتاج الى التمييز بالاشارة بين المشهود له وعليه والى
الاشارة الى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وفي التمييز بالنغمة شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود
وهذا الاحتياج منتف في الرواية وقد ابتلي جماعة من الصحابة بكف البصر كابن عباس ولم يتخلف
احد في قبول روايتهم من غير فحص انها كانت قبل العمى او بعده ولا شهادة للعبد في غير هلال
رمضان لتوقفها على تحقق ولاية الشاهد اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وهذا غير موجود
في العبد لانها تعدم بالرق والرواية لا تعتمد الولاية لان وجوب العمل بالمروي ليس بالزام الراوي
بل بالتزامه طاعة الشارع فاذا ترجح صدق الراوي يلزمه العمل بموجب ذلك فقد يقال ان الشارع امره
بالاتباع كحكم القاضي عند اقامة البينة وقد التزم طاعته فلا فرق فتامل وعن ابي حنيفة في رواية الحسن نفي
قبول رواية المحدود لانه محكوم بفسقه لقوله تعالى واولئك هم الفاسقون والظاهر من المذهب
خلافه اي [illegible] لقبول الصحابة وغيرهم رواية ابي بكرة من غير تفحص عن التاريخ في خبره انه
رواه بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله فعدم الحد مختص بالشهادة وظهر مما ذكر من اشتراط العدالة
ان شرط العدالة مغن عن ذكر كثير من الحنفية شرط الاسلام الاضافة بيانية والمضاف مفعول
ذكر ثم بين الشرط بقوله بالبيان اجمالا اي بان يبين الراوي اسلامه بان يقول آمنت بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره لان في اعتباره
تفصيلا حرجا او ما يقوم مقامه اي مقام بيان الاسلام اجمالا من الصلوة في جماعة المسلمين
والزكوة واكل ذبيحتنا لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل
ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري
دون نشأة في دار اي لا يقوم مقامه انه نشأ في دار الاسلام بين ابوين مسلمين فانه لا يكتفى

بهذا الاسلام الحكمي شرطا في صحة الرواية ثم الحنفية قالوا هذا الكل في الرواية وفي غيرها اي غير
الرواية لا يقبل الكافر اي اخباره مطلقا في الديانات كنجاسة الماء وطهارته وان وقع عنده
اي السامع صدقه اي الكافر لانه لا يستاهل لان يبنى عليه حكم شرعي الا ان في النجاسة اي فيما
اذا اخبر بنجاسة الماء ولم يكن هناك ماء آخر للوضوء يستحب اراقته اي الماء والتيمم دفعا للوسوسة
العادية فان الكفر لا ينافي الصدق وعلى تقديره لا يحصل الطهارة بالوضوء به ويتنجس الاعضاء
فالاحتياط في الاراقة والتيمم ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز التيمم قبلها
بالتيمم [illegible] اي اراقته لوجود الماء الطاهر ظاهرا بخلاف خبر الفاسق به اي بكل من النجاسة
والطهارة وبحل الطعام وحرمته يحكم السامع رايه فيعمل بالنجاسة والحرمة ان وافقه اي رايه
كلا منهما والاولى اراقة الماء وان وافق رايه في الاخبار بنجاسته لاحتمال كذبه ليتيمم تيمما
صحيحا بيقين ويكون صلوته به اي التيمم ان لم يرقه وانما كان خبر الفاسق به بخلاف خبر الكافر
لان الاخبار به اي بما ذكر من الطهارة والنجاسة انما يعرف منه اي من الفاسق غالبا لا من غيره
اي الفاسق لانه امر خاص لا يقف عليه الجمع الكثير مثل رواية الحديث حتى يمكن تلقيه من العدول
لان ذلك يكون غالبا في الفيافي والاسواق والغالب فيهما الفساق فيقبل مع التحري ضرورة
لكنها اي النجاسة غير لازمة للماء بل عارضة عليه فضم التحري الى اخباره كيلا يهدر فسقه بلا
والطهارة تثبت بالاصل اذ هي الاصل فيه فيعمل به عند تعارض جهتي الصدق والكذب
في خبره بخلاف الحديث لان في عدول الرواة كثرة بهم غنية بخلافه اي خبر الفاسق
في الهداية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات اي الضرورة للكثرة لوجودها ولا دليل عليها متيسر
عادة سواء اي خبر الفاسق الكل من وكيل ورسول ونحوهما عدلا [illegible] به وقد جرت السنة والتوارث
بارسال الهدايا على يد العبيد والجواري [illegible] كانوا اولا وقبول ذلك من غير الثقات الى حال الواصل
بها فكان ذلك اجماعا على القبول فاعتبر مطلقا ومثله اي الفاسق المستور وهو من لم يعرف
عدالته ولا فسقه في الصحيح فخبره ليس بحجة حتى يظهر عدالته وروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في الاخبار بنجاسة
الماء وطهارته دون رواية الاخبار واما المعتوه والصبي في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته
وفي رواية الحديث وغيرها من الديانات فكالكافر في عدم قبول اخباره لعدم ولايتهما على نفسهما
فعلى غيرهما اولى والصبي مرفوع القلم فلا يبالي عن الكذب وكذا المغفل اي الشديد الغفلة وهو الذي
غلب على طبعه الغفلة والنسيان في سائر الاحوال والمجازف وهو الذي يتكلم من غير احتياط ولا
يشتغل بالتدارك بعد العلم كالكافر في عدم قبول اخباره فالسهو والغلط في روايتهما يترجح كما
يترجح الكذب في الكافر والفاسق مسئلة مجهول الحال وهو المستور غير مقبول وعن ابي حنيفة
في غير الظاهر من الرواية عنه قبوله ما لم يرده السلف وجهها اي هذه الرواية ظهور العدالة
بالتزام الاسلام ولا مرية ان الحكم بالظاهر وقد مر الكلام فيه قريبا ودفع وجهها بان
الغالب اظهر وهو اي الغالب الفسق في هذه الازمنة فيرد خبره به اي بهذا الغالب ما لم تثبت
العدالة بغيره اي غير التزام الاسلام وقد يفصل القائل بهذه الرواية بان الغلبة للفسق في غير
رواة الحديث لا في الرواة ولا سيما الماضين ويدفع هذا بانه اي كون الغلبة في غير رواة الحديث
انما هو في المعروفين منهم لا في المجهولين منهم والاستدلال لظاهر الرواية بان الفسق سبب التثبت

قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت وانتفاؤه اى الفسق لا يتحقق
الا بالتزكية وما لم ينتف الفسق تبقى شبهة تومى للحقه باصلها وجعل الشارح الاستدلال لغير
ظاهر الرواية ولا معول له كما لا يخفى ثم قوله الاستدلال مبتدأ خبره موقوف على صحة هذا الدفع
المدلول عليه بقوله بانه فى الموقوف بين الح اذ يورد عليه اى على الاستدلال المذكور باعتبار
ما تضمنه من الحصر المشار اليه بقوله بالتزكية منع الحصر اى لا نسلم ان انتفاءه لا يحصل الا بالتزكية
بل يحصل بالاسلام ايضا ويدفع بما ذكر واما ظاهر العدالة وهو على ما نقل الشارح عن الهمام من التزم
اوامره ونواهيه ولم يظهر منه خلاف ذلك وباطن امره غير معلوم واجب القبول وانما سماه
مستورا بعض من الناس فعنه كما يعتبر وقال البيهقى لا يحتج باحاديث المجهولين مع ان قول الشافعى
لا يجوز ان يترك الحكم بشهادتهما اذا كانا عدلين فى الظاهر صريح فى قبوله وانه ليس بداخل فى المجهول
ح مسئلة عرفان الشهرة للراوى بالعدالة والضبط بين ايمة النقل معرف العدالة والضبط
كمالك وشعبة والسفيانين الثورى وابن عيينة والاوزاعى والليث [illegible]
واحمد وابن معين وابن المدينى وامثالهم فى نباهة الذكر واستقامة الامر للقطع بان الحاصل منها
بالشهرة من الظن فوق التزكية وانكر احمد على من سأله عن اسحق بن راهويه فقال مثل اسحق يسأل
عنه وانكر ابن معين على من سأله عن ابى عبيد وقال ابو عبيد يسأل عن الناس لا يسأل الناس
عنه وثبت العدالة ايضا بالتزكية وارفعها اى ارفع مراتب التزكية قول العدل حجة ثقة بتكرير لفظ
كثقة ثقة او حجة حجة او معنى كثبت حجة ثبت حجة حافظ ثبت ثقة ونحوها ثم يليها مامون صدوق
ولا بأس به وهو اى لا بأس به عند ابن معين وعبد الرحمن بن ابراهيم كثقة على نظر فى عبارة ابن معين
على ما ذكر ابن ابى خيثمة حيث قال قلت ليحيى بن معين انك تقول فلان ليس به بأس وفلان ضعيف
قال اذا قلت لك ليس به بأس فهو ثقة واذا قلت هو ضعيف فهو ليس بثقة لا تكتب حديثه
قال الحافظ العراقى لم يقل ابن معين قولى ليس به بأس كقولى ثقة ليلزم التساوى بين اللفظين بل غرضه
التفاوت بينهما فى التعبير والا فقوله فهو ثقة قريب من ذلك وخيار تعديل فقط لقول بعضهم
كان من خيار الناس الا انه يكذب ولا يشعر ثم يليها صالح شيخ وهو اى صالح شيخ ادفع
من شيخ وسطه ثم يلى الحديث وصويلح قال ابن ابى حاتم من قيل فيه صالح الحديث يكتب
حديثه للاعتبار والمرجع الاصطلاح وقد يختلف فيه وفى الجرح اسوء مراتبه كاكذب الناس
اليه المنتهى فى الوضع ثم كذاب وضاع دجال يكذب هالك يضع الحديث او وضع حديثا ثم ساقط
وذكر الخطيب ان ادون العبارات كذاب ساقط منهم بالكذب والوضع والواو بمعنى او ذاهب
او ذاهب الحديث ومتروك او متروك الحديث متفق على تركه او تركوه وفيه للبخارى فيه نظر
وسكتوا عنه لا يعتبر به لا يعتبر بحديثه ليس بثقة ليس بالثقة غير ثقة غير مامون ثم رد واحد منه
مردود الحديث ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح ارم به ليس بشئ لا يساوى شيئا
ثم يلى هذه المراتب لا يحتج به ولا يستشهد به ولا يعتبر ثم ضعيف منكر الحديث مضطرب واه ضعفوه ضعيف
لينوا فيه وذكر فى الميزان ضعفوه مما قبل هذه المرتبة لا يحتج به ثم فيه مقال اختلف فيه ضعف
على صيغة المجهول وكذا يعرف وينكر ليس بذاك القوى ليس بالقوى ليس بحجة ليس بعمدة ليس بالمرضى
سيء الحفظ لين الحديث فيه لين تكلموا فيه ويخرج الحديث فى هؤلاء المذكورين فى

فى ما بين المرتبتين للاعتبار والمتابعة الاعتبار ان تأتى الى حديث لبعض الرواة فتعتبره
بروايات غيره باختبار طرقه لتعرف هل شاركه راو آخر فرواه عن شيخه ام لا وحينئذ
ان وجد من تابعه او تابع شيخه او شيخ شيخه فصاعدا فرواه مثل ما رواه يسمى متابعة الا ابن معين
فى ضعيف ويثبت التعديل للشاهد والراوى بحكم القاضى العدل بشهادة الشاهد وعمل المجتهد
العدل بروايته الراوى الشارطين للعدالة فى قبول الشهادة والرواية ثم انما يكون العمل برواية
تعديلا بشرطين اى يعلم ان لا مستند له فى العمل سوى رواية وان يعلم ان عمله ليس من الاحتياط
فى الدين كما اشار اليه بقوله لا ان لم يعلم شئ سوى كونه اى عمل المجتهد على وفقه اى رواه الراوى
المذكور وهل رواية العدل الحديث عن الراوى تعديل له قيل نعم مطلقا وقيل لا مطلقا وعليه نسبه
ابن الصلاح الى اكثر العلماء من اهل الحديث وغيرهم وقال انه الصحيح والمختار عند الآمدى
وابن الحاجب وغيرهما ان علم من عادته انه لا يروى الا عن عدل فتعديل والا فلا تنبيه
[illegible] للضعيف ان يرتقى بتعدد الطرق بان يكون الفاسق موجودا فى كل منها
مختصا لا معينا او كان فى كل منها مختفيا الى الحجية وحديث الضعيف لغيره اى الفسق كسوء
الضبط مع العدالة يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية وهذا التفصيل اصح منه اى من التفصيل
للقائم بالحديث الى الموضوع وغيره بان يقال ان كان موضوعا فلا يرتقى بتعدد الطرق
الى الحجية او كان على خلافه اى الموضوع فنعم اى يرتقى بتعدد الطرق الى الحجية وذلك لوجوب الرد
للشهادة والرواية للفسق فى التعدد لطرقه لا يرتفع هذا الموجب للرد بخلافه اى الرد لسوء
الحفظ لانه اى هذا الرد لوهم الغلط والتعدد يرجح انه اى الراوى السيء الحفظ اجاد فيه اى فى
ذلك المروى فيرتفع المانع وهو وهم الغلط واما الطعن فى الحديث بالجهالة للرواية بان لم يعرف
فى رواية الحديث الا حديث او حديثين فبعمل السلف اى فيرتفع بعملهم لان عملهم اما لعلمهم
بعدالته وحسن ضبطه او لموافقته سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من سامع منه
وبسكوتهم اى السلف عند اشتهار روايته اى الحديث قوله سكوتهم مبتدأ خبره كعملهم به
اذ لا يسكتون على منكر يستطيعون انكاره والاصل ثبوت الاستطاعة فان قبله اى الحديث
بعض منهم ورده آخر منهم فكثير من اهل الحديث وغيرهم على الرد والحنفية قالوا بالعدول ليس
قبوله من عدم التعديل على الجرح لان ترك العمل بالحديث ليس جرحا فى روايه كما سيذكر فهو
اى قبول البعض له توثيق للراوى بلا معارض مثلوه اى الحنفية ما قبله بعضهم ورده بعضهم
لحديث معقل بن سنان انه صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق بمثل مهر نسائها
حين مات عنها هلال بن مرة قبل التسمية قبله ابن مسعود ورده على اخرج الترمذى عن ابن مسعود
انه سئل عن رجل يتزوج امراة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات عنها فقال ابن مسعود
لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان
الاشجعى فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بروع بنت واشق امراة منا مثل ما قضيت
ففرح بها ابن مسعود وقال الترمذى حديث حسن صحيح وبه يقول الثورى واحمد واسحق وقال بعض
اهل العلم من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم منهم على بن ابى طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر
لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول الشافعى وروى عنه انه رجع بمصر عن هذا القول

وقال الحديث بروع قلت وقد صح انه قال اذا صح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث فهو مذهبي غير انه قال
ابن المنذر ثبت مثل قول ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه نقول ولا يخفى ان عمله اى ابن مسعود
كان برأيه غير انه سر بروايته الموافق لرأيه من الحاق الموت بالدخول في تكميل ايجاب العدة به اى
بالموت كالدخول اى كما يجب بالدخول وهو اى العمل به اعم من القبول لجواز اعتباره اى المروى المذكور
بالنسبة الى رأيه المذكور كالمتابعات في باب الروايات لافادة التقوية الا ان ينقل عن ابن مسعود انه بعد
اى بعد تلك الواقعة استدل به اى المروى المذكور وهذا الايراد المدلول عليه بقوله ولا يخفى الخ نظر في المثال
غير قادح في الاصل فان قيل انما ذكروه اى الحنفية كما سنقول ما قبله بعض السلف ورده بعضهم
في تقسيم الراوى الصحابى الى المجتهد كالاربعة ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم والعبادلة
جمع عبدل لان من العرب من يقول في زيد زيدل وعبد وضعا كالنساء للمرأة وهم عند الفقهاء عبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن مسعود وعند المحدثين مقام ابن مسعود
عبد الله بن الزبير فيقدم خبره على القياس مطلقا اى سواء وافقه او خالفه والى عدل ضابط كابى
هريرة وانس وسلمان وبلال فيقدم خبره الا ان خالف كل الاقيسة على قول عيسى بن ابان
والقاضى ابى زيد واكثر المتأخرين لحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر متفق عليه والتصرية ربط اخلاف الناقة او الشاة وترك
حلبها يومين او ثلاثة ليجتمع لبنها فيرى كثيرا فيزيد في الثمن ثم اذا حلبها الحلبة او الحلبتين عرف ان ذلك
ليس بلبنها وهذا غرور وقد ذهب الى ظاهر هذا الحديث الائمة الثلاثة وابو يوسف على ما في شرح الطحاوى
وذكر عنه الخطابى وابن قدامة انه ردها مع قيمة اللبن ولم يأخذ ابو حنيفة ومحمد به لانه خبر مخالف
للاصول فان اللبن مثلى وضمانه بالمثل بالنص والاجماع كما يأتى ولو كان اللبن قيميا فضمانه القيمة اى فضمانه
بما هى المقدر بها بالاجماع لا الكمية اى لا بضمان كمية يعنى الكيل المعين وهو الصاع ثم خاصة بجنس خاص
وهو التمر وهذا العطف كما في قولهم الصالح فالغانم وثم للتفاوت بين التقييدين ولتقويم القليل
والكثير بقدر واحد عطف على ما فهم من فحوى الكلام كانه قال خالف الاقيسة لكون اللبن مثليا
وللزوم تقويم القليل والكثير باعتبار التفاوت بين لبن الابل والغنم وبين افراد كل منهما والاصل
تقدير الضمان بقدر التلف وربت شاة يكون مقابلا في القيمة بصاع من التمر خصوصا في غلائه
وهذا وجه ثالث للخلاف فيجب حينئذ ردها اى الشاة مع ثمنها وهو في معنى الربا وعند الكرخى والاكثر
من العلماء خبر العدل الضابط كالاول اى كخبر المجتهد وثانى الوجه لكونه كذلك وتركه اى حديث المصراة
لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى ومخالفة السنة المشهورة وهى ما عن النبى
صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق شقصا اى نصيبا له من مملوك قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وما روى معناه الجماعة والخراج بالضمان اخرجه احمد واصحاب السنن وقال الترمذى حديث
حسن والعمل عليه عند اهل العلم ومعناه ان الرجل يشترى المملوك فيستغله ثم يجد به عيبا كان عند البائع
فقضى برد العبد على البائع ويرجع بالثمن ويأخذه ويكون له الغلة طيبة وهو الخراج وانما طابت
لانه كان ضامنا للعبد حتى لو مات مات من مال المشترى لانه في يده ومخالفة الاجماع على التضمين
بالمثل في المثلى الذى ليس بمنقطع او القيمة في القيمى القائم عينه او المثلى المنقطع مع انه مضطرب

التمر

٢٦١

التمر مرة جعل الواجب صاعا من تمر ومرة صاعا من طعام غير بر ومرة مثل او مثلى لبنها قمحا ومرة
ذكر الخيار ثلاثة ايام ومرة لم يذكر وقيل هو منسوخ وابو هريرة فقيه لم يعدم شيئا من اسباب
الاجتهاد وقد افتى في زمن الصحابة ولم يكن يفتى في زمنهم الا المجتهد وروى عنه اكثر من ثمانمائة رجل
ما بين صحابى وتابعى منهم ابن عباس وجابر وانس وكان هذا هو الصحيح ومجهول العين والحال كوابصة
بن معبد قال الشارح والتمثيل به مشكل فان المجهول المذكور عندهم من لم يعرف الا رواية حديث
او حديثين ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول الصحبة وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص وسرد له
خمسة احاديث اخرجها ابو داود والترمذى وابن ماجة والطبرانى وحاصله المناقشة في المثال فان
قبله السلف او سكتوا اذ بلغهم او اختلفوا فيه وقدم على القياس كحديث معقل في بروع وقد
عرفت اختلاف السلف فيه وذلك لانه اذا قبله بعض السلف صار كأنه رواه بنفسه والا لما اختلف
فيه بهذا المثابة فما لم يقع الاختلاف فيه بل قبله الكل او سكتوا كان اولى بالقبول او ردوه اى
السلف حديث المجهول لا يجوز العمل به اذا خالفه القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث الصحيح
فاتفاقهم على الرد حينئذ دليل على اتهامه في الرواية وسموه منكرا كحديث فاطمة بنت قيس
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما في صحيح مسلم وغيره رده عمر
فقال لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت او نسيت رواه مسلم
وقال مروان كما في صحيح مسلم حين اخبر بحديثها المذكور لم نسمع هذا الا من امرأة سنأخذ بالعصمة
التى وجدنا الناس عليها وهم اى الناس الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فدل انه مستنكر
وان لم يظهر حديث المجهول في السلف بل ظهر بعدهم فلم يعلم ردهم وعدمه اى عدم ردهم جاز العمل
اذا لم يخالف القياس لترجح جانب الصدق لثبوت عدالته ظاهرا لانها الغالب في ذلك الزمان
ولم يجب العمل به لان وجوب العمل بالخبر لا يثبت بمثله ليدفع منصوب على انه جواب النفى
نافى القياس عن منع هذا الحكم او ينفعه اى نافى القياس هكذا اصل الشارح هذا المحل وقال هذا تعريض
بدفع جواب السائل القائل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما بين جواز
العمل به بانها جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث
وانما يلزم الدفع او النفع لو قبله اى السلف الحديث فانه لا يتمكن من منع الحكم الثابت به وقد يدفعه
حيث يضيف الحكم اليه لا الى القياس لكن الفرض عدم العلم به حيث لم يظهر فيهم انتهى اقول وبالله التوفيق
اذا كان قوله ليدفع جواب النفى لزم كون احد الامرين الدفع والنفع لازم النفى وهو جواب العمل به
غير متحقق مع النفى اما دفع النافى على تقدير الوجوب فبان يقال لو لم يكن القياس معتبرا لما وجب العمل
بحديث رواه المجهول بسبب موافقته واما النفع على ذلك التقدير فبان يقال لو كان القياس لما اضيف
الحكم الى الحديث كذا مع وجوده واما عدم تحقق احد الامرين على تقدير جواز العمل به فلا يخلو عن خفاء
لجواز ان يقال لو لم يكن القياس معتبرا لما جاز العمل بحديث كذا بسبب موافقته فانه لو خالفه
لما جاز العمل به او يقال لو كان القياس معتبرا لما اضيف جواز العمل الى الحديث المذكور بل كان يضاف
الى القياس غير ان الدفع والنفع حينئذ ليس بقوى مثل الاول فلم يعتبره واما تقرير لزوم
احد الامرين على تقدير قبول السلف فبان يقال لولا ان القياس من الاصول الشرعية لما قبل
السلف مثل هذا الحديث لموافقته او يقال لو كان منه لما كانوا يضيفون هذا الحكم اليه لا الى الحديث

واما ادعاء كونه تعريضا يدفع الجواب المذكور عن السؤال المزبور فمما تقضي منه العجب وطوينا الكلام
في ابطال كثير مما ذكره ههنا مخافة الاملال عن اكثار الشغب هذا ويحتمل ان يكون معنى قوله او قبل لو قيل
ناتي القياس في وجوب العمل او جوازه واما اذا لم يقبل فلا يتاتى شيء من الدفع والنفع وهذا الوجه
اوجه ورواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل ما لم تتايد بقبول العدول لغلبة الفساق على اهل
هذا الزمان قلنا ليس التقسيم المذكور للراوي الصحابي بل وضعهم اي الحنفية التقسيم المذكور فيما هو اعم
من الصحابي وغيره وهو اي وضعهم قولهم والراوي ان عرف بالفقه الى غير ان التمثيل وقع بالصحابة
منهم وليس يلزم كون الراوي صحابيا فلا مخصص لعموم الراوي في قولهم فصار هذا اي المذكور
في هذا التقسيم كلهم غير الصحابي ايضا ولا جرح للراوي والشاهد بترك العمل في رواية ولا شهادة
لها لجوازه اي لترك العمل بروايته وشهادته لعارض من رواية او شهادة اخرى او فقد شرط غير
العدالة قال السبكي فان فرض ارتفاع الموانع باسرها وكان مقتضى الخبر وجوبا فتركه يكون
جرحا وان القاضي في التقريب صحح تفصيل ولا جرح بحد الشهادة بالزنا مع عدم النصاب
للشهادة لعدم دلالته على فسق الشاهد وهذا في ظاهر المذهب بالنسبة الى الرواية وروي عن الحسن
عن ابي حنيفة انه ترد شهادته بلا خلاف في المذاهب ولا جرح بالافعال المجتهد فيها
من المجتهد القائل باباحتها او مقلده كشرب النبيذ ما لم يسكر من طرفه واللعب بالشطرنج بلا قمار
وركض الدابة اي ركضها لتعوده وهو رد لشعبة فانه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته
يركض على برذون فكيف وهو مشروع من عمل الجهاد وفي الصحيحين انه فعل ذلك بحضرته صلى الله
عليه وسلم باموره وكثرة المزاح غير المفرط فقد كان صلى الله عليه وسلم يمزح احيانا ولا يقول الا الحق
على ما هو المذكور في كتب الحديث في باب وضع له وعدم اعتياد الرواية فان من الصحابة من يمتنع
عن الرواية في عامة الاوقات ومنهم من يشتغل بها في عامتها ثم لم يرجح احد رواية من
اعتيادها على من لم يعتدها ولا يدخل اي لا يدخل فيمن لم يعتدها من له راو فقط اذ يجوز اعتيادها
مع عدم الاخذ وهو اي من له راو فقط مجهول العين باصطلاح المحدثين كسمعان من شيخ و
المزهاز بن ميثن ليس لهما راو الا الشعبي وجبار الطائي في آخرين وهم عبد الله بن اعز الهمداني
والهيثم بن حنش ومالك بن اعز وسعيد بن ذي حدان وقيس بن كركم وخمر بن مالك على ما ذكره
الشارح ليس لهم راو الا ابو اسحق السبيعي وفي علم الحديث فيه اقوال نفيه اي نفي قبوله للاكثر من
اهل الحديث وغيرهم وقبوله مطلقا قيل وهو اي هذا القول لمن لم يشترط في الراوي شرطا غير الاسلام
والتفصيل بين كون ذلك الراوي المنفرد لا يروي الا عن عدل كابن مهدي ويحيى بن سعيد مع
الاكتفاء في التعديل بواحد ومعلوم ان المقصود ما ذكر مع ضبط فتقبل والا فلا وقيل ان زكاه
عدل من ائمة الجرح والتعديل قبل والا فلا وقيل ان شهر في غير العلم بالزهد كمالك بن دينار او
النجدة وهو القتال والشجاعة كعمرو بن معديكرب قبل والا فلا ومرجع التفصيل الاول
والرابع واحد وهو ان عرف عدم كذبه قبل والا فلا غير ان لمعرفة طرقا التزكية ومعرفة
انه لا يروي الا عن عدول وفي هلهو والنجدة فان المتصف بها اي النجدة عادة يترفع عن
الكذب وفيه نظر فقد يحقق خلافه وهو الكذب مع النجدة فيما قال المبرد عنه اي عن ابن
معديكرب من نسبة الكذب اليه والوجه حمل ان زكاه عدل قبل والا فلا مراد الاول وهو انه ان كان لا

روى

لا يروي الا عن عدل قبل والا فلا ولا جرح ايضا بحداثة السن بعد اتقان ما سمع عند التحمل وتحقق
العدالة وسائر شرط الرواية واستكثار مسائل الفقه لانه لا يلزم من ذلك قلة الحفظ كما زعم
بعض وكثرة الكلام كما نقل عن زاذان قال شعبة قلت للحكم بن عتيبة لم لم ترو عن زاذان قال
كثير الكلام والحق ان مجرد هذا ليس بجرح وبول قائما كما عن سماك قال جرير رايت سماك بن حرب يبول
قائما فلم اكتب عنه وان مجرد هذا غير قادح وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم بال قائما والظاهر انه لبيان
الجواز كما ذهب اليه بعضهم فهو مباح غير مخل بالمروءة اذا لم يعد يدل على الباطل من غير كشف للعورة
واختلف في رواية العدل عن المجهول على ثلثة اقوال قيل تعديل اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل
احترازا عن التلبيس لما فيها من الايقاع في العمل بما لا يجوز ان يعمل به والمنع له اذ كثيرا ما يروي العدل
ولا يفكر عمن يروي ولا تلبيس اذ لا يجب العمل بمجرد الرواية اذ غايته انه يقول كذا فلو عمل به
السامع من غير بحث كان التقصير منه وعزى ابن الصلاح هذا القول الى اكثر العلماء من المحدثين
وغيرهم وذكر انه الصحيح والتفصيل بين من علم انه لا يروي الا عن عدل فهي تعديل او لا يعلم ذلك منه
فلا يكون تعديلا كما ذكر وهو اي هذا التفصيل الاعدل واما التدليس وفسره بقوله بايهام الرواية
عن المعاصر الاعلى سماعا منه سواء لقيه بحذف الاعلام الادنى سواء كان شيخه او شيخ شيخه فصاعدا
كقوله قال فلان او وصف شيخه بمتعدد بان يسميه تارة ويكنيه اخرى او ينسبه الى قبيلة او بلد او صنعة
او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف ويفعل هذا لايهام العلو في السند وتصغير سن المحذوف
عن سن الراوي او لتأخر وفاته ومشاركة من هو دونه فيه على التعدد او لدفع الكثرة في الشيوخ على التقدير
الثاني لما فيه من ايهام انه غيره فغير قادح اما التدليس لايهام الثقة اي كون الاسناد موثوقا به
باسقاط مختلف في ضعفه حال كون الساقط واقعا بين ثقتين موثقه المسقط بذلك بان ذكر الثقة
الاول بما لا يشتهر به موافق اسم من عرف بالاخذ عن الشيخ كله من بيان للموصول وحاصله ان الثقة الاول
له اسمان احدهما اشتهر به فلم يسمه به والآخر مشترك بينه وبين من اخذ الحديث عن الثقة الثاني وذلك
الاحد ثقة هو معروف فعبر عن الثقة الاول بهذا الاسم ليتوهم السامع انه هو وهو اي هذا التدليس
احد قسمي تدليس التسوية فيه رد الحديث عند الاكثر قبول المرسل ويتوقف على صيغة المجهول
في عنعنته اي عنعنة هذا المدلس بلفظ عن من بيان للتحديث والاخبار والسماع قال العراقي
اختلفوا في حكم الاسناد المعنعن فالصحيح الذي عليه العمل وذهب اليه الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم
انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي بالعنعنة من التدليس وبشرط ثبوت ملاقاته لمن
رواه عنه بالعنعنة ثم قال وما ذكرناه من اشتراط ثبوت اللقاء مذهب المديني والبخاري وغيرهما
من ائمة هذا العلم وانكر مسلم اشتراطه وقال المتفق عليه بين اهل العلم بالاخبار قديما وحديثا
انه يكفي ثبوت كونهما في عصر واحد وقال ابن الصلاح وفيما قاله مسلم نظر دون المجيزين لقبول المرسل
حكى الخطيب ان جمهور من يحتج بالمرسل يقبل خبر المدلس ولا يسقط المدلس المذكور في المذهب الصحيح بعد
ثبوت كونه اماما من ائمة الحديث لاجتهاده في صحة الخبر وعدم صريح الكذب وهو اي هذا القسم من التدليس
محتمل فعل الثوري والاعمش وبقية في القاموس بقي بن مخلد حافظ الاندلس وبقية وبقاء اسمان وفي الصحيحين
وغيرهما من هذا النوع كثير كقتادة والسفيانين وعبد الرزاق والوليد بن مسلم قال النووي وما كان
في الصحيحين وشبههما من المدلسين بعن محمول على ثبوت السماع من جهة اخرى قال الحافظ عبد الكريم الحلبي

قال اكثر العلماء المعنعنات التي في الصحيحين منزلة بمنزلة السماع ويجب سقوط الراوي بتدليس المتفق
على ضعفه لانه غير رشيد في الدين قال الهيثم بن خارجة للوليد بن مسلم افسدت حديث الاوزاعي
تروي عنه عن نافع وعنه عن الزهري وغيرك يدخل بينه وبين نافع عبد الله بن عامر الاسلمي وبينه وبين
الزهري ابراهيم بن مرة قال انبل الاوزاعي ان يروي عن مثل هؤلاء قال الهيثم قلت له فاذا روى
عن هؤلاء وهم ضعفاء احاديث مناكير فاسقطتهم وصيرتها من رواية الاوزاعي عن الثقات
ضعف الاوزاعي انتهى ولذا قال شعبة التدليس اخو الكذب واراد به هذا القسم منه ويحقق اي هذا
التدليس يكون بالعلم بمعاصره الموصولين باسقاط الواسطة بينهما والا اي وان لم يعلم معاصرتهما
لا تدليس ويفضي التدليس لتكثير الشيوخ الى تضييع الشيخ الموصول وحديثه المروي ايضا قلت وينبغي
ان يحمل على تضييعه باعتبار ما يروى عنه هذا المسقط لا مطلقا لانه اذا روى عنه عن الضعيف
مع بيان ضعفه لا كذب به ونقل عن الشافعي والبزار والخطيب اشتراط اللقاء في هذا التدليس فلم
يكتفوا بمجرد المعاصرة قال الشارح ويعرف عدم الملاقاة باخباره عن نفسه بذلك او بجزم امام
مطلع ولا يكفي ان يقع في بعض الطرق زيادة راو بينهما مسئلة قال الاكثر منهم
الرازي والآمدي الجرح والتعديل يثبتان بواحد في الرواية وما يثبت في الشهادة وقيل
باثنين فيهما اي في الرواية والشهادة وقيل يثبتان بواحد فيهما اي الرواية والشهادة وهو
مختار القاضي للاكثر انه شرط على مشروطه بالاستقراء ولا ينقص شرط عن مشروطه ايضا
بالاستقراء والعدالة شرط لقبولها والجرح لعدمه والرواية لا يشترط فيه العدد والشهادة
اشترط فيه واقله اثنان فكذا التعديل والجرح فيهما قال العدد اي شرط العدد فيهما كل من اهل
الجرح والتعديل شهادة ولذا يرد بما ترد به الشهادة فيعدد كما في سائر الشهادات عورض
بانه خبر عن حال الراوي فلا يشترط فيه العدد بل يكتفى بالواحد اذا غلب على الظن صدقه قالوا
اي المعدد دون فيهما اشتراط العدد في كل منهما احوط لزيادة الثقة فالتواجح اولى اجيب بالمعارضة
وهي ان عدم اشتراط احوط العدد حذرا عن تضييع الاحكام المفرد اي الذي لا يشترط العدد
فيهما اي في التعديل والجرح في الرواية والشهادة قال كل منهما خبر فلا يشترط فيه العدد فيقال انه بل
كل منهما شهادة فيشترط فيه العدد فاذا قال المفرد الافراد احوط عورض بان التعدد احوط والاوجه
من الطرفين كلما جرت لتة لا ينكشف بها الحق ولا ترجح بها مذهب والمعارضة الاولى وهي حكاية الافراد
احوط يندفع بان شرع ما لم يشرع خرم تركه ما شرع لان فيه شائبة شرك في الربوبية تعالى
الله عن ذلك كلاف ترك ما شرع و المعارضة الثانية وهي التعدد احوط بعتض التعدد فيهما
قال الشارح اي الجرح والتعديل انتهى ولا يخفى عليك انه لا محذور فيه فالصواب ان يقال اي الرواية
والشهادة والاكثر لا يعول به كما ذكر في صدر المبحث وهذه المعارضة قبلهم وقول الاكثر لانه
شرط على مشروط بالاستقراء منتقض بهذا الهلال اي هلال رمضان اذا كان بالسماء علة
فانه يكتفى فيه بواحد ويشترط بعد ما له الى اثنين ولا ينقص شرط عن مشروط منتقض بشهادة الزنا فانه يلزم
كونهم اربعة ويكفي تعديلهم اثنان وما قيل لا نقض بهذين بل زيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانها
في الهلال انما ثبت بالنص للاحتياط في الدرء للعقوبات والايجاب للعبادة كما هو مذكور في حاشية
التفتازاني لا يخرج اي هذا الجواب لا يخرج ما ذكر من مادتي النقض عنهما اي ثبوت الزيادة وثبوت

النقص المنافيين لما ادعى الضابطين بالاستقراء واوجهها اي هذه الاقوال المفرد اي قول
القائل بان المفرد كان فيهما فاذا قيل كونه اي كون كل من الجرح والتعديل شهادة احوط يعني انه
يحتمل ان يكون شهادة وان يكون خبرا وحمله على الاول رعاية جانبه مستلزم رعاية الجانب الاخر
على الوجه الا كذلك بخلاف العكس منع محلته قال الشارح اي التعديل والصواب اي كل من الجرح
والتعديل لاقتضاء السابق السياق وكانه دعاه اليه ظاهر ما سياتي وسيظهر لك انه موافق لما
قلنا له اي للاحتياط اذ الاحتياط عند تجاذب متعارضين اي دليلين كل منهما يجذب الى
موجب مخالف لموجب لازمهما فيعمل باشدهما كلفة واوفرهما احتمالا ولا تزيد التزكية التي هي التعديل على
الثناء عليه اي على الراوي او الشاهد وهو اي هذا الثناء يحتمل مجرد الخبر الخاص من المزكي فاثبات زيادة
على الخبر يعني خصوصية كونه شهادة يكون بلا دليل يجمع اذ لا يجوز اثبات حكم شرعي بدليل يوجبه فيثبت
خبريته ولم يثبت كونه شهادة فلا تجاذب ولا تعارض ولا يتصور الاحتياط لانه فرع التعارض
وحلف في اشتراط ذكورة المعدل للشاهد في الحد وعند اصحابنا في الهداية تشترط الذكورة
في المزكي في الحدود وفي غاية البيان يعني بالاجماع وكذا في القصاص ذكره في المختلف في كتاب
الشهادات في باب محمد انتهى وواقعه الرملي وقيل يشترط عنده خلافا لهما ومقتضى النظر
قبول تزكية كل عدل ذكر او امراة فيما يشهد به حرا او عبدا لانه ثناء واخبار عن حال الشاهد
او الراوي لا شهادة ولو شرطت الملابسة في المرأة لمن تزكيه وهي المخالطة على وجه توجب معرفة
باطن الحال كسؤال بريرة اي سؤال النبي صلى الله عليه وسلم بريرة لانه عائشة رضي الله عنها في قصة الافك
باشارة علي كما ثبت في الصحيح وفي العبد ايضا وذلك لظهور عدم مخالطتهما الرجال والاحرار
خلطة على الوجه المذكور ولم يجد فينتفي باشتراط الملابسة ظهور منع النفي لمعرفة باطن الحال
وجوبا لظني الحال يعد منهما عن اطلاع حال الرجال والاحرار في المحيط وتعتبر تعديل المرأة لزوجها
اذا كانت برزة تخالط الناس وتعاملهم فان كانت مخدرة غير برزة لا يكون خبرها فلا تعرف
احوال الناس الا تالف زوجها ولدها فلا يكون تعديلها معتبرا انتهى وحكى مشايخنا خلافا بين ابي حنيفة
وصاحبيه في تزكية العبد فلم يقبلها محمد وقبلاها قال الشارح ثم التحرير في هذه المسئلة ان تزكية
العلانية اجمع اصحابنا على انه يشترط لها سائر اهل الشهادة واما اشترط فيها سوى لفظ الشهادة واما
تزكية السر فغير الحدود والقصاص عرفت ما فيها ثم ذكر تفصيلا يرجع اليه من يريد مسئلة
اذا تعارض الجرح والتعديل فالمعروف مذهبان تقديم الجرح مطلقا اي سواء كان المعدلون
اقل من الجارحين او مثلهم او اكثر منهم نقله الخطيب عن جمهور العلماء وصححه الرازي والآمدي وابن الصلاح
وغيرهم وهو المختار والتفصيل بين تساوي المعدلين والجارحين فكذلك اي بعدم الجرح والثاني
بين الفريقين في المقدار فيرجح الاكثر من الفريقين على الاقل منهما فاما وجوب الترجيح لا لاحدهما على الاخر
يرجح مطلقا اي سواء تساويا او كان احدهما اكثر كنقل ابن الحاجب فقد انكر كما ذكره الشيخ زين الدين العراقي
بناء على حكاية القاضي ابي بكر الباقلاني والخطيب البغدادي الاجماع على تقديم الجرح عند التساوي لولا
تعقب المازري الاجماع الذي حكياه ومنعه اياه مستندا بنقله اي المازري عن عالم مالكي هو ابن
شعبان انه يطلب الترجيح في صورة التساوي ولا نقدم الجرح فيهما مطلقا وجواب لو محذوف يعني
لولا هذا التعقب لحكمنا ببطلان ما نقله ابن الحاجب قطعا لكنه اي ابن شعبان غير مشهور ولا يعرف له

تابع واحد فضلا عن الاتباع فلا ينفيه اى قول ابن سبحان الاجماع واورد الشارح عليه ان
القايل بعدم تعين الجمع بالتعديل اذا كان الجارح اقل بل يطلب الترجيح قايل بعدم ذلك طالب للترجيح
فى صورة التساوى بطريق اولى فيخدش دعوى الاجماع ثم قال اللهم الا ان يكون كل من هذين
ذهب الى ما له بعد انعقاد الاجماع على تقديم الجرح على التعديل اذا تساوى عددا انتهى كانه
اراد بقوله من هذين ما نقله ابن الحاجب وما نقله المازرى لكنه لا يعلم مقصوده من كونهما بعد الاجماع
ان اراد عدم الاعتداد بهما فقد علم وان اراد ان صورة التساوى تستثنى من القولين ناقض
قوله بطريق اولى ثم قال ويجاب بان الامر على هذا لكنه لم يتحقق بل يطلب الترجيح اذا كان الجارح
اقل فكلام كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولما وضع شارحه اى ابن الحاجب
وهو عضد الدين مكان الترجيح التعديل فى قوله وقيل بل التعديل مقدم فلا يعرف له قايل بتقديم التعديل
مطلقا وقال الكرمانى و فى بعض النسخ بل الترجيح مقدم وهو موافق لكلام الشارحين والمص
والخلاف عند اطلاقهما اى الجرح والتعديل بلا تعيين سبب او تعيين الجارح سببا لم ينفه المعدل
او نفاه المعدل بطريق غير يقينى لان فى تقديم الجرح عدم الاهدار لكل من الجرح والتعديل فكان تقديم الجرح
اولى من تقديم التعديل لان فيه اهدار الجرح اما الجارح اى عدم اهداره فظاهر واما قول المعدل
اى عدم اهداره بحيث يلزم تكذيبه فلانه يطلع على العدالة لما قد يخفى من ظاهر حال المسلم والتزام ما يقتضيه
الاسلام من اجتناب محظورات دينه وما يأتى من ان العدالة يتصنع فى اظهارها فيطلع ليست بثابتة
ورد ترجيح العدالة بالكثرة اى بسبب كثرة المعدلين بانهم وان كثروا ليسوا مخبرين بعدم ما اخبر به الجارحون
ولو اخبروا بها كانت شهادة على النفى وهى باطلة ذكره الخطيب ومعترض انهم اى المعدلين والجارحين
لم يتواردوا اى لم يجتمعوا على محل واحد فلا يعارض خبرهما فاما اذا عين الجارح سبب الجرح بان قال قتل فلانا
يوم كذا احتلالا او نفاه المعدل يقينا بان قال رايته حيا بعد ذلك اليوم فالتعديل اى تقديمه على الجرح اتفاق
وكذا يقدم على الجرح ان قال المعدل علمت ما جرحه اى الجارح الشاهد او الراوى به من القوادح وانه
اى المجروح تاب عنه اى عما جرح به هذا وناقش الشارح فى حكاية الاتفاق فى الصورتين بما فى
شرح السبكى من انما بعض الصورة الاولى من مواقع الخلاف على نقل المص اكثر مسئلة
اكثر الفقهاء ومنهم الحنفية واكثر المحدثين ومنهم البخارى ومسلم لا يقبل الجرح الا مبينا سببه كان
يقول الجارح فلان شرب خمرا او اكل ربا الا كذلك التعديل فيقبل من غير بيان مفصل فقيل اى
لا يقبل التعديل الا مبينا سببه كان يقول فلان يجتنب الكبائر والاصرار على الصغائر وخوارم
المروة ويقبل الجرح بلا ذكر سببه وقيل يقبل الاطلاق فيهما اى الجرح والتعديل فان قلت من اين
يفهم مرجع ضمير مثل قلت من قوله لا التعديل فان معناه يقبل من غير بيان كما مر وقيل لا يقبل
الاطلاق فيهما فلا بد من البيان فى كل منهما قال القاضى ابو بكر قال الجمهور من اهل العلم اذا جرح
من لا يعرف الجرح يجب الكشف عن ذلك ولم يوجبوه اى الكشف على علماء الشان قال
القاضى ويقوى عندنا تركه اى الكشف اذا كان الجارح عالما كما لا يجب استفسار المعدل
عما صار المزكى عنده عدلا به وهذا اما يخالفه ما نقل عن امام الحرمين وهو قوله ان كان كل من المعدل
والجارح عالما يكفى الاطلاق فيهما اى الجرح والتعديل والا اى وان لم يكن عالما لا يكفى الاطلاق فيهما كما
ابن الحاجب وغيره واختاره الغزالى والرازى والخطيب الاكتفاء فى التعديل بالاطلاق

فانه على قول القاضى لا يجب البيان فى التعديل وعلى قول الامام يجب الا اذا كان عالما فقوله فى
الاكتفاء متعلق بمخالفة وبالاطلاق وبالاكتفاء او هذا مثله اى ما عن الامام بناء على ارادة التقييد
بالعلم فى التعديل فى كلام القاضى وان كان بعيدا فما نسب الى القاضى من الاكتفاء بالاطلاق
فيهما كما وقع للامام والغزالى غير ثابت عن القاضى قال الشيخ العراقى الظاهر انه وهم منهما والمعروف
عنه انه لا يجب ذكر سبب احد منهما اذا كان كل من الجارح والمعدل ذا بصيرة كما عليه الغزالى
وحكاه عنه الرازى والآمدى والخطيب وبعيد من عالم القول بسقوط رواية او شهادة
بقول من لا خبرة عنده بالقادح قال السبكى لا نذهب عاقل الى قبول ذلك مطلقا ح مثلا من رجل
عم جاهل لا يعرف ما يجرح به ولا ما يعدل وما اورده من دليله اى القاضى وهو انه ان شهد الجارح
مثلا من غير بصيرة لم يكن عدلا لانه يدل على اتباعه الهوى والكلام فيه اى والحال ان كلامنا فى العدل
فيلزم ان لا يكون الجارح الا ذا بصيرة فان سكت الجارح عن البيان فى محل الخلاف اى الموضع المختلف
فى انه هل هو سبب الجرح فمدلس وهو قدح فى عدالته وما اورده مبتدا خبره بعيد ان لم
من بصيرة عنده اى القاضى بالقادح وغيره وبالخلاف فيما فيه الخلاف من اسباب الجرح والتعديل
وكذا ما اجابوا به اى القاضى من انه اى الجارح قد يبنى على اعتقاده فيما يراه جرحا ولا يعرف الخلاف
فلا يكون مدلسا وما اجابوا مبتدا خبره فرع انه له علما غير انه قد لا يعرف الخلاف فيجرح او يعدل
بما يعتقده وهو مخطئ فيه لكن دفع بان كونه لا يعرف الخلاف فلا يقتضى نفى بصيرة بالعلم
وقد يدفع هذا الدفع بان الزام كونه ذا بصيرة لا يستلزم ان لا يفوته شىء من مراتبها
وعدم معرفة الخلاف لا يوجب عدم البصيرة راسا والحاصل انه لا وجود لذلك القول
اى الذى يقتضى سقوط رواية او شهادة بقول من لا خبرة عنده بالقادح وغيره فيجب كون
الاقوال على تقدير العلم للمعدل والجارح فيكون اربعة فقايل يقول لا يكفى الاطلاق من العالم
فيهما اى الجرح والتعديل للاختلاف بين العلماء فى سببهما فى التعديل جواب احمد بن يونس
فى تعديل عبد الله العمرى انما يضعفه رافضى مبغض لآبائه لو رايت لحيته وخضابه
وهيئته لعرفت انه ثقة فاستدل على ثقته بما ليس بحجة لان حسن الهيئة يشترك فيها العدل
والمجروح وفى الجرح الاختلاف وقع بسبب كثير كشعبة اى جرحه بالركض وغيره والجواب
عن هذا بانه لا شك ان اخبار العدل يعنى بعد ما فرض ان المعدل والجارح عدل عالم فقوله مثله
موجب للظن بما اخبر به اذ لو لم يعرف لم يقل فلا مجال للشك فيه مدفوع بان المراد بالشك
الشك الآتى من احتمال الغلط فى العدالة للتصنع فى اظهارها بالتكلف فى الاتصاف بالفضايل
والكمالات فيتسارع الناس اليها وهذا هو الموعود بقوله وما يأتى والاعتقاد ما ليس
قادحا قادحا فى الجرح والعدالة المذكورة لا تنفيه اى الغلط المذكور بل الجواب ان مقصارى اى غاية المعدل
المبالغ فى الظن اى الذى يحصل عن بواطن الامور الظن القوى بعدم مباشرة الممنوع شرعا لتعذر العلم
به والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة من اهل الفن ولا بد فى اخباره اى المعدل من تطبيقه اى
مفهوم العدالة على حال من عدله فاغنى هذا المجموع عن الاستفسار من غير سببهما وبقطع بان جواب احمد
بن يونس مزدوج اى ناتج نفسه عن المى ولهذا للتحقيق اذ لا شك انه لو قيل الحسن اللحية و
خضابها دخل فى العدالة نفاه اى ان يكون له دخل وقايل يقول يكفى الاطلاق فيهما اى الجرح

والتعديل من العالم الا من غيره وهو مختار الامام تنزيلا لعلمه منزلة بيانه وجوابه ما تقدم من ان
في اسباب الجرح كثير بخلاف العدالة وقال بعض يكفي الاطلاق في العدالة فقط للعلم بمعهودها الاتفاقي
فسكوته كناية بخلاف الجرح فانه اسباب كثيرة والاختلاف فيه كثير وهو اي هذا القول مذهب الجمهور
تاكيد لما صدر به المسلك اهتماما بشانه وهو الاصح وقائل بعكسه اي قبله اي يكفي الاطلاق في الجرح
دون التعديل ويحتمل ان يكون قوله قائل مضافا الى قبله والمعنى ذهب الى ما ذهب للتصنع
في العدالة كما مر فلا بد فيها من البيان لتعليم عدم التصنع والجرح يظهر لعدم التصنع
فيه وعدم خفائه وتقدم ذكره مع جوابه ويعترض على الاكثر بان عمدة الكل من اهل الشان
في الكتب مبني على ابهام سبب التضعيف الا قليلا من التضعيف حيث الابهام فيه
فاذا اتفقوا على الحكم بضعف الرواية بمجرد تضعيف بعضهم علم انهم يكتفون في الجرح بمجرد طعن
بعضهم فكان الاكتفاء باطلاق الجرح اجماعا والجواب عن هذا على ما ذكره ابن الصلاح بانه اي علم
المذكور اوجب التوقف عن قبوله الا الحكم بجرحه اي الراوي المضعف بموجبه ليس الا ريبة
موجبة للتوقف فمن زالت عنه بالبحث عن حاله وجب عليه ان يثق بعدالته وتعديل هذه
كمن احتج به البخاري ومسلم ممن مسه مثل هذا الجرح من غير تمام قوله والجواب مبتدا خبره وجب
قبول الجرح المبهم اذا الكلام فيمن عدل والا فالتوقف بحاله حاله ثابت وان الجرح بل
الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الراي في الاسباب الجارحة فاوجب
جرحهم المبهم التوقف عن العمل بالمجروح حتى لو عرف الجارح منهم بخلافه اي خلاف الراي الصحيح
في الاسباب الجارحة لا يقبل جرحه فلا توقف في قبول ذلك المجروح حينئذ فالحاصل ان
المعروف بصحة الراي جرحه المبهم بمنزلة البين [illegible] مثله الاكثر على عدالة الصحابة فلا يبحث
عن عدالتهم في رواية ولا شهادة وقيل هم كغيرهم فيهم العدول وغيرهم فيستعلم التعديل
اي يطلب العلم بعدالتهم بما تقدم من التزكية وغيرها الا من كان مقطوعا بعدالته كالخلفاء الاربعة
او ظاهر العدالة وقيل هم عدول الى الوقوع في الفتنة في آخر عهد عثمان كما عليه كثير وقيل من
حين مقتل عثمان هذه العبارة يحتمل وجهين احدهما انه لا يحكم بعدالة احد منهم بعد وقوع الفتنة
والثاني انه لا يحكم بعدالة الكل بعده بل بعدالة البعض وهم غير الداخلين وهذا هو الصواب
كما يدل عليه التعليل الآتي فتطلب التزكية لهم من ذلك الوقت فان الفاسق من الداخلين
غير معين لانا نعلم قطعا ان احد الفريقين على غير الحق ولا نقدر على تعيينه هكذا ذكروا
ويرد عليه ان عدم علمنا بالتعيين بسبب كون تلك الحادثة اجتهادية وحينئذ لا يلزم
تفسيق احد الفريقين فالحق ان يقال كل منهما فقد قتل عثمان رضي الله عنه او رضي
به كافر ان استحل او فاسق ان لم يستحل انه لان حرمة قتله مقطوع به وليس محلا للاجتهاد
غير انه الرضا به والسعي فيه كان امرا خفيا فلهذا قال غير معين واما الاشكال بمثل علي
رضي الله عنه لقوله فيهما فمدفوع لان الكلام فيمن لا يكون عدالة مقطوعا بها او مظنونا ظنا
غالبا ونقل بعضهم هذا المذهب بانهم كغيرهم الى ظهورها فلا يعتبر الداخلون مطلقا الجهالة
عدالة الداخلين [illegible] الى رجوعهما كغيرهم في الشرح العضدي وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن
اعني بين علي ومعاوية واما بعدها فلا يعتبر الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك لان

الفاسق من الفريقين غير معين فكلامه مجمل العدالة فلا يقبل واما الخارجون عنها فكغيرهم
انتهى وقال المحقق التفتازاني جمهور اهل السنة على انه آخر عهد عثمان وقيده المحقق بما بين
علي ومعاوية اما ميلا الى تفسيق قتلة عثمان بلا خلاف واما توقفا فيه على ما اشتهر من السلف
ان اول حرب بغي في الاسلام معاوية ان اراد انه يبحث عنها اي عدالتهم بعد الدخول وهو
اي البحث عنها بعده منقول عن بعضهم فهو فاسد التركيب قال الشارح اذ حاصله هم كغيرهم الى
ظهورها فهم كغيرهم انتهى توضيحه ان قوله كغيرهم آخرا اذا لوحظ وركب مع قوله كغيرهم اولا
ومع محصول قوله فلا يقبل الداخلون الخ وهو كون الداخلين كغيرهم اذا دخلوا في الفتنة
علم فساد مجموع التركيب لان كلا الى التقييد انتهاء حكم التشبيه عند الظهور وما بعده يفيد
عدم انتهائه والية اشار بقوله وحاصله المذهب الثاني وليس مذهبا ثالثا وان اراد لا يقبل
بوجه اي مطلق فسق الاول وهو ما قبل الظهور معناه هم عدول الى ظهورها لا هم كغيرهم
وذلك يلزم كون ما هو الى على خلاف ما قبله الحكم وقد يقال لا يجوز ان يكون حكم
الشق الاول البحث عن عدالتهم وحكم ما سواه عدم القبول فتامل وقالت المعتزلة
عدول الا من قاتل عليا لنا على المختار وهو انهم عدول على الاطلاق قوله تعالى والذين
معه اشداء على الكفار الآية رحماء بينهم ولا يمدح العدول وقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا
اصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه كما
في الصحيحين وغيرهما ولا نسك في درجة العدول في الامة وقد فضل اصحابه عليهم بعضهم كذا
وما تواتر عنهم من مداومة الامتثال للامر والنهي بذلهم الاموال والانفس في ذلك وهو
دليل العدالة وقولهم في الفتن بلا [illegible] على انه يجب على المجتهد العمل بما ادى اليه
اجتهاده وفعل الواجب لا يكون منافيا للعدالة سواء قلنا كل مجتهد مصيب او لا وحكى
ابن عبد البر اجماع اهل الحق من المسلمين وهم اهل السنة والجماعة على ان الصحابة كلهم
عدول واعتقادنا ان الامام الحق كان عثمان في زمانه وانه قتل مظلوما وحمى الله الصحابة
[illegible]
من [illegible] باجتهاد [illegible] رضي الله عنه
مصلحة ورأت عائشة رضي الله عنها البدار مصلحة فكل اخذ بما ادى اليه اجتهاده وكان
الامام الحق بعد عثمان ذي النورين علي كرم الله وجهه وكان معاوية ومن معه
متاولين ومنهم من قعد عن الفريقين لما اشكل الامر وهم خيار الامة وكل منهم افضل من كل
من بعده وان رقي في العلم والعمل خلافا لابن عبد البر فهذا حيث قال قد ياتي بعدهم
من هو افضل من بعضهم ثم الصحابي ان ما يطلق عليه هذا الاسم عند المحدثين وبعض الاصوليين
من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على اسلامه والمراد باللقاء ما هو اعم من المجالسة
ووصول احدهما الى الآخر وان لم يكلمه ويدخل فيه رؤية احدهما الآخر ولو بان حمل صغيرا اليه
صلى الله عليه وسلم لكن هل يشترط تمييز الملاقي فيه تردد قال الشيخ العراقي ويدل على اعتبار
التمييز مع الرؤية ما قال شيخنا الحافظ ابو سعيد العلائي في ترجمة عبد الله [illegible]
نوفل حنكه النبي صلى الله عليه وسلم ودعا له والاصح انه لا صحبة له بل ولا رؤية وذكر نظائره [illegible]

بعد إسلامه من لقيه كافرا سواء لم يسلم بعد ذلك أو أسلم بعد حياته وبعد قوله ومات على الإسلام يخرج
من لقيه مسلما ثم ارتد ومات على ردته كعبد الله بن خطل إذ المراد من يسمى صحابيا بعد انقراض
الصحابة أو لقيه قبل النبوة ومات قبلها على الملة الحنيفية يعني دين الإسلام كزيد بن عمرو بن نفيل
فقد قال صلى الله عليه وسلم يبعث أمة واحدة وذكره ابن منده في الصحابة أو لقيه مسلما ثم ارتد
صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن أبي سرح وأما من لقيه مسلما ثم ارتد وعاد إلى الإسلام بعد وفاته صلى الله
عليه وسلم كقرة بن هبيرة والأشعث بن قيس ففيه نظر والأظهر النفي لصحبته لأن صحبته صلى الله عليه وسلم
من أشرف الأعمال والردة محبطة للعمل عند أبي حنيفة ونص عليه الشافعي في الأم وذهب
بعض الحفاظ إلى أن الأصح أن اسم الصحبة باق للراجع إلى الإسلام سواء رجع إليه في حياته
أم بعده سواء لقيه ثانيا أم لا ويدل على رجحانه قصة الأشعث بن قيس فإنه كان ممن ارتد
وأتي به إلى الصديق أسيرا فعاد إلى الإسلام فقبل منه ذلك وزوجه أخته ولم يتخلف أحد
عن ذكره في الصحابة قال الشارح والأول أوجه دليلا و عند جمهور الأصوليين من طالت صحبته
متبعا مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عليه عرفا بلا تحديد لمقدارها في الأصح وقيل
مقدارها سنة أو شهر فصاعدا و ابن المسيب مقدارها سنة أو غزوة معه لأن لصحبته صلى الله عليه وسلم
شرفا عظيما فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالسنة المشتملة
على الفصول الأربعة التي يختلف فيها المزاج والغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة
من العذاب ويسفر عن أخلاق الرجل ويلزم هذا أن لا يعد من الصحابة جرير بن عبد الله البجلي
ومن شاركه في فقد ظاهر هذا الشرط مع أنه لا خلاف في كونهم من الصحابة لنا على المختار
قول الجمهور أن المتبادر من إطلاق الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ذاك أي من طالت
صحبته له فإن قيل توجيه أي كون الصحابي من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ساعة
اللغة لاشتقاقه من الصحبة وهي تصدق على كل من صحب غيره قليلا كان أو كثيرا قلنا
الجواب ذلك ممنوع فيها أي في مسمى منها متلبس بياء النسبة ولو سلم إيجاب اللغة ذلك
فقد تقرر في عرف اللغة عدم استعمال هذه التسمية إلا فيمن كثرت صحبته على ما تقدم فالعرف
مقدم وإذا أي تعارض على اللغة لتبادر المعنى العرفي عند الإطلاق قالوا الصحبة تقبل التقييد
بالقليل والكثير يقال صحبه ساعة كما يقال صحبه عاما فكان وضعها للمشترك بينهما كالزيادة
والحديث دفعا للمجاز والاشتراك اللفظي قلنا هذا غير محل النزاع إذ النزاع فيها
بياء النسبة قالوا ولو حلف لا يصحبه حنث بلحظة قلنا في غيره أي غير محل النزاع أيضا لأنه
أي محل النزاع وهو الصحابي بياء النسبة بركعتين فيه أي الصحابي اللغة والعرف كما في نحو أصحاب
الحديث وأصحاب ابن مسعود وهو أي العرف للملازمة متبعا اتفاقا ويتبنى عليه أي على الخلاف
في الصحابي ثبوت عدالته في الملازم وعدم ثبوتها فلا يحتاج إلى التزكية كما هو قول المحدثين وبعض
الأصوليين أو يحتاج إلى التزكية كما هو قول جمهور الأصوليين وعلى هذا المذهب جرى
الحنفية كما تقدم في مثل معقل بن سنان فجعلوا [illegible] عمل السلف بحديثه ولولا اختصاص
الصحابي في الحكم بزعمهم هو عدالته لا يمكن جعل الخلاف في مجرد الاصطلاح أي تسميته صحابيا كما ذكره
ابن الحاجب وإشارة فيه أي في الاصطلاح ولكن الاختصاص المذكور بعد إنه معنوي ولما

قوله أي الصحابي من عاصره صلى الله عليه وسلم فقط وهو قول يحيى بن عثمان بن صالح المصري فإنه
قال وممن دفن أي بمصر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن أدركه ولم يسمع منه أبو تميم
الجيشاني واسمه عبد الله بن مالك كان صغيرا [illegible] بالإسلام تبعا لأحد الأبوين وعليه
على ابن البرق الاستيعاب وابن منده في معرفة الصحابة فتكلف كتابة كثير لوضوح نفي صحبته من
هذه المنابة مسألة إذا قال المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم العدل أنا صحابي قبل قوله
صحابي بناء على الظهور إذ ظاهر حاله من حيث أنه عدل الامتناع عن الكذب لا على القطع لاحتمال
الشرف بهذه الدعوى فباعتبار هذا الاتهام يطرق احتمال عدم الصدق مرجوحا
وما قيل قوله هذا كقوله غيره أي غير الصحابي أنا عدل كما في البديع تشبيه في احتمال القصد للشرف لا تمثيل في حكم
وإلا أي وإن لم يكن كذلك بل كان تمثيلا يقبل قوله أنا عدل فيحكم بعدالته أو لم يقبل الأول
أي قول المعاصر العدل أنا صحابي لأن المشاركة لا يحتج إلا بأحد الأمرين والفارق بين قول الصحابي
أنا صحابي وقول غيره أنا عدل في قبول الأول دون الثاني سبق ثبوت العدالة للأول على دعواه
بخلاف الثاني غير أن دعواه الصحبة يجب أن لا يكون بعد مائة سنة من وفاته كدعوى رتن الهندي
فإنها لا تقبل للحديث الصحيح أرأيتكم ليلتكم هذه فإنه على رأس مائة سنة لا يبقى أحد ممن هو على
وجه الأرض ذكره الحافظ العراقي وغيره مسألة إذا قال الصحابي قال عليه السلام
حمل على السماع منه بلا واسطة لأن الغالب من الصحابي أنه لا يطلق القول عنه إلا إذا
سمعه منه وقال القاضي يحتمل أي السماع والإرسال لا غير فلا يضر في الاحتجاج به إذ لا يرسل إلا عن
صحابي والإرسال في المشهور رفع التابعي الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن الصلاح ثم لم نعد
في أنواع المرسل ونحوه ما يسمى في أصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من أحداث
الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوه منه لأن ذلك في حكم الموصول المسند لأن
روايتهم عن الصحابة والجهالة في الصحابي غير قادحة لأن الصحابة كلهم عدول وقال الحافظ العراقي
وفي نظر والصواب أن يقال لأن غالب روايتهم إذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين
وفي رواية الأكابر عن الأصاغر [illegible] بقوله ولا يرد في رواية الأكابر عن الأصاغر
روايتهم عن تابعي إلا كعب الأحبار في الإسرائيليات [illegible] العبادلة الأربعة وأبو هريرة
و [illegible] معاوية وقد ظهر بذلك الفرق بين اصطلاح الأصوليين والمحدثين في المرسل فكأنهم لم
يعتبروا [illegible] في تعريفه ويحمل كلامهم المجوز على سبيل التجريد ولا إشكال في قالوا سمعت
وحدثنا وأخبرنا وشافهنا أنه محمول على السماع منه فيجب قبوله بلا خلاف مع أنه وقع التابعي
في قول الحسن حدثنا أبو هريرة يعني حدث أبو هريرة أهل المدينة وهو أي الحسن بها أي بالمدينة
ابن دقيق العيد إذ لم يقم دليل قاطع على أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة ثم لم يكن [illegible]
قال الحافظ العراقي قال أبو زرعة وأبو حاتم من قال عن الحسن حدثنا أبو هريرة فقد أخطأ
انتهى والذي عليه العمل أنه لم يسمع منه شيئا وهو منقول عن كثير من الحفاظ [illegible]
ما رآه قط وقال ابن القطان حدثنا ليس بنص في أن قائلها سمع وفي مسلم قول الذي يقتله
الدجال أنت الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم أي أمته وهو منهم
قال ابن إسحاق راوي الحديث يقال إن هذا الرجل هو الخضر وفي الصحيحين [illegible] الدجال وهو

يحرم عليه ان يدخل بقاب المدينة فنزل بعض السباخ التي تلي المدينة فيخرج اليه يومئذ رجل وهو خير الناس
او من خيار الناس فيقول اشهد انك الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه فان قال
سمعته امر ونهى فالاكثر انه حجة وقيل يحتمل انه اعتقده اى اعتقد مضمون ما اخبر به من صيغة او مشاهدة فعل
وليس ذلك الماخذ اياه اى امرا ونهيا عند غيره قال الشارح كما اذا اعتقد ان الامر بالشيء نهي عن ضده
او النهي عن الشيء امر بضده او ان الفعل يدل على الامر او النهي ولا يخفى انه اذا كان ماخذه صيغة
ظن انها امر او نهي يصح ان يقول السامع سمعته امر او نهى واما اذا كان مشاهدة فعل فلا يصح ان
يقول سمعته ولذلك ولمعرفتهم بالاوضاع والفرق بين الامر والنهي وبين غيره قال ورده اى هذا
القول بانه احتمال بعيد صحيح خبر المبتدا اعني قوله ورده اما امرنا بكذا كما في الصحيح عن ام عطية امرنا
ان نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور ونهينا عن كذا كما في الصحيح عنها ايضا نهينا
عن اتباع الجنائز واوجب علينا كذا او حرم علينا كذا وابيح لنا ورخص لنا كذا ابيح لنا الجميع فالمعول
وجوبا ان يجوز الخلاف فيه بالزيادة للاحتمال فيه لعدم ظهور كونها مسموعة بلا واسطة بانضمام
احتمال كون الآمر بعد الامام او الكتاب او كون ذلك استنباطا من قائله لان المجتهد اذا
قاس يغلب على ظنه انه مامور بما ادى اليه اجتهاده وانه يجب عليه العمل بموجبه وذهب الى
هذا الكرخي والصيرفي والاسماعيلي وصح ذلك كله فاحتمال كون الآمر غير الرسول خلاف الظاهر اذ الظاهر
من قول شخص مختص من حيث الامتثال للاوامر والنواهي بمن له الامر والنهي بالنظر اليه
ذلك اى كون الآمر ذلك الملك لا غيره فكذلك فيما نحن فيه واليه ذهب الاكثر وقيل هذا
في غير الصديق اما اذا قاله الصديق فهو مرفوع بلا خلاف فان غيره تحت امره ايضا
وقوله اى الصحابي من السنة كذا كقول علي رضي الله عنه السنة وضع الكف على الكف في
الصلوة تحت السرة ظاهر عند الاكثر في سنته عليه السلام كذا في النسخ الموجودة عندنا
والظاهر في سنة بغير الباء المصدرية اللهم الا ان يراد به استنانه ولا يخفى بعده ونقدم
للحنفية كالكرخي والرازي وابي زيد وفخر الاسلام والسرخسي والصيرفي من الشافعية انه اى
هذا القول من الراوي صحابيا كان او غيره اعم منه اى من كونه سنة النبي صلى الله عليه وسلم
ومن سنة الخلفاء الراشدين وقال اي فظ العراقي كما قال النووي ان الاصح انه من التابعي موقوف
ومن الصحابي ظاهر في انه سنة النبي صلى الله عليه وسلم ومثله اى مثل قول الصحابي من السنة في الخلاف
في ثبوت الحجة كنا نفعل وفي نسخة بعد نفعل او نرى وكانوا يفعلون كذا فالاكثر انه ظاهر في الاجماع
عندهم اى الصحابة لان الظاهر ان الضمير للجميع وانه اراد عمل الجماعة وقوله عندهم ظرف
للظاهر ويحتمل ان يكون المعنى في الاجماع المعتقد عندهم وقيل ليس بحجة قالوا لو كان اجماعا
لم يجز المخالفة لخرق الاجماع اى للزوم خرقه واللازم منتف بالاجماع والجواب بان مقتضى
ما ذكر ظهوره في نقل الاجماع او لزوم نقيه اى الاجماع معطوف على ظهوره لا على نقل الاجماع
كما زعم الشارح وهو اى المعنى المذكور خلاف مدعاكم يعني قد اجمع على ان المخالف لقول
الصحابي كنا نفعل كذا جائزة وهو يدل على انه لا يستلزم الاجماع واعترض عليه بان موجب
هذا الدليل احد الامرين ظهور نقل الاجماع ان كان ظنيا لان الظاهر والمتبادر ان اللام
يخالف مجتهد ولزوم نقيه ان كان قطعيا اذ لا يمكن مخالفته وكل من الامرين ليس بمدعاكم

اينما الناقون للحجية ولا يستلزمه لان انتفاء الاجماع لا يستلزم انتفاء الحجية وبالجملة
لا يثبت مدعاكم ثم الجواب مبتدا خبره غير لازم بل هو منتقض لان انتفاء الاجماع يستوي مع
احتمال الحجية واحتمال عدمها ولا شك ان التساوي بينهما كاف فيه اى في ثبوت المدعى وهو
نفي الحجية بل الجواب عن المستدل انا لا نمنع الملازمة بين كون ذلك ظاهرا في الاجماع وبين عدم
جواز المخالفة فهو ان ذلك اى عدم جواز المخالفة انما هو في الاجماع القطعي الثبوت في الشرح العضدي
ذلك فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق ظني فسوغت المخالفة كما تسوغ في خبر الواحد وان
كان المنقول نصا قاطعا فانه يخالف الظنية الطريق ولا يمنعه قطعية المروي انتهى يعني بالطريق
الظني ههنا قول الصحابي كنا نفعل كذا فانه طريق لنا في معرفة الاجماع وهو خبر الآحاد واعادة اى
دليل الاكثر بانه الاجماع في زمنه عليه السلام وقول الصحابي كنا نفعل كذا اخبار عما وقع فيه فهو غير محل
النزاع اذ المدعى ظهوره اى هذا القول في اجماع الصحابة بعده صلى الله عليه وسلم وبهذا اى بكونه ظاهرا
في اجماع الصحابة بعده ظهر ان قول الصحابي ذلك اى كنا نفعل كذا وتقضى [illegible] ... لا رفع فيه
الى النبي صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه الحاكم والامام الرازي ضعيف اذ ليس فيه نسبة اليه قولا ولا فعلا
ولا تقريرا حتى لو حكم اى المقول برفعه بعض اهل النقل فاما قول الصحابي ذلك بزيادة كون في عهده
اى النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين عن جابر كنا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفع
لان الظاهر كونه باطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك وتقريرهم عليه اذ العبارة يشعر به وتقريره احد
وجوه الرفع لا يعرف خلافه الا عن الاسماعيلي تعقب الشارح بانه ذهب ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني
الى انه ان كان مما لا يخفى غالبا فمرفوع والا فموقوف وحكى القرطبي ان لا ذكره في معرض الاحتجاج كان
مرفوعا والا فموقوف انتهى ولعل مراد المصنف خلافه على الوجه الكلي من غير تفصيل فلا اشكال ثم انه قال
كنا في عهده يشمل ما في لفظ جابر في الصحيحين كنا نعزل والقرآن ينزل واما قول الصحابي ذلك نحو
وهو يسمع فاجماع كونه رفعا وفي بعض النسخ فظاهر كقول ابن عمر كنا نقول ورسول الله
صلى الله عليه وسلم حي افضل هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر وعثمان ويسمع ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الطبراني في معجمه الكبير مسئلة اذا اخبر مخبر بخبر بحضرته
عليه السلام فلم ينكر صلى الله عليه وسلم ذلك عليه كان الخبر ظاهرا في صدقه اى صدق مخبره او صدق نفسه
لا قطعيا لاحتمال انه صلى الله عليه وسلم لم يسمعه اى ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما اهم منه او لم يفهم لرداءة
عبارة المخبر مثلا او كان صلى الله عليه وسلم بين بعضه اى ذلك الخبر قبل او راى تاخير الانكار لمصلحة في
تاخيره او ما علم كذبه لكونه دنيويا وقد قال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامر دنياكم رواه مسلم
او رآه اى ذلك الخبر صغيرة ولم يحكم باصراره اى المخبر عليها قالوا ولو قدر عدم جميع هذه الاحتمالات
فالصغيرة غير ممتنعة على الانبياء مسئلة حمل الصحابي مروية المشترك اشترا كالفظيا
او معنويا ونحوه كالمجمل والمشكل والخفي على احد ما يحتمله من الاحتمالات وهو اى حمله عليه تاويله
اى الصحابي له لذلك واجب القبول عند الجمهور خلافا لمشهوري الحنفية تظهر ثمرته اى حمله المذكور لموجب
فهو به اعلم لان الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم انه لا يسطي المشترك للتشريع ساكتا عن تعيينه
والصحابي الراوي لحضوره واطلاعه على احواله اعرف بذلك من غيره وهو اى وجوب قبول تاويله
مثل وجوب تقليده اى الصحابي في اللازم اى فيما يلزم تقليده فيه وهو ما يرويه من غير تاويل

بل لان الصحابي [illegible] ... وهو حجة اى القول [illegible] ... بنية [illegible]

ووجه الشبه ان تقرير كل منهما ظهور انه اخذه عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما تقتضيه ظاهر
حاله كانه سمع النص صورة التاويل انه قام عنده قرينة معينة لهذا المراد وفيه ما فيه والاوجه
ان يقال معناه ان الحنفية لما قالوا بوجوب تقليد الصحابي فيما ادى اليه اجتهاده لزم عليهم قبول
تاويله لاشتراكهما في اللوازم فكل ما يلزم في وجوب التقليد يلزم في وجوب قبول التاويل فالزام
احدهما دون الآخر تحكم او حمل الصحابي مرويه الظاهر على غيره اي غير الظاهر فمرويه ظاهر في غير ما حمله عليه
فالاكثر اي يحمل الاكثر من العلماء كالشافعي والكرخي المعنى على الظاهر دون ما حمله عليه الراوي من تاويله
وقال الشافعي كيف اترك الحديث لقول احد لو عاصرته لحاججته يعني الصحابي بظاهر الحديث
وقيل يجب حمله على ما عينه الراوي وفي شرح البديع وهو قول اصحابنا اشهر وهو اختيار المص وقال
عبد الجبار وابو الحسين البصري ان علم ان الصحابي انما صار الى ذلك لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم
وجب العمل به وان جهل ذلك وجاز كونه لدليل ظهر له من نص او قياس او غيرهما وجب النظر في ذلك
الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا وجب العمل بالظاهر قلنا في جواب الشافعي ومن معه ليس يخفى عليه
اي الصحابي الراوي تحريم ترك الظاهر الا لما يوجبه اي ترك الظاهر فلولا تيقنه اي الراوي وجوبه اي ما
يوجب تركه لم يتركه ولو سلم انتفاء تيقنه به فلولا اغلبيته اي الظن بما يوجب تركه لم يتركه ولو سلم
انتفاء اغلبية الظن بان لم يكن عنده الا مجرد الظن فشهوده اي الراوي ما هناك من قراين الاحوال
عند المقال يرجح ظنه بالمراد على ظن غيره فيجب الراجح اي العمل به اي بمشهوده وذلك او بهذا التوجيه
يندفع كونه ظن ما ليس دليلا دليلا لبعد ذلك مع علمه بالموضوعات اللغوية ومواضع
استعمالها وحال المتكلم وعدالته المستدعية للتامل في امر الدين ومنه اي من ترك الظ لدليل
لا من العمل ببعض المحتملات كما توهم تخصيص العام من الصحابي اي حمله اي التخصيص منه على سماع
المخصص ومعنى حمله على احالته اليه كحديث ابن عباس مرفوعا من بدل دينه فاقتلوه رواه
البخاري وغيره وروى ابو حنيفة عن عاصم بن ابي النجود عن ابي رزين عنه اي ابن عباس ما معناه
لا تقتل المرتدة ولفظه لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن الاسلام لكن يحبسن ويدعين الى الاسلام
ويجبرن عليه فلزم تخصيص المبدل بكونه من الرجال خلافا للشافعي ومالك واحمد فقالوا بالقتل عملا بالعموم
الظاهر فلو كان المروي مفسرا او لتسمية الشافعية نصا على ما سلف في التقسيم الثاني للمفرد باعتبار
دلالته اوايل الكتاب وتركه اي الصحابي ذلك المروي فلم يعمل به بعد روايته له اي لا يختفى فيه الحكم الاتي
ان لم يعرف تاريخ تركه وروايته لم يعلم ان الترك متاخر او الرواية تعين كون تركه لعلمه
بالناسخ اذ لا يظن انه يخالف النص بغير دليل هو الناسخ فيجب اتباعه في ترك العمل به فان جهل
تاريخ المخالفة للمروي حملت على انها كانت قبل الرواية فلا يكون جرحا للحديث ولا للراوي
لجواز ان يكون ذلك لعدم علمه به خلافا للشافعي وبه اي بتعين كون تركه لعلمه بالناسخ بطل نسخ
حديث السبع الولوغ وهو ما في مسلم وغيره عن ابي هريرة مرفوعا طهور اناء احدكم اذا ولغ
فيه الكلب ان يغسل سبع مرات اولاهن بالتراب اذ صح اكتفاء راويه ابي هريرة بالثلث
كما رواه الدارقطني بسند صحيح فهو اي اكتفاؤه بالثلث يقوي الضعيف حديث اغسلوه ثلاثا
وممن رواه الدارقطني ولفظه يلغ في الاناء يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا وقال تفرد به عبد الوهاب
عن اسمعيل وهو متروك وانما يقوى به لموافقته الدليل وقد عرفت الدليل ولا اختفاء في عدم اعتبار

الضعيف

الضعيف في نفس الامر فسماه اي الضعيف بل انما يعتبر ظاهرا فاذا اعتضد الضعيف اي تايد به
ظهر ان ما ظهر من الضعف غير الواقع كما يضعف ظاهر الصحة اي الحديث الذي يحكم بصحته نظرا
الى ظاهر حال الراوي بعلة باطنة اي خفية واحتمال ظن الصحابي ما ليس ناسخا ناسخا لا يكفي لعدم وجوب
نفيه اي نفي هذا الاحتمال لظهور بعده ومنه اي من ترك الصحابي مرويه بعد روايته ترك ابن عمر
الرفع لليدين فيما عدا تكبيرة الافتتاح من الصلوة على ما صح عن مجاهد من قوله صحبت ابن عمر سنين
فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح اخرجه ابن ابي شيبة بلفظ ما رايت ابن عمر يرفع يديه
الا في اول ما يفتتح والطحاوي بلفظ صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة
الاولى من الصلوة مع ما اخرج الستة عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى
الصلوة رفع يديه حتى يكونا حذاء منكبيه ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك واذا
رفع من الركوع فعل مثل ذلك قالوا النص وجب الاتباع فلا يترك موجبه اتباعا للصحابي قلنا نعم
ولكن ما اتبعنا الا النص وهو الناسخ الذي لاجله ترك الراوي المروي المفسر وتخصيصه اي الصحابي
الراوي العام وتقييده للمطلق انما ذكر التخصيص في العام لانه يغلب الاشتراك والعام مستوف
لما يصلح له فيلزم الاشتراك والتقييد في المطلق لان الماهية المطلقة لم يعتبر فيها الاشتراك وعدم
فيناسبه التقييد فيجب ان يحمل تقييده على سماع ما يقيده فان لم يعلم عمله اي الصحابي الراوي له وعلم
عمل الاكثر بخلافه اي الخبر اتبع الخبر لان عمل الراوي فيه لا يعلم ذلك الجزم ثم قول الاكثر ليس بحجة فكيف
يترك به ما هو حجة وهذا عند غير الحنفية واما عندهم ففيه تفصيل كما لا يخفى ومن رعى حجية اجماع اهل المدينة
كمالك يستثنيه فيقول الا ان يكون فيه اجماع اهل المدينة فالعمل بما عليهم فهو عنده كاجماع الكل
وهو مقدم على خبر الواحد وترك الصحابة الاحتجاج به اي الحديث عند اختلافهم فيختلف اي
وقع الاختلاف بين الاصوليين في رده اي الحديث الذي تركوا الاحتجاج به عند اختلافهم
واحتياجهم اليه وهو اي رده لذلك هو الوجه اذا كان الحديث ظاهرا فيهم اي الصحابة واما
عمل غيره اي راوي الحديث من الصحابة بخلافه اي المروي فالحنفية قالوا ان كان الحديث من جنس
ما يمكن الخفاء على التارك للعمل كحديث القهقهة المروي عنه صلى الله عليه وسلم من طرق منها
رواية ابي حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عنه
صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في الصلوة اذ اقبل اعمى يريد الصلوة فوقع في زبية فاستضحك
القوم فقهقهوا فلما انصرف صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة
عن ابي موسى الاشعري تركه اي العمل به لا يقدح اي الحديث المذكور ولا يستلزم ترك غير الراوي
جرحا منه ترك الراوي الصحابي مرويه المفسر بعد روايته له كون عدم الاطلاع عليه له في وقوع القهقهة
في الصلوة لانه اي وقوعها فيها من الحوادث النادرة في ذاتها فخفاؤه اي الحديث عليه اي ابي موسى غير
مانع صحته اي صحة تركه عنه اي ابي موسى بل روي نقيضه اي نقيض ترك العمل به وهو العمل به عنه
اي ابي موسى في الاسرار وقد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث مرسلا ومسندا عن ابي موسى ورواه
الطبراني باسناد صحيح عنه مرفوعا او لا يكون الحديث منه اي من جنس ما يمكن الخفاء كالتغريب في قوله
صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام رواه مسلم وغيره وهو اخراج الحاكم المحصن الحر
ذكرا كان او انثى الى مسافة فما فوقها واول مدته ابتداء السفر كما هو مذكور في فروع الشافعية تركه

عمر بعد كان من غربه مرتدا اخرج عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله عنه
ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فلحق بهرقل فتنصر فقال عمر لا اغرب بعده مسلما فعدم
اي ترك عمل الراوي له من الصحابة فيه لاستلزامه اي ترك العمل به حينئذ ذلك اي القدح فيه او يقال
في هذا الخصوص انه اي التغريب كان زيادة تعزير وسياسة شرعية كما اشار اليه الثاني وزيادة
في تنكيله فلا يقدح اذ لا كفر كون التغريب في الحد عنده اي عن عمر لا ثبات الحد على الشبهة
مع حاجة الامام الى معرفة فحص عنه وكفره اي المغرب ما يزداد به لا الكل تركه اي عمر
الحد وقد قال عمر للمؤلفة بعده عليه السلام حين منعهم اشياء حكم اي الذي ليعطي وهو العطاء للمصلحة
بعونه الاسلام وهم اهل شوكة اي والحال ان المؤلفة عند الانتهاء ذو شوكة ومنعة يتوهم
منهم العصيان ومقول القول الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وتمامه
دون الطبري عنه انه قال ذلك لما اتاه عيينة بن حصن والاقرع بقوله يعني ليس اليوم مؤلفة بل
قسم لم نذكر في نفيهم وهو محتمل لا بخفي اي هو في حد ذاته مما يحتمل الخفاء غير انه اشتهر وارتفع
عنه الخفاء وليس الحكم الثابت به من متعلقات الصحابي الذي ليس به دراية التارك للعمل به التي تمنعه
لئلا يلزم عليه زيادة الفحص عنه والوجه ان يقال ليس ترك عمل غير الراوي كالراوي اي كترك عمل الراوي
لزيادة احتمال عدم بلوغه اي الحديث الذي تاركه غير راويه وهو اي هذا القسم اولى به اي بوجوب
العمل بالحديث من الاكثر اي من القسم الذي ترك الاكثر العمل به في الثالث رجح لعلهم لم يذكروه
لانتفاء مثاله في استقرائهم مسئلة حذف بعض الخبر الذي لا يتعلق له بالمذكور جائز عند الاكثر
بخلاف ما له تعلق به بحيث يخل بالمعنى حذفه مثل الشرط كقوله صلى الله عليه وسلم ان زنت فاجلدوها ثم
ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضفير يعني الامة غير المحصنة
متفق عليه والاستثناء كقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق
الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء رواه مسلم والحال كقوله صلى الله عليه وسلم لا يصلي
احدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه شيء رواه البخاري والغاية كقوله صلى الله عليه وسلم من ابتاع
طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه متفق عليه فانه لا يجوز حذفه لفوات المقصود وقيل لا يجوز مطلقا
وقيل ان روي مرة على التمام هو او غيره الخبر جاز والا لم يجز وما قيل يمتنع ان خاف
تهمة الغلط كما ذكر الخطيب يعني ان روي مرة على التمام ومرة على النقصان خاف ان يتهم بالغلط
بزيادة ما لم يسمعه ونحوه فامر آخر لا دخل له في اصل الجواز الذي كلامنا فيه لنا اذا انقطع التعلق
بين المذكور والمحذوف فكخبرين او اخبار وشاع من الائمة من غير نكير والاولى التمثال
كقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم اي تتساوى في القصاص والديات
لا فضل لشريف على وضيع ويسعى بذمتهم اي امانهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم اي يرد
الابعد منهم السعة عليهم وذلك ان العسكر اذا دخل دار الحرب فاقتطع الامام منهم سرايا ووجهها
للاغارة في غنيمة جعل لها ما سمي ويرد ما بقي لاهل العسكر لان بهم قدرت السرايا على التوغل في
دار الحرب في اخذ المال كذا ذكره المص في شرح الهداية فالا بعد السرية والتبعه ما يبتغي من المال
وغيره والمردود عليهم اهل العسكر فان السرية ترد بقية المال عليهم وهم يد على من سواهم اي كالعضو
الواحد في اتحاد كلمتهم ونصرتهم وتعاونهم على جميع الملل المحاربة لهم رواه ابو داود وابن ماجة

الا ان قال مكان ويرد عليهم اقصاهم فيفسر المرد في ملك الهداية بالاجارة فالمعنى يرد الاجارة
عليهم حتى يكون كلهم مجيرا مثال اجرت فلانا على فلان اذا حميته منه ومنعته مسئلة المختار عند
امام الحرمين والغزالي والآمدي والامام الرازي وابن الحاجب وفي رواية عن احمد وغيرهم ان خبر
الواحد قد يفيد العلم بقرائن غير اللازمة لما تقدم اي للمخبر نفسه او للمخبر او للخبر عنه ولو كان المخبر غير
عدل لانه يفيد مجردا عن القرائن وقيل ان كان المخبر عدلا جاز ان يفيد العلم مع التجرد عن
القرائن لكن لا يطرد في كل خبر عدل وهو عن بعض المحدثين وعن احمد في رواية يفيد العلم مع التجرد ويطرد
في كل خبر عدل واول قطع العلم المفاد به مطردا بعلم وجوب العمل لكن تصريح ابن الصلاح في مرويهما
اي صحيحي البخاري ومسلم بانه مقطوع بصحته وسبقه الى هذا المقدسي وابو نصر بن عبيه اي هذا القائل
مستدلا كما حكي عن ابن الصلاح بالاجماع على قبوله وان كان الاجماع ناشئا عن ظنون يعني ظن كل واحد من اهل
الاجماع مرويهما المستلزم لقبوله وظن معصوم اي ظن الجميع من حيث انه المجمع عليه الامة معصوم
عن الخطأ فصار كالعلم في عدم احتمال الخطأ وسيجيء الكلام عليه والاكثر من الفقهاء والمحدثين خبر الواحد
لا يفيد العلم مطلقا اي سواء كان بقرائن او لا في الاول وهو افادة العلم بالقرائن
القطع به اي بخبر الواحد او بحصول العلم بمضمونه في نحو اخبار ملك من اضافة المصدر الى المفعول
اي فيما اذا اخبر واحد ملكا بموت ولد له كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم للملك ونحوه كخروج
الملك وراء الجنازة الى غير ذلك وفي الثاني وهو عدم افادة العلم مجردا عن القرائن لو كان
خبر الواحد مفيد العلم مطلقا فبالعادة اي فكان تلك الافادة بطريق العادة واجراء الله عادته
بخلق العلم عنده اذ لا علة له سواها فيطرد حصول العلم في كل خبر من غير تخلف واللازم منتف ضرورة
واجتمع النقيضان في الاخبار بهما اي بالنقيضين وقد وقع ذلك في اخبار العدول كثيرا اذ المفروض
ان كل خبر عدل يفيد العلم وكل ما هو متعلق العلم لا بد ان يكون متحققا ورد عليه ان القائل
يريد انه يفيد العلم اذا لم يكن قرينة الكذب وكل منهما قرينة كذب الآخر اذا صدر احدهما والا
فالمتقدم لا معارض له فيحصل قرينة للكذب المتأخر فتأمل ووجب تأثيم المخالف بالاجتهاد
لعدم جواز الاجتهاد في مقابلة القطع وهو اي تأثيمه منتف اجماعا الاكثر قالوا في دفع دليل المختار
مفيده اي العلم القرائن فعند اخبره الخبر غير كونه جزء مفيد العلم لا عن كونه جزءا فاعليته مطلقا
اذ لا سبيل اليه ودفعه اي هذا القول من قبل المختار بانه لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر
من اقارب الملك لا غير وابنه فلا يتعين ولده بعينه فيعد ان المعتمد مجرد حصول العلم مع المجموع
من الخبر والقرائن لا اثبات كون الخبر جزء سبب العلم فاذا مجيء الدافع المذكور على اثباته
اي اثبات كون الخبر جزء السبب للافادة لزم كونه شرطا للافادة ان اراد بالشرط ما يتوقف
عليه اعم من ان يكون جزءا او خارجا او هو مقتضى الدليل لا خصوصية كونه خارجا لا يفيد
ما هو بصدده وان اراد ما هو الاخص فالملازمة ممنوعة اذ العجز عن اثبات شيء لا يستلزم
عدمه فتأمل وهو اي كونه شرطا للافادة عين مذهب الاكثر اذ ليس مقصودهم افادة القرائن
بدون الخبر فهو اي هذا الخبر القول من قبل المختار اعتراف به اي بكونه شرطا فاغناهم اي
هذا الاعتراف اهل المختار عما نسبوه اي الاكثر اليهم اي اهل المختار من قولهم اي الاكثر دليلكم اصحاب المختار
على نفيه اي العلم عن خبر الواحد بلا قرينة نفيه اي العلم عنه بها اي بالقرينة ومعنى الاعتراف انه اذا كان ما

لكلام المجتهد الاكثر واحد يرتفع عن المختار بمنازعة الاكثر فلا احتياج الى ذكر نقض الاكثر
وذكر جوابه ثم بين الدليل المنقوض بقوله وهو اى دليلكم على نفيه لو كان خبر الواحد مفيدا للعلم
بدون القراين ادى الى التناقض اى تناقض المعلومين الى آخره اى لزوم الاطراد وتابعه
الى آخره كانه زعم ان نقض اللوازم المذكورة يلزم كون الخبر مفيد العلم سواء كان مع
القراين اولا وبطلانه ظاهر واغناهم عن دفعه بانه اى الدليل المذكور انما يقتضي امتناعه
اى كون الخبر مفيد العلم عنده اى عند انتفاء القرينة لا مطلقا ليدخل فيه ما مع القرينة لان
لزوم المتناقضين انما هو بتقديره اى عدم القراين لان المحذورات الثلثة من لوازم كون
خبر العدل بنفسه مفيد العلم من غير حاجة الى القرينة واما الجواب عن النقض المذكور بمنع بطلان التالي في صورة
كونه مع القراين ما لزم الاطراد في مثله اى فيما فيه القراين في الشرح العضدي والجواب
انها لا تتادر في الخبر مع القراين اما لزوم الاطراد فلانه ملتزم في مثله فانه لا يخلو عن العلم واما
تناقض المعلومين فلان ذلك اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما
تخطئة المخالف قطعا فلانه ملتزم ولو وقع لم يجز المخالفة بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات
انتهى فيفيد للقطع بانه ليس كل خبر واحد مقرون بقراين مثل قراين المثال المذكور لو يوجب
العلم والحال ان المدعى ان الخبر المذكور قد يوجب اى العلم لا الكلية اى لا ان كل خبر كذا يوجب لما ذكر
من كونه ثبوت نقيضه بان يرجعوا فيقولوا لم يمت وانما سكت وبرد فظن موته
فبايجابه اى الخبر المذكور العلم يعلم انه اى الخبر الموجب ذلك الخبر المفيد للعلم بالقراين لا يخفى
ان العلم بايجابه للعلم انما يحصل بمجموع امرين احدهما عدم احتمال النقيض والثاني مطابقة العلم للواقع
والعلم بالمطابقة بالحس او البرهان او خبر المخبر الصادق كما في الخبر المتواتر يعرفه اى كونه متواترا
اثره اى ثبوت اثره وهو العلم وحينئذ يمنع امكان مثله اى ايجاب العلم لخبر واحد آخر
عدل يخبر بالنقيض الآخر مقرون بقراين مثل تلك القراين فانه محال عادة الا لو وقع اى لكن
لو وقع والعين لا يشعر بعدم وجوده في الاحكام الشرعية جواب لمحذوف اى جوزناه
يدل عليه قوله يجوز لعدم حقيقة التعارض فيها للزوم اختلاف الزمان فيهما فاحدهما منسوخ
والآخر ناسخ له وهذا على القول بان النسخ يجري في الاخبار والجمهور على خلافه فعلى هذا
لا يصح الا على التاويل كان يكون المنسوخ متعلق الخبر لا نفسه ويلزم التاثيم للمخالف
للخبر المقرون بالقراين بالاجتهاد بخلافه اى التاثيم لخبر الواحد المجرد عن تلك القراين فانه
لا يلزم فيه للقطع بجواز اخبار اثنين بنقيضين بل للقطع بوقوعه انما جمع بين القطعين
مع ان الثاني يغني عن الاول لانه يستلزم اشارة الى انه لا مانع عنه من جهة العقل و
تقرره الوقائع في الخارج فيعلم به اى باخبارهما بالنقيضين انه اى خبر الواحد لا يفيده اى العلم
اذ لو افاد ولا افاد كلاهما فلزم تحقق معلومهما في الواقع وما قيل مثله اى مثل ما ذكرناه من
جواز اخبار اثنين بنقيضين يقع فيما ذكر من اخبار الملك بموت ابنه بان يخبره مخبر مع
القراين ثم يخبره آخر بانه لم يمت وانما اشتبه على المخبر والحاضرين ووقعت القراين على ذلك
مردود بان ذلك اى جواز اخبار اثنين بما ذكر عند عدم افادة اى الخبر الاول العلم الاول وهو
العلم بالموت والفرض انه افاده وذلك لان المطابقة للواقع معتبرة في العلم فلا يرد النقض

على المختار في الزام اجتماع النقيضين بقولهم يقع فيما ذكر الخ وقال الطارد اى الذي يقول
بان خبر الواحد العدل يفيد العلم مطردا وقد مر انه مروي عن احمد في حق مروياتهما اى الشيخين البخاري
ومسلم او صحيحيهما والاضمار من غير سبق الذكر لسبقهما الى الذهن عند ذكر اخبار الآحاد العدول
ومقبول القول لو افاد مروياتهما الظن لا العلم لم يجمع اى لما وقع الاجماع على وجوب العمل به اى بمروياتهما
لكنه اجمع عليه اما الملازمة فللنهي عن اتباعه اى الظن كما يدل عليه قوله والذم عليه اى على اتباعه
قال تعالى ولا تقف اى ولا تتبع ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن في موضع الذم فدل على التحريم
او لا يذم على ترك المندوب والجواب عن هذا ان يقال الاجماع عليه اى على العمل بخبر الواحد العدل للاجماع
على وجوب العمل بالظن ولذلك وجب على المجتهد العمل بما ادى اليه اجتهاده والاجماع على وجوب
العمل بالظن يستلزم الاجماع على العمل بخبر الواحد العدل لانه يفيد الظن لا للافادة اى مروياتهما
العلم بمضمونه اى الخبر والدليل السمعي اى لا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن مخصوص
بالاعتقاديات المطلوب فيها اليقين بخلاف الاحكام العملية المطلوب فيها ما يعم الظن
وغيره وذلك الاجماع القطعي على وجوب العمل بالظن دليل وجوب المخصص لعموم نهي اتباع الظن
فالمخصص وجوب العمل بالظن ودليله الاجماع المذكور فلم يبق بعد التخصيص الا الاعتقاديات
وهذا على مذهب غير الحنفية او الناسخ للنهي عن اتباع الظن في غير الاعتقاديات على قواعد الحنفية
معطوف على وجوب المخصص وما قيل من انه لا اجماع على العمل بخبر الواحد للخلاف الآتي في العمل به
ليس بشيء لاتفاق هؤلاء المتناظرين على نقل اجماع الصحابة فيه اى في وجوب العمل به وقوله اى
الطارد ظن معصوم اى ظن اهل الاجماع على قبول مروياتهما الصحة المستلزمة لقبوله معصوم عن الخطأ
فيكون صحته مقطوعا بها وقد مر قلنا انما افاده اى الاجماع على قبول مروياتهما الاجماع على وجوب
العمل بالظن يعني ان الاجماع على وجوب العمل بالظن صار سببا للاجماع على قبول مروياتهما
لا الظن المعصوم عن الخطأ الذي جعله كالعلم وهو ليس كذلك لان المعلوم انما هو المجمع عليه
والصحيحين يجب عليهما ولكل واحد يجوز بعضه غير انها راجحة عنده وقع ذلك مستلزمه للقبول
وان هو اى افادة الاجماع المذكور مع كون خبر الواحد مفيد العلم فالحاصل ان ادعيت
ان الاجماع على العمل بمروياتهما لافادة الخبر العلم منعناه اى هذا المدعى وهو اى هذا الملازم
اول المسئلة فهو مصادرة على المطلوب او ادعيت انه اى الاجماع على العمل بمروياتهما افاد
ان هذا الخبر المعين الذي اجمع على العمل به حق معصوم بمعنى انه لا خطأ في مضمونه امكن تسليمه
لم يقل يسلم لبعد هذا المراد من عبارة الطارد واطلاق مروياتهما ولا يفيد المطلوب اذ الاول
اى كونه مفيدا للعلم هو المدعى لا الثاني وهو كون مضمون الخبر المعين مقطوعا به لكونه مجمعا
عليه وحينئذ كل خبر واحد عدل يجمع على العمل به حكمه كهذا سواء كان منهما اى الصحيحين اولا يكون
منهما وقد يكون خبر الواحد منهما اى الصحيحين ولا يجمع عليه اى على وجوب العمل بمقتضاه لتكلم
بعض النقاد فيه كالدارقطني فيما استدركه الدارقطني وغيره على البخاري من احاديث عشرة
احاديث واتفق مسلم على اخراج اثنين وثلثين حديثا منها فالضابط ما اجمع على العمل به
لا مروياتهما بخصوصه وهي اى الضابط المذكور مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا قطع
بصدقه اى الخبر عند الكرخي وابي هاشم وابي عبد الله البصري في جماعة لعلمهم اى المجمعين به

اى الخبر الموافق لعملهم والا اى وان لم نقطع بصدقه بان نجوز كونه غير مطابق للواقع احتمل الاجماع
الخطأ لان احتمال عدم مطابقة الخبر المذكور يستلزم احتمال عدم مطابقة الحكم المجمع عليه الموافق له
فى المضمون فلم يكن الاجماع قطعى الموجب واللازم باطل ومنعه اى القطع بصدق الخبر غيرهم وهو
الجمهور فقالوا لا يدل على صدقه ظنيا واختاره الآمدى وصاحب البديع لاحتمال كونه اى عملهم
او عمل بعضهم بغيره اى بغير المذكور من الادلة ولو كان عملهم به اى بذلك الخبر لم يلزم احتمال الاجماع
الخطأ مع ان الخبر المذكور يحتمل ان لا يطابق الواقع للقطع باصابتهم فى العمل بالمظنون المحتمل
لعدم المطابقة للواقع احتمالا مرجوحا وقد يقال دليل القطع بصدق الخبر المذكور كونه
موافقا ومطابقا للحكم المجمع عليه الذى لا يحتمل الخطأ ومن ضرورة كون احد المتوافقين مقطوعا
به كون الآخر كذلك ويجاب بان هذا انما يلزم اذا كان موافقتهما بان يكون الخبر متحدين
فى المضمون وليس كذلك بل احدهما حكم من الاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والآخر رواية
قول او فعل يلزمه ذلك الوجوب او الحرمة ومن الجائز كون ذلك حكم الله فى نفس الامر مع
عدم مطابقة الرواية المذكورة لما فى نفس الامر بان يكون المروى عنه ذلك القول المخصوص
او لم يفعل ذلك الفعل المخصوص ولذلك قال المحققون انه اى الاجماع المذكور يفيد القطع بحقية الحكم
ولا يستلزم كونه حقا القطع بصدق الخبر بمعنى انه اى الخبر الخاص بسمعه فلان من عليه السلام
مسئلة اذا اخبر مخبر خبرا عن محسوس على ما صرح به الآمدى بحضرة خلق كثير وعلم
علمهم بكذبه لو كذب ولم يكذبوه ولا حامل على السكوت اى وليس هناك باعث على السكوت
وعدم التكذيب من خوف وغيره فقوله علم حال عن فاعل اخبر بتقدير قد ومتعلق العلم الاول
مضمون الشرطية فى الحقيقة اذ ليس المراد تحقق علمهم بكذبه وتعلق علم السامع بعلمهم المتعلق
العلم الاول علمهم بكذبه على تقدير كذبه فجواب لو محذوف اكتفاء بما بعده اعنى علمهم بكذبه
فعيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان لا يسكتوا عن تكذيبه لا بشئ والمختار ما افاده
بقوله قطع بصدقه عادة لانه مع اختلاف امزجتهم ودواعيهم وعلمهم بالواقعة بحيث
لو كذب علموا كذبه خصوصا مع علمهم بانهم اذا علموا كذبه فقرروه عليه ربما علم السامع
علمهم بكذبه لتقريرهم اياه على الكذب يمتنع السكوت عادة وذهب ابن السمعانى الى اشتراط
تمادى الزمن الطويل فى ذلك مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل وعنوان بوجوب اتباع
العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا لشذوذ وهم الجبائى وجماعة من المتكلمين لنا
القطع بانه اى التعبد به لا يستلزم محالا فكان التعبد به جائزا اذ لا يعنى بالجواز الا
هذا ولا يمنع احتمال الكذب فالصدق راجح لعدالته اذ لو لم يتعبد بالرجحان يلزم عدم
الاحتمال الا مع العمل بشهادة الشاهدين وقول المفتى للعامى لتحقق الاحتمال فيهما واللازم
منتف اجماعا قالوا التعبد ان لم يكن ممتنعا لذاته يمتنع لغيره لانه لو ادى الى تحريم الحلال
وعكسه اى تحليل الحرام بعض لو لزم علينا التعبد بخبر الواحد ومن الجائز ان يكون ذلك الواحد
مخطئا فيما اخبره والى اشار بقوله لجواز خطائه بان اخبر بحرمة فعل مثلا وهى فى نفس الامر
حلال او عكسه او يؤدى الى اجتماع النقيضين فيما اذا روى عدلان خبرا يدل على الحرمة وآخر
خبرا يدل على الحل وتساويا فى الرتبة ولم يكن هناك رجحان لاحدهما فوجب العمل بهما لان

المخصوص وجوب التعبد بخبر الواحد العدل وكل منهما خبر الواحد العدل والجمع بينهما محال فيمتنع
الحكم وهو التعبد به قلنا الاول اى تاديته الى تحريم الحلال وقلبه منتف على اصابة كل مجتهد
اى بناء على رأى المصوبة اذ الحل والحرمة عندهم تابعان لظن المجتهد ومع قطع النظر
عن ظنه لا حل ولا حرمة وعلى اتحاده اى كون المصيب واحدا انما يلزم كون التعبد مؤديا
الى ذلك لو قطعنا بموجبه اى خبر الواحد فانه يلزم حينئذ كونه مطابقا لما فى نفس الامر وعلى
الخطأ يكون الواقع فى نفس الامر بعكسه والمحذور التحريم قطعا للحلال بحسب نفس الامر اى حكم
لا التحريم ظنا بحسب ما ادى اليه الاجتهاد لما هو حلال فى نفس الامر والى هذا يشير بقوله لكنا لا نقطع
بل نظنه وهو اى ظنه ما اى الذى كلف المجتهد به اى بالعمل بموجبه ويجوز خلافه اى خلاف ذلك
المظنون ويقول اذا وافق مظنونه ما هو حكم الله فى نفس الامر مصيب والا فمخطئ ونجزم بان
الثابت فى المتعادلين احد الحكمين وهذا جواب عن الاستدلال الثانى فان ظننا اى فان كان
لاحدهما مرجح سقط الآخر وان لا اى وان لم يظهر لنا ظن احدهما فالتكليف حينئذ بالوقف اى
بالتوقف عن العمل بشئ منهما الى ان يظهر رجحان احدهما فيعمل به كما ذهب اليه القاضى ابو بكر
او يخير المجتهد بالعمل بايهما شاء فاذا عمل باحدهما سقط الآخر واليه ذهب الشافعى ولا يخفى
ان الاول اى قولهم التعبد به ممتنع لانه يؤدى الى تحريم الحلال وقلبه ليس عقليا بل ماخذ
العقل من الشرع فلا يطابق اى فالاستدلال المطابق للمدعى الاستدلال الثانى
لزوم اجتماع النقيضين وهذا تعريض بما فى الشرح العضدى وزعم الشارح ان كلا
الدليلين يحتاج فى تقريره الى فرض مخبرين بالنقيضين ولم يدر انه حينئذ لا يبقى لقوله
لجواز خطائه معنى ورد عليه مفاسد اخر وما نقل عنهم اى المانعين من قولهم لو جاز التعبد به جاز
التعبد فى العقائد ونقل القرآن وادعاء النبوة بلا معجزة ومعنى التعبد فى الاخيرين
ان يعتقد القرآنية والنبوة من غير احتياج الى تواتر والمعجزة واللازم باطل اتفاقا
وخبر المبتدأ وهو الموصول ساقط لان الكلام فى التجويز العقلى ... التالى
ويقول بل يجوز التعبد به فى هذه المذكورات ايضا غير ان التكليف فيها بعدم الاكتفاء
بخبر الواحد فيها فان قال لا يعقب ما ليس لك به علم خص بما عدا الفروع لما دل الدليل على ان الظن
كاف فيها وهو حاصل بخبر الواحد العدل مسئلة العمل بخبر العدل واجب فى العمليات ومنع الروافض
وشذوذ منهم ابن داود لنا تواتر العمل به عن الصحابة فى آحاد وقائع خرجت عن الاحصاء
للمستقرئين تفيد مجموعها اى آحاد الوقائع اجماعهم اى الصحابة قولا بان قال كل منهم يجب العمل بخبر العدل
او كالقول على ايجاب العمل بها اى اخبار الآحاد وان لم ينقل كل واحد حرفيا لكن علم ذلك
من كلهم فبطل الزام الدور بان يقال اثبات وجوب العمل بخبر الواحد موقوف على وجوب
العمل بخبر الواحد والزام كون المستفاد من هذه الوقائع الجواز اى جواز العمل بخبر الواحد والنزاع
انما هو فى الوجوب لان الكل بين الاحكام بها يدل على وجوب العمل على انه لا قائل بالجواز
دون الوجوب ومن مشهورها اى اعمال الصحابة باخبار الآحاد عمل ابى بكر بخبر المغيرة بن شعبة
ومحمد بن مسلمة فى توريث الجدة السدس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه مالك واحمد
واصحاب السنن وقال الترمذى حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف

عوف في المجوس وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر كما في صحيح البخاري
وبخبر حمل بالحاء المهملة والميم المفتوحتين بن مالك في ايجاب الغرة في الجنين قال كنت بين امرأتين
فضربت احديهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنينها بغرة
عبد او امة وان تقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم وبخبر الضحاك بن سفيان في
ميراث الزوجة من دية الزوج حيث قال كتب الي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اورث امرأة
اشيم الضبابي من دية زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وبخبر عمرو بن
حزم في دية الاصابع عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر في الابهام بثلث عشر وفي الخنصر
بست حتى وجد كتابا عند آل عمرو بن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وفيما
هنالك من الاصابع عشر ثم قال الشارح هذا حديث حسن صحيح اخرجه الشافعي والنسائي
وقال يعقوب بن سفيان لا اعلم في جميع الكتب كتابا اصح من كتاب عمرو بن حزم كان اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم يرجعون اليه ويدعون آراءهم وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة بنت مالك بن
سنان اخت ابي سعيد الخدري ان عدة الوفاة في منزل الزوج قال الشارح وهو كذلك بالنسبة
الى عثمان كما رواه مالك واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم واما
بالنسبة الى علي فالله اعلم به انتهى والمثبت عنده ما ليس عنده النفي وما لا يحصى كثرة اي الى حد
الكثرة منه اي الآحاد التي يلزمها العلم باجماعهم اي الصحابة على عملهم بها اي بالاخبار الآحاد لا بغيرها من
القياس وغيره من ما عدا النص والاجماع ولا بخصوصيات فيها اي في اخبار الآحاد ناشئة من خصوص
الراوي او المروي سوى حصول الظن فعلمناه اي حصول الظن المناط عندهم اي الصحابة
مع ثبوت اجماعهم بالاستقلال اي بطريق الاستقلال من غير ان يوجد من الوقائع ضمنا
بانعقاد اجماعهم صريحا على خبر ابي بكر رضي الله عنه الائمة من قريش قال الشارح معناه
موجود في كتب الحديث لا بهذا اللفظ ونحن معاشر الانبياء لا نورث قال الشارح المحفوظ
انا كما رواه النسائي والانبياء يدفنون حيث يموتون قال الشارح رواه بمعناه ابن الجوزي
في الوفاء وانما كان الصحابة يتوقفون عند ريبة توجب انتفاء الظن بخبر الواحد كانكار عمر
خبر فاطمة بنت قيس في نفقة المبانة اي نفقة عدة المطلقة طلاقا باينا وانكار عائشة خبر
ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء الحي كما في الصحيحين وايضا تواتر عنه صلى الله عليه وسلم ارسال
الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام منهم معاذ روى الجماعة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا
اله الا الله فان هم اطاعوك لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
الى غير ذلك مما لا يحصى ولولا وجوب قبول خبرهم لكن لارسالهم معنى والاعتراض على الاستدلال بارسال
الآحاد بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد لا في وجوب عمل غير المجتهد ساقط
لان ارسال النبي صلى الله عليه وسلم لتبليغ الاحكام اذا افاد وجوب عمل المبلغ بخبر
الواحد كما اجمع عليه كان ارساله دليلا في محل النزاع وهو وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد وغيره اي
غير محل النزاع وهو وجوب العمل على المبلغ الذي ليس بمجتهد ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد
الذي ليس برسول اذ المدار العدالة والاخبار عن الرسول واستدل على المختار لنا

بقوله تعالى فلولا نفر الآية اي كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون لان الطائفة تصدق على الواحد وقد جعل منذرا يجب
الحذر باخباره ولولا وجوب قبول خبره لما كان كذلك واستبعد الاستدلال بها بانه
اي التحذير على النفر المفضي الى التفقه والانذار والحذر المتضمن وجوب قبول خبر كل طائفة
من الفرقتين لا فتاويهم اي لا لمجرد اخبارهم بقرينة الامر بالتفقه ثم فان الافتاء هو الموقوف
على التفقه لا مجرد الاخبار ودفع هذا الاستبعاد بانه اي الانذار اعم منه اي الافتاء ومن
اخبارهم بما يوجب الخوف والخشية من كلام رب العزة وكلام رسوله وما يستنبط
منهما ولا ينحصر الانذار في الافتاء بل رب واعظ اورث بكلامه من الخشية ما لا يحصل عنده
بالافتاء والتفقه في اللغة لا يستلزم الافتاء وايضا الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون توعد على
الكتمان فيجب الاظهار وجوب العمل بخبر الواحد سابق على انه لو لم يجب العمل بخبره وبيانه لما كان لتوعدهم بالكتمان
اولا وابين حينئذ في الاظهار حيث لم يلزم عليهم اتباعه بجواز تمنعهم عن الكتمان اي ليحصل التواتر
باخبارهم يعني ليس النهي عن الكتمان لاستلزامه فوات وجوب العمل بخبر كل واحد منهم
بل المقصود من النهي عنه ان يخبر كل واحد فيحصل بمجموع اخبارهم التواتر الموجب للعلم والاستدلال
بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية اي بنبأ فتبينوا امر حيث انه امر بالتثبت في الفاسق
فدل على ان العدل بخلافه فيقبل قوله بلا فحص وتبيين استدلال بمفهوم مختلف فيه وهو
مفهوم المخالفة وهو مفهوم الصفة فالاستدلال به ضعيف ولو صح الاستدلال به كما هو راي
الشافعي وغيره وسلم ان الآية يدل على ان حكم العدل بخلاف الفاسق فيجب قبول خبره كان
النص المذكور ظاهرا في المطلوب لا نصا ولا يثبتون اي الاصوليون بالظاهر اصلا دينيا
وان كان ذلك الاصل وسيلة عمل اي حكم عملي لا عقيدة من العقائد الدينية وذلك لا فرق في محل
قالوا اي المخالفون توقف صلى الله عليه وسلم الى ان اخبر اثنين في احدى صلاتي العشاء
على ما ذكره الشارح في خبر ذي اليدين حيث قال اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال
اصدق ذو اليدين حتى اخبره غيره بان قال نعم فقام فصلى اثنتين اخريين ثم سجد قلنا
توقفه للريبة في خبره اذ لم يشاركه احد مع استوائهم في السبب وهو الاطلاع على حال
الامام فانفراده بهذا النقل في هذا الحال مظنة لسهوه ثم توقفه صلى الله عليه وسلم في خبره
ليس مبنيا على نفي كون خبر الواحد موجبا للعمل بخبر الواحد مطلقا اذ الخبر الذي لم يبلغ رواته
حد التواتر يقال له خبر الواحد اصطلاحا وغاية ما يلزم هنا ان الشخص الواحد لا يكفي لوجوب
العمل واليه اشار بقوله بل هو اي التوقف المذكور دليل لموجب الاثنين اي لمن يقول بوجوب
الاثنين فيه اي في العمل بخبر الواحد كما عن ابي علي الجبائي لما في رواية من طريق حماد ثم اقبل
على ابي بكر وعمر فقال ما ذا يقول ذو اليدين فقالا صدق يا رسول الله فرجع
رسول الله صلى الله عليه وسلم وثاب الناس فصلى بهم ركعتين ثم سلم ثم سجد سجدتي السهو
وتعين ان يكون هذا قبل تحريم الكلام في الصلاة فتامل والا اي وان لم يكن كذلك وجعل
دليلا على نفيهما اي الاثنين لا يخرج الخبر الذي رواه الواحد عن مفهوم خبر الواحد وكونه

اى خبر ذى اليدين ليس فى محل النزاع لانه فى وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد عن الرسول الا بخبر
اذ لم يستدم اى خبره محل النزاع لانه خبر واحد عدل عن فعل النبى صلى الله عليه وسلم نقل الى سيد
المجتهدين فلم يعمل به غير انه اتفق ان المنقول عنه هو المنقول اليه وذلك لا اثر له كذا
ذكره الشارح وانت خبير بان محل النزاع وجوب العمل بخبر الواحد على المجتهد وغيره وان
المخبر فيه حكم من الاحكام العملية والمخبر به فى خبر ذى اليدين عدم اتمام الصلوة والوجه
ان يقال سلمنا انه ليس محل النزاع لكن مورده يشارك محل النزاع فى وجوب قبوله
لان علته العدالة مع كون المخبر به من الامور الدينية والله اعلم قالوا قال تعالى ولا تقف ما ليس
اى ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وانه ينافى الوجوب فى خبر الواحد لا يفيد الا الظن
والجواب ان وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظن ليس من حيث افادته الظن فقط بل
ويتبين غير مرة من انه يجب العمل به بمقتضى القاطع وهو الاجماع على وجوب العمل بالظن فهو
اتباع للعلم الى ضد بالاجماع ومنهم من اثبته اى وجوب العمل بخبر الواحد عقلا
كابى الحسين والقفال واحمد وغيرهم كابن سريج فى جماعة قال ابو الحسين العمل بالظن
فى تفاصيل معلوم الاصل واجب عقلا يعنى اذا علم وجوب امر كلى يتحقق فى ضمن جزئيات
كثيرة هى تفاصيله ثم ظن تحققه فى ضمن بعضها اوجب العقل العمل بمقتضى ذلك الظن
احترازا عن الوقوع فى مخالفة ذلك الواجب الكلى المعلوم الذى هو اصل تلك التفاصيل
كالاخبار بمضرة طعام مسموم مثلا وسقوط حائط يوجب العقل العمل بمقتضاه اى
بالاخبار المذكور للاصل المعلوم من وجوب الاحتراز عن المضار وكذا خبر الواحد يجب العمل
للعلم بان البعثة للمصالح ودفع المضار ومضمون الخبر لا يخرج عنهما واجيب بانه اى هذا
الدليل بناء على التحسين العقلى وقد ابطلناه وفيه تقرير على التحسين لان الكلام فى الايجاب
سلمناه اى القول بالتحسين لكنه اى العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الاصل اولى عقلا
للاحتياط لا واجب ويرد عليه ان من منع الوجوب وجد فى كثير من المسائل اجل
الفقهاء الاحتياط مناط الوجوب فتأمل سلمناه اى ان العمل به واجب لكن فى
العقليات لا فى الشرعيات وقد يقال ان قوله بناء على التحسين دل على انه حمل الوجوب
على الشرعى لانه الذى لا يثبت عند غير المعتزلة بالتحسين فلا يتجه هذا المنع بعد تسليم التحسين العقلى
اللهم الا ان يراد بالشرعيات السمعيات المحضة التى ليست معقولة المعنى وبالعقليات
ما هو معقول المعنى يعنى ان كان مضمون خبر الواحد معقول المعنى يجب العمل به والا فلا
سلمناه اى ان العمل به واجب بالشرعيات ايضا لكنه اى قياس العمل بخبر الواحد بالعمل بالظن
فى التفاصيل المذكورة قياس تمثيل يفيد الظن على ما عرف فى كتب الميزان والكلام هنا
فى اصل دينى لا يثبت الا بقطعى قالوا اى الذين قالوا من منكريه بالعقل اولا خبر يمكن صدقه فيجب
العمل به احتياطا فى دفع المضرة قلنا لم تذكروا اصله اى القياس فان كان اصله الخبر المتواتر
فلا جامع بينهما اى المقيس والمقيس عليه لان الوجوب فيه اى المتواتر للعلم اى لافادته العلم لا للاحتياط
وان كان اصله الفتوى من المفتى فخاص اى فوجوب العمل خاص بمقلده فيما استفتى وما نحن فيه من حكم
خبر الواحد عام فى الاشخاص والازمان او خاص بغير متعلقها اى الفتوى فان متعلقها المقلد

وخبر الواحد خاص بالمجتهدين فالمعدى غير حكم الاصل ولو سلم عدم الفرق وصحة القياس فقياس كالاول
اى تمثيل يفيد الظن قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع من الاحكام لان
المتواتر والاجماع لا يفى بالاحكام دل عليه الاستقراء وخلوها ينافى حكمة البعثة والجواب
منع الملازمة بل الحكم فى كل ما لم يوجد فيه مدرك سوى الخبر المذكور وجوب التوقف فلم تخل
اكثر الوقايع عن الاحكام فان كان المنع غيره اى غير وجوب التوقف منعنا بطلان التالى اى لا نم امتناع
خلو اكثر الوقايع عن ما سوى التوقف من الاحكام واذا لزم التوقف ثبت الا حكم الاصلية
اى فى ذلك الشيء الذى لم يوجد فيه سوى خبر الواحد على الخلاف فيها وقد سبق تفصيله ولا يخفى
بعده اى بعد هذا الجواب من بكسر الميم حث الشارع اى حث كل من سمع حكما شرعيا للامة على تبليغ
وقد قال عليه الصلوة والسلام نضر الله عبدا سمع مقالتى فوعاها فاداها كما سمعها ولا يخفى
انه لم يقصد به ما يعم التوقف لان التوقف حاصل بدون الاخبار كما لا يخفى الصحيح علمنا ان
[illegible] لا يصل ما الى حد التواتر على راى من ادعى عدم بلوغ شيء من السنة
حد التواتر او الا حديثا واحدا او حديثين فيلزم على ما قالوا ان يكون حصة على بكر [illegible]
ما لو قالوا لا يحصل فطن حصول المستمر الى آخر العمر يلزم ان يكون خطأ وهو لا يقع على الخطأ
قال الشارح لكن فى كون المتواتر محدودا او مقصورا على حديث او حديثين تامل وذكر
كلاما طويلا لا طائل تحته ثم عطف على قوله بعده او الا خبر ان اى لزوم التوقف والاباحة الاصلية
الكف ما فيهما على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد فان عدم النقل يكفى فى الوقف عن الحكم
[illegible] الاباحة فلا يبقى الاصلية فلا يبقى حاجة الى خبر الواحد بل الجواب انه
اى الدليل المذكور من قبيل الدليل النقلى الصحيح لا العقلى على ما زعموا ولمن شرط المثنى فى قبول اخبار الآحاد
انه اى الخبر اى اشتراطه اولى من الشهادة لا قبوليته اى الخبر شرعا عام والجلد قبالها اى الشهادة فانها
يستلزم اخذا حكما قلنا الفرق بينهما وجود ما ليس فى الرواية من الحوامل عليها من عداوة وصداقة
وطلب نفع ودفع ضر الى غير ذلك مما هو المشاهد بين الناس عما لا يخص اشتراط المثنى فى الشهادة
بخلاف القياس ولذا اى وجود الحوامل فى الشهادة دون الرواية اشترط لفظ اشهد مع ظهور
انحطاطها اى الرواية عن الشهادة قوله مع متعلق بقوله وجود ما ليس يعنى ان الفرق من جهتين وجود
الحوامل وظهور الانحطاط اتفاقا بعدم اشتراط البصر عدم اشتراط الحرية وعدم الولاد فى
الرواية واشتراطها فى الشهادة على خلاف فى بعضها فلو اخبر عبد اعمى اباه المجتهد بان دينه
لابيه منفعة فى ذلك صح روايته ووجب عليه العمل به قالوا اى الذين يلزمون خبر الواحد لا يجب العمل به
رد عمر خبر ابى موسى فى الاستيذان حتى رواه الخدرى فى الصحيحين ان ابا موسى الاشعرى
استاذن على عمر بن الخطاب ثلاثا فلم يؤذن له فرجع ففرغ عمر فقال الم اسمع صوت عبد الله
بن قيس ائذنوا له فقالوا قد عاه فقال ما هذا كنا نؤمر بذلك فقال لتأتينى على هذا ببينة فانطلق
الى مجلس الانصار فقالوا لا يشهد لك على ذلك الا اصغرنا فانطلق ابو سعيد فشهد له فقال
عمر خفى على هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الهانى الصفق بالاسواق قلنا
لريبة فى خصوصه اى خصوص خبر ابى موسى قال الخطيب لم يتهم عمر ابا موسى وانما كان
فى الحديث حفظا للرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم لا فى عمومه اى خبر الواحد ولذا اى لكون

في السفر بتة في خصوصه لكونه خبر واحد عملوا اي الصحابة كلهم بحديث عائشة في التقاء الختانين
كما في حديث ابي موسى في صحيح مسلم مسألة خبر الواحد في الحد مقبول وهو قول ابي يوسف
والجصاص من الحنفية والكرخي والبصري ابي عبد الله واكثر الحنفية لنا عدل ضابط جازم في حكم عملي مبني
على الظن فيقبل كغيره اي كما في غير الحد من العمليات قالوا تحقق الفرق بينه وبين غيره من العمليات بقوله
صلى الله عليه وسلم ادرأوا اي ادفعوا الحدود بالشبهات اخرجه ابو حنيفة وفيه اي في خبر الواحد شبهة
وهي احتمال الكذب فلا تقام الحد بخبره قلنا المراد بالشبهة التي بها تندرئ الحدود ما كانت
في نفس السبب لا في المثبت للحكم المسبب والا اي وان لم يكن كذلك بان يراد ما في المثبت وغيره
او في المثبت فقط امتنعت الشهادة اذ احتمال الكذب فيها موجود و امتنع ظاهر الكتاب
اي الاستدلال به اذ احتمال التخصيص والاضمار والمجاز قائم واللازم باطل والزامه اي خ
القول بانه ينبغي ان يثبت الحد بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت ملتزم عند غير الحنفية
وعندهم غير ملتزم والفرق لهم بين خبر الواحد فهذا بانه اي الحد ملزوم بحكمة خاصة لا يدركها
الرأي بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه تعيين الحكمات وغيرها تقسيم
للحنفية لخبر الواحد باعتبار محل وروده محل ورود خبر الواحد منه ما ليس حقا للعباد كالعبادات
من الصلوة والصوم والزكوة والحج وما هو ملحق بها مما ليس عبادة مقصودة كالتحية ومعنى
العبادة فيه تابع كالعشر او ليس فيه معنى العبادة كالكفارات والمعاملات وهو
اي خبر الواحد المشروط فيه العقل والضبط والاسلام والعدالة من غير اشتراط عدد في الراوي
حجة فيها خلافا للشارط المثنى لما تقدم من الجانبين فيما قبل هذه المسئلة التي في ذيلها هذا
التقسيم لكن يشترط في كونه حجة عدم مخالفة الكتاب والسنة الثابتة وان لا يكون شاذا ولا
مما تعم به البلوى كما سيأتي وحدود عطف على من دعائه في وفيها اي الحدود ما تقدم في هذه
المسئلة من الخلاف في قبول الواحد فيها بشروطه الماضية فان كان محل وروده الخبر حقوقا
للعباد فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة اي التي لم يذكر فيها سبب الملك
من هبة وغيرها والاشياء المتصلة بالاموال كالآجال في الديون فشرطه اي هذا القسم
العدد ولفظ الشهادة مع ما تقدم من العقل والبلوغ والحرية والاسلام والضبط
والعدالة والبصر وان لا تجر بشهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما ومن المذكورة في واحد
من العدد احتياط لمحلية اي الخبر لهذه الامور لدواع الى التزوير والحيل في هذا النوع ليست فيما عدا النوع
تعليلا لوقوع ذلك منها ومنه اي هذا القسم الفطر لانتفاع الناس به فيشترط في الشهادة بهلال
الفطر العدد ولفظ الشهادة مع سائر شروطها اذا كان بالسماء علة واذا وردها اذا
قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فكملوا الثلاثين
ولم يروا الهلال يفطرون في رواية ابن سماعة عن محمد اذ الفرض لا يكون اكثر من
الثلاثين فان هذا فطر بشهادة الواحد واجيب بان الفطر لم يثبت بشهادته بل بالحكم
فشهادته افضت اليه كشهادة القابلة على النسب افضت الى استحقاق الميراث مع
انه لا يثبت بشهادة القابلة ابتداء ذكره في المبسوط ثم استثنى مما تضمن قوله مع ما تقدم
من اشتراط الاسلام في هذا القسم قوله الا ان لم يكن المشهود به مسلما فلا يشترط الاسلام

ثم استثنى من قوله العدد وما تقدم قوله والا ما يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة
والعيوب في العورة فلا عدد اي فلا يشترط فيه العدد ولا ذكورة وان كان محل الخبر حقوقا
للعباد بلا الزام للغير كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات
في الهدايا والشركات والودائع والامانات فبلا شرط اي فيقبل خبر الواحد في هذه الاشياء
بلا شرط من المذكورات غيرها الا العقل والتمييز كما افاده بقوله سوى التمييز مع تصديق
القلب فيستوي فيه الذكر والانثى والحر والعبد والمسلم والكافر والعدل وغيره والبالغ
وغيره حتى اذا اخبر احدهم غيره بان فلانا وكله وان مولاه اذن له ووقع في قلبه صدقه
جاز ان يتصرف بموجبه ثم اشتراط التحري ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام في موضع من كتابه
ولم يذكره في موضع ثم بين دليل عدم الاشتراط بما ذكر بقوله للاجماع العملي في الاسواق
من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه يعد ولاة فساق ذكور واناث احرار وغير
احرار مسلمين وغيرهم والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك من غير نكير وكان
عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر كقبول هدية اليهودية الشاة المسمومة ومن
العبد كقبول هدية سلمان الى غير ذلك مما لا يحصى ولانه انما كان يقبل من الكل ودفعا للحرج اللازم
من اشتراط العدالة في الرسول اذ قلما يوجد المسلم الحر البالغ العدل في الاوقات والاماكن
ليبعثه الى وكيله او غلامه فتتعطل المصالح لو شرطت بخلافه اي اشتراطها في الرواية فانه لا يؤدي
الى الحرج لكثرة العدول في المسلمين وان كان محل الخبر حقوقا للعباد فيها الزام للغير من وجه دون
وجه كعزل الوكيل الزام من حيث ابطال عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه وحجر المأذون الزام للعبد باعتبار خروج تصرفاته من الصحة الى الفساد
بالحجر وليس بالزام من حيث ان المولى يتصرف في حقه وفسخ الشركة والمضاربة الزام للشريك
والمضارب من حيث لزوم كفهما عن التصرف في المستقبل وليس الزاما لكون الفاسخ متصرفا
في حق نفسه فالوكيل والرسول فيها اي في هذه الحقوق بان قال الموكل وكيلك بعزل فلان
او حجره او فسخ احدهما او قال المرسل ارسلني اليك فلان لتبلغك عن احد هذه المذكورات الا بان
قال الموكل وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل الخ كما توهم الشارح اذ لا معنى للتوكيل بالاخبار وليس
هذا غير الارسال كما اي العلم الذي قبله وهو ما كان محل الخبر حقوقا بلا الزام في انه لا يشترط شئ
منهما سوى التمييز مع تصديق القلب وكذا الفضولي اذا تصرف في ملك الغير بلا سابقة عقد فاخبر ذلك الغير
بذلك لا يشترط فيه شئ سوى التمييز والتصديق عندهما اي ابي يوسف ومحمد لكونه من المعاملات التي لا الزام
فيها فلا يتوقف على شروط الشهادات دفعا للحرج وشرط ابو حنيفة عدالة او العدد بان يكون الفضولي
اثنين لانه اي هذا الاخبار عن الفضولي لالزام الضرر من حيث التصرف في ملك الغير كالثاني اي القسم الثاني
وهو ما فيه الزام محض ولولاية من يعتبر عن الفضولي عن ذلك التصرف حتى لا ينفذ بدون
اجازته كالثالث وهو ما لا الزام فيه فتوسطنا فيه بالاكتفاء باحد شطري الشهادة العدد والعدالة
اعمالا للشبهين والشارح جعل قوله لالزام الضرر تعليلا لحكم عزل الوكيل وحجر المأذون وقوله
ولولايته تعليلا للفضولي وفساده ظاهر وقيل اشتراط العدالة في الفضولي اذا كان واحدا
عند ابي حنيفة متفق عليه بين المشايخ وعدم اشتراطها اذا كان اثنين قول بعض المشايخ

واخبار من اسلم بدار الحرب بالشرائع قبل الاتفاق اضافة اخبار الى المفعول وخبره محذوف
اى فيه تفصيل وقيد الاتفاق مستأنفه لبيانه يعني اتفقوا على اشتراط كون المخبر عدلا
فى لزوم القضاء لما فاته من الفرائض بعد اسلامه قبل الاخبار لانه اى هذا الاخبار اخبار
عن الشارع بالدين والاكثر من المشايخ على انه على الخلاف المذكور فى الفضولي وشمس الائمة السرخسي
قال الاصح عندي انه يلزمه القضاء اتفاقا لانه اى المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا مقالتي فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها
وقد بين فى خبر الرسول انه بمنزلة خبر المرسل ولا يعتبر فى المرسل ان يكون عدلا وتعقبه
بقوله ولو صح هذا اى اشتراط العدالة فى الرواة لعين ما ذكره فانما ذاك اى الرسول الذى
خبره بمنزلة خبر المرسل الرسول الخاص بالارسال بان يختاره المرسل من بين الناس للسفارة
بينه وبين المرسل اليه لا لكل من يبلغ كلام شخص الى شخص باذن عام منه ومسوغ الرواية
التحمل وبقاؤه اى التحمل وهما اى التحمل وبقاؤه عزيمة ورخصة وكذا الاداء له عزيمة ورخصة
فالعزيمة فى التحمل نوعان اصل وهو قراءة الشيخ من كتاب او حفظ عليك وانت تسمع وقراءتك
قراءة غيرك كذلك اى من كتاب او حفظ على الشيخ وهو يسمع سواء كان الشيخ يحفظ ما يقرأ عليه
او لا لكن يمسك اصله او ثقة غيره ان لم يكن القارئ يقرأ منه على هذا عمل كافة الشيوخ واهل
الحديث كذا ذكره الشارح وهى اى قراءتك او غيرك على الشيخ من كتاب او حفظ العرض
لان القارئ يعرض على الشيخ فيقول هو كما قرأت عليك فيعترف بمثل نعم او يسكت بلا مانع
قال الشارح من السكوت والصواب ترك السكوت هنا فان بعضهم وهو بعض الظاهرية
جماعة من مشايخ الشرق فى ان اقراره شرط والاول هو الصحيح لان العرف انه اى السكوت منه
بلا مانع تقرير ولانه اى السكوت بلا مانع يوهم الصحة فكان صحيحا اولا فغش ورجحها
اى القراءة على الشيخ ابو حنيفة على قراءة الشيخ من كتاب خلافا للاكثر حيث قالوا قراءة المحدث
على الطالب ارجح لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما رجح لزيادة عناية اى القارئ
بنفسه تخليصا لها من الذليل فيزداد ضبط المتن والسند بخلاف الشيخ لان عنايته لغيره واورد
ان القراءة على المحدث لا يؤمن فيها غفلة عن سماع القارئ واجيب بانها اهون من
الخطأ فى القراءة وحيث لم يمكن الاحتراز عنهما معا وجب الاحتراز عن الاهم منهما وروى
عنه اى ابى حنيفة ان القراءة عليه والسماع منه يتساويان فى النوازل عن الصغاني قال
سمعت ابا حنيفة ومسعرا يقولان القراءة على العالم والسماع منه سواء وكذا حكي عن مالك
واصحابه ومعظم علماء الحجاز والكوفة والشافعي والبخاري فلو حدث الشيخ من حفظه ترجح على قراءة
القارئ عليه بخلاف قراءة الرسول عليه السلام على غيره فانها راجحة على قراءة غيره عليه كذا
ذكره الشارح وهو يحتاج الى التأويل لانه شيخ الامة كلهم وليس قراءته من الكتاب فلا يمكن اجراء
من حكم الشيخ القارئ من الكتاب لا من حكم الطالب القارئ على الشيخ المحدث من حفظه فما معنى
بخلاف قراءته عليه السلام اللهم الا ان يقال المراد قراءته على جبرئيل وهو معلم ثم بين وجه كون
قراءته على خلاف قراءة غيره بقوله للامن من القرار على الغلط لو وقع منه ولا كذلك غيره
والحق انه اى ما ذكر من قراءته صلى الله عليه وسلم فى غير محل النزاع وهو قراءة القارئ

قراءة الشيخ من الكتاب وصل محلا ان يروي الشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
عطف على اصل عنه اى الاصل وهو الكتاب كان يكتب الشيخ حدثني فلان انه كذا عن فلان فاذا بلغك
كتابي هذا فحدث به عني بهذا الاسناد ويكتب فى عنوانه من فلان بن فلان بن فلان الى فلان بن
فلان بن فلان ثم يكتب فى داخله بعد التسمية والثناء على الله تعالى والصلاة على رسول الله
صلى الله عليه وسلم من فلان الخ ويشهد على ذلك شهودا ثم يختمه بحضرتهم كذا ذكره الشارح
وسيأتي فى كلام المص ما يدل على خلافه والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى آخر ويقول
للرسول بلغه عني انه حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ان ... على تمام الاسناد
فاذا بلغتك رسالتي اليك فاروه عني بهذا الاسناد قال الشارح فيشهد الشهود عند المرسل
اليه على رسالة المرسل حلت للمرسل اليه الرواية عنه وهذا اى قوله اذا بلغك الخ فى الفصلين
انما يلزم على اشتراط الاذن والاجازة فى الرواية عنهما اى الكتابة والرسالة والاوجه عدمه
اى عدم اشتراط الاجازة فيهما كالسماع فانه جاز فيه ان يروي بلا اذن بل لو منعه عن الرواية
جاز ان يروي ويرجع منعه كذا نقل الشارح عن المص وهما اى الكتابة والرسالة كالخطاب فى حق
التبليغ عليه السلام بهما اى الكتابة والرسالة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتب الى قيصر يدعوه الى الاسلام متفق عليه وعن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى كسرى وقيصر
والنجاشي والى كل جبار عنيد يدعوهم الى الله تعالى وليس بالنجاشي الذى صلى عليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم رواه مسلم وعرفا كما فى تقليد الملوك القضاة والامارة بهما كما بالمشافهة
وكفى فى جواز الرواية عن الكاتب والمرسل معرفة خطه اى الكاتب وظن صدق الرسول كما عليه
عامة اهل الحديث وضيق ابو حنيفة حيث نسب اليه انه لا يحل فى كل منهما الا بالبينة كما فى كتاب
القاضي الى القاضي ولا يلزم كتاب القاضي اى الايراد به على ما نحن فيه لانه افتراق بين كتاب
القاضي وما نحن فيه بالداعية اى بسبب وجود الاغراض الداعية الى التزوير والتلبيس فيه
اى فى كتاب القاضي الى القاضي وعدمها فيما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا
خفاء فى جواز حدثنا واخبرنا وسمعت فى الاول اى فى قراءة الشيخ على الطالب ولفظ قال الشيخ
مع الجار والمجرور كقوله لنا وبدون ذلك وانما النزاع فى كونها محمولة على السماع اذا
تجردت عنها فقال ابن الصلاح يحمل عليه اذا علم اللقاء خصوصا اذا علم من حال الراوي
انه لا يروي الا ما سمعه وغلبت لفظ قال فى المذاكرة والمناظرة وفى الثاني اى قراءة الطالب
على الشيخ يقول قرأت عليه وهو يسمع ان كان هو القارئ وقرئ عليه وانا اسمع ان كان القارئ
غيره وحدثنا بقراءتي عليه وقراءة عليه وانبأنا ونبأنا كذلك اى بقراءتي وقراءة
عليه والاطلاق لحدثنا واخبرنا من غير تقييد بقراءتي او قراءة عليه جائز عند الجمهور كما هو مذهب
اصحابنا والثوري وابن عيينة والزهري ومالك والبخاري ويحيى بن سعيد القطان ومعظم
الكوفيين والحجازيين لا المنع مطلقا كما ذهب اليه ابن المبارك واحمد وكثير من اصحاب الحديث
وقال القاضي ابو بكر انه الصحيح وقيل الاطلاق جائز فى اخبرنا فقط وهو للشافعي
واصحابه ومسلم وجمهور اهل المشرق والمنفرد فى السماع يقول حدثني واخبرني وجاز الجمع
اى حدثنا واخبرنا كما هو العرف فى كلام العرب قيل عند الانفراد لا يقول حدثنا ...

وبعد الاجتماع لا يقول حدثني وفي الخلف اي الكتابة والرسالة يقول اخبرني وقيل لا يجوز ان يقول
فيهما اخبرني كحدثني اي كما لا يجوز ان يقول حدثني فيهما لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب
الي او ارسل الي لعدم المشافهة قلنا قد استعمل الاخبار بعدها اي المشافهة وفي نسخة الشارح
قد استعمل الاخبار فجعل الضمير كناية عن اخبرني والاول اولى لقوله كاخبرنا انه لا حدثنا
مع عدمها اذ لا يقال حدثنا اتفاقا وذهب كثير من المحدثين الى جواز حدثنا واخبرنا في الرواية بالمكاتبة
والرخصة في التحمل الاجازة مناولة المجاز للمجاز له كان يناول شيئا من سماعه اصلا او فرعا
مقابلا به ويقول هذا من سماعي او روايتي فاروه عني ودونها اي ودون مناولته
كان يقول اجزت ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان الى ان ياتي على اسناده
ومنه اي من قسم الاجازة المجردة عن المناولة اجازة ما صح من مسموعاتي عندك ذكر الشيخ
ابو بكر الرازي انه لو اجزت لك ما يصح عندك من حديثي ليس بشيء كما لو قال ما صح عندك من صك
فيه اقراري فاشهد به علي لم يصح ولم يجز الشهادة انتهى وفيه انه قد يسوي بينهما الفرق بين الشهادة
والرواية مفصلا فارجع اليه ثم اختلف في جواز الرواية بالاجازة قيل بالمنع وهو محكي عن جماعة
من المحدثين والفقهاء والاصوليين واحدى الروايتين عن الشافعي وقال القاضي حسين
والماوردي لو جازت الاجازة لبطلت الرحلة والاصح الصحة للضرورة اذ المنع قد يؤدي
الى تعطيل السنن وانقطاع الاسانيد اذ السماع والقراءة قد يتعذر لبعض الوجوه والحنفية
قالوا ان كان المجاز له يعلم ما في الكتاب المجاز به فقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب
باسانيده وهذه اجزت لك ان تحدث به جازت الرواية بهذه الاجازة ان كان المستجيز
مأمونا بالضبط والفهم كالشهادة على الصك فان الشاهد اذا وقف على جميع ما فيه واقر
من عليه الحق واجاز له ان يشهد عليه كان صحيحا فكذا رواية الخبر والا اي وان لم يكن المجاز له
عالما بما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغيير بزيادة او نقصان لم تصح الاجازة ولا الرواية اتفاقا
وكذا لا تصح عند ابي حنيفة ومحمد ان لم يحتمل الكتاب ذلك خلافا لابي يوسف ككتاب القاضي
اي قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي اذ علم الشهود بما فيه شرط عندهما لصحة
الشهادة خلافا له اي لابي يوسف وشمس الائمة السرخسي قال بعدم الصحة لهذه الاجازة اتفاقا
وتجويز ابي يوسف الشهادة في الكتاب من القاضي الى القاضي وان لم يعلم الشهود ما فيه لضرورة
اشتماله اي الكتاب المذكور على الاسرار عادة وكره الملوك ان الانتشار للاسرار
بخلاف كتب الاخبار لان اصل الدين مبني على الشهرة وفيه نظر بل ذلك اي كراهة الانتشار لذكره
الاشتمال على الاسرار في كتب العامة لا في كتاب القاضي الى القاضي بالحكم والثبوت متعلق
بالكتابة المفهومة في ضمن كتاب القاضي يعني الكتاب المسبوق بالحكم والثبوت الكائنين
عادة في ملأ الناس وحضرة الشهود المنتهي الى القاضي الآخر في ملاء كذلك لا يتاتى فيه ما ذكر
من الاسرار وكراهة الانتشار وهذا التفصيل الذي ذهب اليه الحنفية للاتفاق على الشرط
لصحة الرواية لو قراءة الطالب على الشيخ او قراءة الشيخ فلم يسمع الطالب ولم يفهم فوق الاجازة
التي هي دون القراءة اولى وبحث فيه قال الشارح وفي تصحيح الاجازة بدون ذلك
ابطال الجهد الشاق من التعليم والتعلم والرحلة وغير ذلك وفيه فتح باب التقصير والبدعة

اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة وقبول رواية من سمع في صباه مقيد بضبط غرائه
بحيث مظنته اي مظنة الضبط وهي التمييز مقامه ولذا اي لاشتراط ضبطه منع صحة الرواية
للمشغول عن السماع بكتابة كما ذهب اليه الاسفرائني وابراهيم الحربي وابن عدي وذهب الى الصحة
مطلقا بعضهم او نوم او لهو والحق ان المدار لعدم جواز الرواية عدم الضبط للمروي واقيمت
مظنته اي عدم الضبط كو الكتابة مقامه اذا كانت بحيث يمنع منها الفهم بحكاية الدارقطني فانه حضر
في حداثته مجلس اسمعيل الصفار فجلس ينسخ جزءا كان معه وابراهيم يملي فقال بعض الحاضرين لا يصح سماعك
وانت تنسخ فقال فهمي للاملاء خلاف فهمك ثم قال تحفظ كم املى الشيخ من حديث الى الآن فقال
لا فقال الدارقطني املى ثمانية عشر حديثا فعدت الاحاديث فوجدت كما قال ثم قال الحديث
الاول منها عن فلان عن فلان ومتنه كذا والحديث الثاني عن فلان ومتنه كذا ولم يزل يذكر
اسانيد الاحاديث ومتونها على ترتيبها في الاملاء حتى اتى الى آخرها فتعجب الناس منه
وقال احمد في الحرف يدغمه الشيخ ولا يفهم وهو معروف ارجو ان لا يضيق روايته وفي الكلمة
تستفهم من المستفهم ان كانت مجمعا عليها فلا بأس وعن خلف بن سالم منع ذلك وتنقسم الاجازة
لمعين في معين كاجزت لك او لكم او لفلان ونحوه مما يميزه في الكتاب الفلاني او
ما اشتمل عليه فهرستي او غيره اي لمعين في غير معين كمرو ياتي ومسموعاتي قال ابن الصلاح وغيره
والخلاف في هذا اقوى واكثر ومن المانعين لصحتها شمس الائمة السرخسي وقد نقل عن بعض ائمة الحديث
انه سئل عن مسألة الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب مني ان اجيز له ان يكذب
علي او لغير معين كاجزت الكتاب الفلاني او مروياتي للمسلمين او من ادركني ومنه اي من الاجازة
لغير معين اجزت من يولد لفلان فانقسم هذا القسم الى موجود ومعدوم وفيه تفاصيل
ذكرتها في مختصري لشرح الالفية للشيخ العراقي وبالجملة فالاجازة للمعدوم في صحتها خلاف قوي
بخلاف الاجازة لغير المعين المجهول في معين كاجزت لبعض الناس رواية صحيح البخاري
وغيره اي في غير معين كاجزت لبعض الناس رواية كتاب السنن وهو يروي عدة من السنن المعروفة
بذلك فانها غير صحيحة بخلاف سنن فلان كابي داود فانها معلومة ومنه اي من قبيل الاجازة
في غير المعين الفاسد اجازة رواية ما سيسمعه الشيخ وهي باطلة على الصحيح كما نص عليه القاضي
عياض وابن الصلاح والنووي لانه يخبر بما لم يعلم هل يصح له الاذن فيه فيتأمل وفي انقسامها على
اختلافات ذكرت في محلها في علم الحديث ثم المستحب للمجاز في ادائه قوله اجازني ويجوز
اخبرني وحدثني مقيدا بقوله اجازة او منا ولة واذنا مطلقا عن القيد لشيء من ذلك
للمشافهة في نفس الاجازة وعليه الشيخ ابو بكر الرازي والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام والامام
الحرمين وقيل هو مذهب مالك واهل المدينة بخلاف الكتاب والرسالة فانه لا يجوز فيهما اخبرني
ولا حدثني اذ لا خطاب اصلا وقيل يجوز ان يقول فيهما حدثني بالاتفاق وان كان المختار اخبرني
لانهما من الغائب كالخطاب من الحاضر وقيل يمنع حدثني لاختصاصه بسماع المتن ولم يوجد في
الاجازة والمناولة ولا يمنع منه اخبرني وعليه شمس الائمة السرخسي وابن الصلاح والمختار
الذي عليه الجمهور وعليه اهل الورع المنع في ذلك من اطلاق حدثنا واخبرنا ونحوهما والوجه
الكل اعتماد عرف تلك الطائفة فيؤدي على ما هو عرفها في ذلك على وجه سالم من التدليس لا كتفاء

الطارئ في هذه الاعصار ركون الشيخ مستورا اى كونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق
وما يخرم المروءة ووجود سماعه مثبتا بخط ثقة غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه كما ذكره
ابن الصلاح واشار اليه البيهقي ليس خلافا لما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها في الراوي لانه
اى الاكتفاء المذكور لحفظ السلسلة اى ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا عن الانقطاع
ولتبقى هذه الكرامة خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا صلى الله عليه وسلم وذلك اى ما تقدم من اشتراط
العدالة وغيرها لايجاب العمل على المجتهد والعزيمة في الحفظ عن ظهر قلب من غير واسطة الخط
ودوامه الى وقت الاداء اذ المقصود بالسماع العمل بالمسموع وتبليغه الى غيره قال شمس الائمة السرخسي
هذا مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيما بلغه للناس والرخصة في الحفظ تذكره اى الراوي المروي بعد انقطاعه
اى الحفظ عند نظر الكتابة سواء كانت خطه او خط غيره معروف او مجهول اذ المقصود ذكر
انواعه وهو يحصل بخط المجهول ايضا والنسيان الواقع قبله عفو لعدم الاحتراز عنه فان لم يتذكر
الراوي المروي ينظر المكتوب بعد علمه انه خطه او خط الثقة وهو في يده بحيث لا يصل اليه
يد غيره او مختوما بخاتمه او في يد امين على هذه الصفة حرمت الرواية والعمل عند ابي حنيفة
بذلك وجميعا اى الرواية والعمل به عندهما والاكثر وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه
بشهادته في الصك اى كتاب الشهادة والقاضي خطه او خط نائبه بقضائه شيئا في السجل الذي يدونه
ولم يتذكر كل منهما ذلك فروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا يحل له ان يعتمد على الخط ما لم
يتذكر ما تضمنه المكتوب لان النظر في الكتاب لمعرفة القلب كالنظر في المرآة للرؤية بالعين والنظر
في المرآة اذا لم يفده ادراكا لا يكون معتبرا فالنظر في الكتاب اذا لم يفده تذكره يكون
هدرا لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط شبها
لا يمكن التمييز منهما الا بالتخمين فبصورة الخط لا يستفيدون علما من غير التذكر وعن ابي يوسف
في رواية بشر عنه الجواز في الرواية اى في رواية الحديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف
تغيره بان يكون بيده او بيد امين والتغير في امور الدين غير متعارف اذ لا يعود نفعه
الى احد ودوام الحفظ والتذكر متعذر والسجل اذا كان في يده اى وجواز عمل القاضي
بمجرد خطه او خط معروف مفيد قضاء بقضيته في مكتوب محفوظ بيده لا يصل اليه يد غيره
او مختوم بختمه او بيد امينه الموثوق به لان حفظ القاضي جميع حيثيات الوقايع متعذر
عادة ولهذا كان من اداب القاضي كتابة الوقايع وايداعها قمطره وختمه بخاتمه ولو لم
يجز له الرجوع اليها عند النسيان لم يكن له فايدة وقد يقال فايدته تظهر عند تذكره وان لم
تظهر عند عدم التذكر لا الصك اى لا يجوز عنده عمل الشاهد بمجرد الخط اذا لم يكن بيده
اذ مبنى الشهادة على اليقين بالمشهود به والصك اذا كان بيد الخصم لا يحصل الامن فيه
من التغيير وعن محمد في رواية رستم عنه كون العمل بالمذكورين بمجرد الخط اذا تيقنوا انه
خطهم في الكل اى في الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا على الناس
والخط يشبه بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما وانه نادر لا يدور عليه الحكم لنا اى للامامين والاكثر
عمل الصحابة بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا رواية ماله للعالمين بل بمعرفة الخط وانه منسوب اليه

صلى الله عليه وسلم ككتاب عمرو بن حزم وقد سبق ما يتعلق به في مسئلة العمل بخبر العدل واجب
وهو اى عملهم بكتابه بمجرد معرفة الخط شاهد لما تقدم من قبول كتاب الشيخ الى الراوي بالتحديث
عنه بلا خط ولا بينة على ذلك وههنا اى في العمل المعتمد المكتوب بمجرد معرفة الخط اولى من عمل الراوي
بكتاب الشيخ بلا بينة لان احتمال التزوير فيه ابعد وما قيل النسيان غالب فلو لزم التذكر بطل
كثير من الادلة الشرعية غير مستلزم لمحل النزاع وانما يستلزمه اى محل النزاع غلبة عدم التذكر بعد
معرفة الخط وهو اى ما ذكر من غلبة عدم التذكر بعدها ممنوع والعزيمة في الاداء ان يكون باللفظ
نفسه والرخصة فيه ان يكون المؤدى معناه بلا نقص او زيادة للعالم باللغة ومواقع الالفاظ
اذ لكل لفظ مفردا كان او مركبا له موقع من المعنى يراد به بحسب الوضع والاستعمال اللغوي والعرفي
بحسب قراين الاحوال والمقامات ولا يعرف مراد المتكلم الا من يعرفهما وقال فخر الاسلام رخص
في ذلك بالشرط المذكور الا في نحو المشترك اى الا من الخفي والمشكل والا في المجمل والمتشابه فانه لا يجوز اصلا
بخلاف العام والحقيقة المحتملين للخصوص والمجاز على ترتيب اللف والنشر فانه يجوز فيه للغوي
الفقيه لا للغوي فقط والمحكم اى يتضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة
كذا فسره فخر الاسلام في هذا المقام منهما اى العام والحقيقة فيكفي اللغة اى معرفتها فيه
ومنعه مجيز والحنفية الرواية بالمعنى في الجوامع اى جوامع الكلم في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال بعثت بجوامع الكلم وفي صحيح البخاري وبلغني ان جوامع الكلم ان الله عز وجل يجمع الامور
الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب قبله في الامر الواحد والامرين او نحو ذلك وقال الخطابي
ايجاز الكلام في اشباع للمعاني يقول الكلمة القليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى وتتضمن انواعا
من الاحكام كالخراج بالضمان حديث حسن رواه اصحاب السنن وتقدم معناه والعجماء جبار متفق عليه
قال ابو داود والعجماء المنفلتة التي لا يكون معها احد وقال ابن ماجه الجبار الهدر الذي لا يغرم
فقال بعضهم يجوز للعالم بطرق الاجتهاد اذا كانت الجوامع ظاهرة المعنى وذهب فخر الاسلام
والسرخسي الى المنع لاحاطة الجوامع بمعان قد تقصر عنها عقول ذوي الالباب والرازي منهم
اى الحنفية وابن سيرين في جماعة على المنع مطلقا قال الشارح اى سواء كان من المحكم او لا كذا
ذكره غير واحد وفيه بالنسبة الى الرازي نظر فان لفظه قد حكينا عن الشعبي والحسن انهما كانا
يحدثان بالمعاني وكان غيرهما يحدث باللفظ والاحوط عندنا اداء اللفظ وسياقته
على وجهه دون الاقتصار على المعنى سواء كان مما يحتمل التأويل او لا الا ان يكون الراوي
مثل الحسن والشعبي في اتقانهما للمعاني والعبارات التي هي حذو معانيها غير فاصلة عنها ولا مقصرة
وهذا عندنا انما كانا يفعلانه في الالفاظ التي لا تحتمل التأويل ويكون للمعنى عبارات مختلفة
فيعبران تارة بعبارة وتارة بغيرها فاما ما يحتمل التأويل من الالفاظ فانا لا نظن بهما
انهما كانا يغيرانه الى لفظ غيره مع احتماله لمعنى غير معنى لفظ الاصل واكثر فساد اخبار الاحاد
وتناقضها واستحالتها من هذا الوجه وذلك لانه قد كان منهم من يسمع اللفظ المحتمل للمعاني فيعبر
بلفظ لا يحتمل الا معنى واحدا على انه هو المعنى عنده فيفسد انتهى ولا يخفى انه ليس بصريح في
خلاف ما نقله المص ويجوز ان يكون له نقل آخر عنه اصرح من هذا فيما نقل عنه لنا فيما عليه
الجمهور العلم بنقلهم اى الصحابة احاديث بالفاظ مختلفة في وقايع متحدة كما لا يخفى

وداود في السنة ولا منكر لو قوع ذلك منهم وما عن ابن مسعود وغيره قال عليه السلام كذا او نحوه او قريبا منه عن عمرو بن ميمون قال كنت لا يفوتني عشية خميس الا آتي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فما سمعته يقول لشيء قط قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانت ذات عشية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاغرورقت عيناه وانتفخت اوداجه ثم قال او نحوه او شبهه ثم قال فانا دانه وازاره محلولة هو موقوف صحيح اخرجه احمد وابن ماجه وغيرهما وعن ابي الدرداء رضي الله عنه انه كان اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نحوه او شبهه اخرجه الدارمي وهو موقوف منقطع رجاله ثقات ولا منكر على ما بيناه فكان وقوع ذلك منهم من غير نكير من احدهم اجماعا على جواز الرواية بالمعنى ولنا ايضا بعثه صلى الله عليه وسلم الرسل الى النواحي بتبليغ الشرائع بغير الزام خصوص لفظ اذ لو لم يجز الرواية بالمعنى كان يلزمه ولو الزم لنقل الينا وانما اخرج ما رواه الخطيب في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا بآبائنا وامهاتنا انا لنسمع منك ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما او تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس فلما ذكر ذلك للحسن قال لولا هذا ما حدثنا الحديث وغاية ما ذكر فيه انه منتهى الى عبد الله وهو تابعي على الصحيح ليس له صحبة والارسال غير ضائر في الاسناد من الثقة بل هو منه زيادة مقبولة واما الاستدلال للجمهور بتفسيره اي الاجماع على جواز التفسير بالعجمية فانه اذا جاز تفسيره بها فلان يجوز بالعربية اولى فمع الفارق اي قياس مع الفارق اذ لولاه اي تفسيره بالعجمية امتنع معرفة الاحكام للعجم الغير العارفين بالعربي الا بالتفسير ولذا يجوز تفسير القرآن بجميع الالسن ولا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق والفقه من الادلة على تجويزه العلم بان المقصود المعنى لان الحكم مثبت به لا باللفظ من حيث هو وهو اي المعنى حاصل فلا يضر اختلاف اللفظ واستثناء فخر الاسلام السابق لانه اي النقل بالمعنى للمشترك والمحكم تاويله اي المراد من هذه الاقسام تاويله وليس تاويله حجة على غيره كقياسه اي كما ان قياسه ليس بحجة على غيره بخلاف المحكم فان النقل فيه بالمعنى لا يفضي الى الغلط والمحتمل للخصوص اي ونقل الفقيه العام المحتمل للخصوص بالمعنى على الوجه الذي استفاد منه الخصوص محمول على سماع المخصص بحمله اي الراوي المفسر بخلاف روايته حيث يحمل عليه بخلاف روايته على الناسخ اي على سماعه الناسخ لمرويه ويشكل استثناء فخر الاسلام بترجيح تقليده اي الصحابي فانه يجري فيه الدليل المذكور لاستثنائه بان يقال ما ادى اليه اجتهاده انما هو تاويله وليس تاويله حجة على غيره فان اجيب بما نه اي ما ترجح تقليده يحمله اي ما قلد فيه على السماع فالجواب انه اي حمله على السماع ثابت مع امكان قياس اي يمكن انه قاله قياسا واجتهادا فكذا اي فكذلك نحو المشترك من الخفي والمشكل اذا حمله على بعض وجوهه يحمل على السماع مع امكان تاويله ويقدم اجتهاده برجح اجتهاده لمشاهدته الامور الموجبة لعلمه بان العلة ما ذكر فان قيل يرجح اجتهاد الصحابي على اجتهاد غيره باطل لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم

كما اشير اليه بقوله والى من هو افقه منه باعتبار انه يدل على ان المحمول اليه وهو التابعي قد يكون افقه من الحامل الصحابي ولا يقدم اجتهاد غير الافقه على الافقه فالجواب انه صلى الله عليه وسلم قلله اي كون المحمول اليه افقه مكان لفظ رب الكثير اكثر الصحابة وغيرهم في الفقه افقه منهم اي الصحابة وهذا بناء على حمل رب على حقيقته للتقليل على مجازه المشهور وهو التكثير الا قليلا فيحمل حالهم على الغالب وهو افقهيتهم والتحقيق انه لا يترك اجتهادا اي مؤداه لاجتهاد الافقه وترك الاجتهاد لاجتهاد الافقه في الصحابة ليس لكونهم افقه لقرب سماع العلة اي لقرب احتمال كونه سمع ذلك اي العلة او نحوه اي النقل ما يقوم مقام سماعها ثم بينه بقوله من مشاهدة ما يفيد ها اي العلة من القرائن وعلى هذا التوجيه يجيزه اي النقل بالمعنى في المجمل ولا ينافي هذا قولهم اي الحنفية ولا يتصور النقل بالمعنى في المجمل والمتشابه لانهم انما نفوه لما ذكره من قولهم لانه لا يتوقف على معناه اذ المجمل لا يستفاد المراد منه الا بالبيان بخلاف المتشابه لا ينال معناه في الدنيا اصلا قال الشارح وانما نقول بذلك لكنه نقول اذا داوه بمعنى على انه المراد وجب حمله على السماع فانا اذا علمنا بترك العمل بحديث الذي رواه من المفسر حكمنا بانه علم انه منسوخ اذ كان يحرم عليه ترك العمل بالحديث فكذلك اذا رواه في المجمل بمعنى مفسر على انه المراد منه حكمنا بانه سمع تفسيره اذ لا يحل ان يفسره برايه فكان كما صدر اي الراوي حمله المفسر الذي لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى اتفاقا بعد علمه باللغة وكحقيقة والعام المحتملان للمجاز والتخصيص فيجوز مع الفقه واللغة على ما نسبه بالتخصيص كقوله سبحانه والله بكل شيء عليم بما يوجبه رجع الى الجواز الى الاكتفاء بعلم اللغة فقط لتصيره بحيث لا يحتمل الا وجها والمشترك والمشكل والخفي فلا يجوز نقلها بالمعنى اصلا عندهم لان المراد لا يعرف الا بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره ولكم المصنف يجوز ذلك لانه دائر بين كونه تاويله او مسموعه وكل منهما من الصحابي مقدم على غيره والمجمل والمتشابه فقالوا لا يتصور نقله بالمعنى لانه فرع معرفة المعنى ولا يمكن فيهما والمصنف يقول كذلك ولكن يقول اذا عين معنى على انه المراد حكمنا بانه سمعه على وزان حكمنا في تركه انه سمع الناسخ حكما ودليلا وما هو من جوامع الكلم فاختلف المشايخ فيه كذا افاد المصنف كذا افاد المصنف رحمه الله انتهى قالوا اي المانعون قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه فرب مبلغ اوعى من سامع رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم فحرض على نقل الحديث على الوجه الذي سمعه وهذا انما يتحقق اذا رواه بلفظه قلنا قوله نضر الله الخ حث على الاولى في نقله سواء كان دعاء اي جمله وزينه او خبرا عن انه من اهل نضرة النعيم مثل هو بتخفيف الضاد والمحدثون يثقلونها وفي الغريبين رواه الاصمعي بالتشديد وابو عبيد بالتخفيف وقيل معناه حسن الله وجهه في خلقه اي جاهه وقدره وعن فضيل بن عياض ما من احد من اهل الحديث الا وفي وجهه نضرة لقول النبي صلى الله عليه وسلم نضر الله الحديث فلا يمنع خلافه اي خلاف الاولى وهو النقل بالمعنى ثم الرشيد العضد ويمكن ان يقال انه بالموجب فان من نقل المعنى اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته فان قيل بعد اي الامام قوله فرب حامل فقه الى من هو افقه منه افاد انه اي الراوي قد يقصر لفظه عن استيعاب ما اشتمل عليه اللفظ النبوي من الاحكام اذ الافقه يدرك ما لا يدركه غيره فيستنبط احكاما يستنبطها الفقيه بواسطة نقله بالمعنى ويقصر لفظه قلنا غايته اي غاية قصور لفظه عن استيعاب ذلك انه لنقل

٧٠

بعض الخبر بعد كونه حكما تاما وهو جائز كما تقدم وقد يفرق بين هذا وبين حذف بعض الخبر الذي
لا تعلق له بالباقي تعلقا تغير المعنى بان لا يؤدي ذلك الى ذف من نقل الباقي في غيره كيلا يمتنع لان الاحكام
المستفادة منه تختلف من قصر لفظ عنها فانها اي الاحكام التي ليست بمستفادة منه يمتنع لعدم
مفيد لها بل الجواز اي جواز النقل بالمعنى لمن لا يخل بشيء من مقاصده لفهمه قالوا اي المانعون ايضا
النقل بالمعنى مؤدي الى الاخلال بمقصود الحديث بتكرر النقل كذلك اي بالمعنى يعني بتجويزه يتجر الى
التكرار وفي كل مرة يحصل تغير لاختلاف الافهام فيؤول الى تغيره حتى يفوت المقصود
اجيب بان تقييد الجواز للنقل بالمعنى بعدمه اي عدم الاخلال بالمقصود يمنعه قال الشارح اي اداء
النقل بالمعنى لانه خلاف الفرض انتهى ولا يفهم منه الشرح الفقهي الجواب ان فرض تعدد الكل مرة
حالا يتصور في محل النزاع فان الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغير اصلا والا لم يجز اتفاقا وفيه
قد اختلف في جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز
منه اتفاقا انتهى فالمعنى ينفي ما ذكرتم من التادية الى الاخلال بمن هو عارف بمواقع الالفاظ مسئلة
المرسل قول الامام من ائمة النقل وهو من له اهلية الجرح والتعديل الثقة قال عليه السلام كذا مقبول القول
مع حذف من السند وتقييده اي الامام القائل بالتابعين او الكبار منهم اي من تابعي كسعيد ابن علي
وقيس بن ابي حازم اصطلاح من المحدثين فدخل في التعريف المنقطع بالاصطلاح المشهور للمحدثين وهو
ما سقط من رواته قبل الصحابي راو او اثنان فصاعدا لا من موضع واحد والمعضل المشهور عندهم
وهو ما سقط اثنان فصاعدا من موضع واحد وتسميته قول التابعي منقطعا كما غلب على خط البرديجي
خلاف الاصطلاح المشهور فيه اي المنقطع وهو اي قول التابعي الموقوف عليه هو المقطوع كما ذكره
الخطيب وغيره فان كان المرسل صحابيا فالحكم الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول ابي اسحق الاسفرائني
لا يحتج به وما عن الشافعي من نفيه اي نفي قبوله ان علم ارساله اي الصحابي عن غيره كما نقل عن ابي المعتمد
اي لعدم الاعتداد بهذا ايضا في اصول فخر الاسلام بعد حكاية الاجماع على قبول مرسل الصحابي وتغير
ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته وكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا
اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك مقبولا وان احتمل الارسال
لان من ثبت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره انتهى
او كان المرسل غيره اي غير صحابي فالاكثر اي مذهب اكثر العلماء منهم الائمة الثلاثة الاطلاق القبول
والظاهرية واكثر اهل الحديث من بعد الشافعي الاطلاق المنع وابن ابان قال ان عضد باسناد
او ارسال مع اختلاف الشيوخ من المرسلين او قول صحابي او اكثر العلماء او عرف المرسل
انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا اي وان لم يوجد احد هذه الخمسة لا يقبل قيل وقيده
اي الشافعي مع كونه معتضدا بما ذكر ايضا بكونه اي المرسل من كبار التابعين ومع
ذلك انه خالف الحفاظ فبالنقص اي يكون حديثه انقص ذكره الحافظ العراقي عن نص الشافعي
وابن ابان يقبل من القرون الثلاثة وفيما بعدها اذا كان المرسل من ائمة النقل ويروي
الحفاظ مرسله كما رووا مسنده والحق اشتراط كونه من ائمة النقل مطلقا اي في القرون
الثلاثة وما بعدها لنا في قبول المرسل من ائمة الشان جزم العدل بنسبة المتن اليه
صلى الله عليه وسلم بقوله قال يستلزم اعتقاده ثقة المسقط والا كان تلبيسا

٢٧٩

فلا فائدة فيه والغرض انتفاؤه وكون المرسل من ائمة الشان قوي الظهور في المطابقة اي
في مطابقة الخبر للواقع او في مطابقة اعتقاده ثقة المسقط للواقع وهو الاوجه والا اي وان لم
يعتقد ثقة المسقط لم يكن عدلا او وان لم يعتقد ثقته لم يكن اماما والاوجه ان المعنى ان لم يعتقد
ثقته اعتقادا مطابقا يلزم احد الامرين عدم العدالة ان لم يعتقد وعدم كونه اماما ان
اعتقد ولم يكن مطابقا ولذا اي لاستلزام جزمه ذلك حين سئل النخعي الاسناد الى عبد الله
اي لما قال الاعمش لابراهيم النخعي اذا رويت لي حديثا عن عبد الله بن مسعود فاسنده لي قال
اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه واذا قلت قال عبد الله فغير واحد اي
فقد رواه غير واحد وهذا كناية عن كثرة الرواة وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه
لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين سمعته او اكثر فكان وان
ارسالهم عند اليقين او قريب منه فكان المرسل اقوى من المسند وهو اي كونه اقوى منه مقتضى
الدليل فان قيل ... كسفيان الثوري وبقية تدليس التسوية كما سبق وهو اي
ارسال من تحقق فيه هذا التدليس مشمول بالحكم المذكور قلنا نلتزمه اي شموله ...
وشمول الحجية حملا على انه لم يرسله الا عن ثقة ووقفا وهم الى البيان ... الصحاح
بما اوهم التدليس من حديث الائمة المذكورين موقوفا الى ان يبين ارساله عن ... اولا قول
النافين لحجية المرسل الغفلة اي الوقف للحذف اي انه قد ... اثارة
كحذف المضعف عند الكل وتارة كحذف المضعف عند غيره الى غير ذلك كذا في المرسل
فانه يحكم بان المحذوف ليس محمولا على ضعفه بل ثقة لانه من مقصد الامام ...
ثقة واستدل للمختار رفعيا اشتهر ارسال الائمة كالشعبي والحسن والنخعي وابن المسيب وغيرهم
واشتهر قبوله اي قبول مرسلهم بلا نكير فكان قبوله بلا نكير اجماعا على انه لو كان قبوله
اجماعا لم يجز خلافه لكونه خرقا للاجماع واللازم منتف اتفاقا انا نقول لا نم ذلك لان ذلك
اي عدم جواز الخلاف انما هو في الاجماع القطعي وههنا ظني لانه سكوتي لكن يعترض هذا الاجماع
الحاصل من قبولهم بلا نكير بقول ابن سيرين لا تأخذ بمراسيل الحسن وابي العالية فانهما لا
يباليان عمن اخذا الحديث يعني يروون الحديث عن الثقة وغيره وهو اي عدم مبالاتهما
المذكور وان لم يستلزم ارسالهما عن غير ثقة او اللازم ... بل المرسل ان الامام العدل
لا يرسل الا عن ثقة ولا يستلزم كونه لا يرسل الا عن ثقة ان لا يأخذ الا عن ثقة اذ
في الاخذ عن غير الثقة وذكره عند الرواية يكون الحمل على المروي عنه بخلاف الارسال
فان العهدة فيه على المرسل فحذفه وهو مبتدأ خبره ناف للاجماع اذ الاجماع مع مخالفة
ابن سيرين فيه اي نقل الاجماع على قبوله خطأ وان كان مخالفته خطأ لانه علم بما لا يصح
ما نحن فيه والعدل وان اخذ من غير ثقة يبينه اذا روى ولا يرسل عنه لانه غش في
الدين واحتج الاكثر لقبوله بهذا الاجماع وقد عرفت ما فيه وبتقدير تمامه اي الاجماع
لا يفيدهم اي الاكثرين تعميما في ائمة النقل وغيرهم فان المذكورين من ائمة النقل فلم
يثبت في غيرهم والمدعى قبول ارسال الامام الثقة سواء كان من ائمة النقل او لا و ايضا
احتج الاكثر بانه لو لم يكن ... العدل عمن اسقط توسط العدل بينهما لانه الظاهر من ...

صرح بالتعديل ودفع هذا بان ظهور مطابقة ظن الجاهل بحال الساقط في نفس الامر ثقة
الساقط منتف اذ جهله بحاله يمنع اعتبار توثيقه يعني انما يعتبر توثيق العدل اذا كان
من ايمة النقل لانه توثيق من امام عالم باحوال الرواة والظاهر كونه مطابقا لكون
الساقط ثقة في الواقع واما اذا لم يكن عالما بها فلا يفيد ظنه ثقته فانتفى ظهور مطابقة
ظنه ذلك ولعل التفصيل في المرسل بين كونه من الايمة فيقبل والا فلا مراد الاكثر من
الاطلاق لقبول المرسل لشهادة اقتصار دليلهم للقبول على الايمة اي على ذكر ارسالهم
والا اي وان لم يكن مرادهم هذا التفصيل فبعيد فيه لم توثيق من لا يقول على
علم ومثله اي مثل هذا الاطلاق واراده المقيد من اهل الايمة كثير فلا يكون قول
الاكثر مذهبا غير المفصل النافون للقبول قالوا اولا الارسال يستلزم جهالة الراوي عينا
وصفة فيلزم منه قبول المرسل القبول مع الشك في عدالة الراوي اذ لو سئل هل هو عدل
لجاز ان الا كما يجوز ان يقول نعم كذا قال الشارح وفيه ما فيه قلنا ذلك اي الاستلزام
المذكور في غير ايمة الشان واما الايمة فالظاهر انهم لا يجزمون بقول الساقط الا بعد علمهم
بكونه ثقة قالوا ثانيا فحيث يجوز العمل بالمرسل فلا فايدة للاسناد فيلزم اتفاقهم على ذكره عبثا
قلنا الملازمة ممنوعة بل يلزم الاسناد في غير الايمة لتقبل روايته لانا لا نعمل مرويات غيرهم
الا بالاسناد فهذا يرفع في حقهم بقبول رواياتهم والفايدة في الايمة افاده مرتبته اي
الراوي المنقول عنه للترجيح عند التعارض بان يكون احدهما افقه واوثق الى غير ذلك
فهذا فايدة الاسناد في الايمة والفايدة الاخرى دفع الخلاف في قبول المرسل ورده
اذ لا خلاف في قبول المسند والفايدة الاخرى فحص المجتهد بنفسه عن حال الراوي ان لم يكن
مشهورا بالعدالة والامانة الضمير في لم يكن راجع الى الراوي لا المرسل كما زعم الشارح
اذ المعنى حينئذ اسند ولم يرسل لعدم شهرة المرسل وعدم شهرته يستلزم كونه من غير الايمة
وقد عرفت عدم قبول ارسال غير الايمة فالاسناد للقبول وقوله لينال المجتهد ثوابه
اي الاجتهاد وتقوى ظنه بصحة المروي فان الظن الحاصل بفحصه اقوى من الظن الحاصل
بفحص غيره بل على ان الاسناد لنيل الثواب وقوة الظن بينهما تراخ قالوا ثالثا لو تم
القول بقبول المرسل قبل المرسل في عصرنا ايضا لوجود العلة الموجبة للقبول في السلف
في عدل كل عصر قلنا نلتزمه اي قبول المرسل في كل عصر اذا كان المرسل من العدول وايمة الشان
ولا نقبل اذا لم يكن كذلك قال الشافعي ان لم يكن العاضد وهو ما سبق من احد الامور
الخمسة المفاد بقوله ان عضد باسناد او ارسال الخ لم يحصل الظن وهو اي عدم حصول
الظن عند انتفاء ذلك العاضد ممنوع بل الظن حاصل بدونه اي دون ذلك العاضد
بما ذكرنا من جزم العدل بنسبته الخ وقد شوح اي يعرض الشافعي في قوله باعتضاد المرسل
بمرسل اخر او بمسند فيفيد ضم غير المسند الى المرسل ضم غير مقبول الى غير مقبول مثله في عدم القبول
فلا يفيد الظن لان كل واحد منهما لا يفيد الظن فكذلك المجموع وفي ضم المسند الى المرسل
العمل به اي بالمسند حينئذ لا بالمرسل فالظن انما يحصل بالمسند لا بغيره ودفع الاول وهو
ان ضم غير مقبول الى مثله لا يفيد بان الظن قد يحصل عنده اي عند الضم والتركيب مع انه

لا يحصل بكل واحد منهما منفردا كما يقوى الظن به اي بالضم لو كان الظن حاصلا قبله اي قبل الضم
لكون المنضم اليه معتضدا به وقد مناكوه في تعدد طرق الضعيف بغير الفسق مع العدالة قبيل والثاني
اي كون العمل بالمسند اذا ضم الى المرسل وارد وقايله ابن الحاجب والجواب عن الثاني ردا على
قوله وارد بان المسند بين صحة اسناد المرسل فحكم له اي للمرسل مع ارسال اي مع كونه مرسلا
بالصحة صلة الحكم وليس المراد به الصحة المعتبرة في الصحيح عند المحدثين بل الثبوت والاحتجاج
به اتفاقا ذكره ابن الصلاح ودفع هذا الجواب قال الشارح دافعه الشيخ سراج الدين الهندي
بانه انما يلزم من صحة الاسناد الذي فيه الارسال بالمسند لو كان الاسناد في كليهما واحدا
ليكون المذكور الهادا للساقط ولم يقصره الشافعي اي اعتضاد المرسل بالمسند عليه اي على كون
الاسناد في كليهما واحدا فيثبتا ولها اذا تعدد اسنادهما ولا يلزم من صحة الحديث باسناد صحته
باسناد آخر واجيب بانه يعمل بالمرسل وان لم يثبت عدالة رواة المسند ويعمل بالمرسل بلا التفات
الى تعديلهم اي رواة المسند بخلاف ما لو كان العمل به اي بالمسند ابتداء فانه انما يعمل به بعد ثبوت عدالة
روايه واعلم ان عبارة الشافعي لم تنص على اشتراط عدالتهم اي رواة المسند رحمه اي عبارته
قوله والمنقطع مختلف فمن شاهد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من التابعين فحدث حديثا
منقطعا عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر عليه بامور منها ان ينظر الى ما ارسل من الحديث فان
شركه الحفاظ المامونون فاسندوه بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه
وهذه الصفة في المخرجين لا في سندهم قوله وهذه الصفة الخ حاصله الفرق بين المخرجين والرواة
فان المخرجين مثل البخاري ومسلم والرواة الذين يذكرون في السند وانه يستنبط من قول الشافعي
فاسندوه ان الموصوفين بالحفظ والامانة المخرجون لان الاسناد يضاف اليهم في عرف المحدثين
وكون مخرج الحديث حافظا امينا لا يستدعي كون رجاله الذين ذكرهم في السند على هذا الوصف فغاية
ما يلزم من عبارة الشافعي اشتراط الصفة المذكورة في مخرج مسند شارك المرسل في معنى حديثه
لا في رواة سنده المتصل وكان الايراد الذي اورده ابن الحاجب بناء على اشتراط الصحة
اي صحة السند في السند المعاضد فالجواب حينئذ اي حين يشترط فيه الصحة ان يقال صيرورتهما
اي المسند والمرسل دليلين وان لم يكن احدهما حجة بنفسه قد يفيد في المعارضة بان يرجح بهما
عند معارضة دليل واحد فمعنى قبول الشافعي المرسل عند الاعتضاد به اعتباره للترجيح
واما الحسنة ارسال ابن المسيب ففيه قولان لاصحابه احدهما ان مراسيله فتشت فوجدت
مسندة والثاني انه يرجح بها لكونه من اكابر علماء التابعين قال الخطيب الصحيح عندنا الثاني فعلى هذا
لا يكفي بل كل من يكون مثله مرسله يرجح به واعلم ان من المحققين وهو امام الحرمين من ادرج
قول المحدث عن رجل في حكمه اي المرسل من المعتبرين للمسند قايل المرسل وليس كذلك فان تصريحه
اي المحدث به اي بكونه روى عنه حال كونه مجهولا ليس كتركه اي من روى عنه من حيث انه يستلزم توثيقه هكذا
في نسخة الشارح وفي اعتمادي عليها ليستلزم توثيقه وهذا احسن نعم يلزم كون قول المحدث
عن الثقة تعديلا بل كونه في حكم المرسل اولى لتصريحه بالثقة فقوله حدثني الثقة تعديل فوق
الارسال عند من يقبله بخلافه اي قوله عن الثقة عند من يرده اي المرسل فانه لا يعتبره الا ان
عرفت عادته اي القايل عن الثقة فيه اي في قوله حدثني ثقة ان يكون ذلك الشخص ثقة في

نفس الامر فانه تقبله من رد المرسل كمالك اى كقوله حدثنى الثقة عن بكير بن عبد الله بن الاشج ظهر ان
المراد بالثقة مخرمة بن بكير وقوله حدثنى الثقة عن عمرو بن شعيب قيل الثقة عبد الله بن وهب وقيل الزهرى
ابن عبد البر واستقرئ مثله اى اطلاق الثقة على من هو ثقة فى نفس الامر للشافعى ذكر ابو الحسن السجستانى
فى كتاب فضائل الشافعى سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعى فى كتبه اخبرنا
الثقة عن ابن ابى ذئب فهو ابن ابى فديك ولا يكفى ان رده اى عدم قبوله قوله حدثنى الثقة اذا لم يعرف
عادته يلحق بشارط البيان فى التعديل لا الجمهور القائلين بان بيانه ليس بشرط فى حق العالم بالجرح
والتعديل مسئلة اذا كذب الاصل اى الشيخ الفرع اى الراوى عنه بان حكم بالنفى فقال ما
رويت هذا الحديث لك او كذبت على سقط اختيارا ذلك الحديث اى لم يعمل به للعلم بكذب احدهما
ولا معين له وهو قادح فى قبول الحديث وبهذا التعليل يسقط اختيار السمعانى ثم السبكى
عدم سقوطه لاحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع وقد نقل الاجماع لعدم اعتباره اى فى ذلك
الحديث نقله الشيخ سراج الدين الهندى والشيخ قوام الدين الكاكى قال الشارح وفيه نظر
فان الزخرى وفخر الاسلام وصاحب التقويم حكوا فى انكار الراوى روايته مطلقا اختلاف السلف
وهما اى الاصل والفرع على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت اى المتيقن من عدالتهما بالشك فيه ولو شك
والنكر الاصل فلم يحكم بالنفى بل قال لا اعرف انى رويت هذا الحديث لك او لا اذكره
فالاكثر من العلماء منهم مالك والشافعى واحمد فى اصح الروايتين على ان الحديث حجة اى يعمل به
ونسب لمحمد خلافا لابى يوسف تخريجا من اختلافهما فى قاض تقوم البينة بحكمه ولا يذكر
ذلك القاضى حكمه الحد الذى قامت البينة به لان المسطور فى الكتب انما هو الاول ولم يذكر فيها
اى فى مسئلة القاضى المنكر لحكمه قول لابى حنيفة فقيل مع ابى يوسف يحتاج الى ثبت وعلى
المنع الكرخى والقاضى ابو زيد وفخر الاسلام واحمد فى رواية القابل للرواية مع انكار الاصل
قال الفرع عدل جازم بالرواية عن الاصل غير مكذب لان الفرض شك الاصل لا تكذيبه فتقبل
لوجود المقتضى وعدم المانع كموت الاصل وجنونه اذ نسيانه لا يزيد عليهما بل دونهما قطعا
كذا قال الشارح وفيه ما فيه كما اشار اليه بقوله ويفرق بينهما وبينه بان حجيته اى الحديث بالاتصال
وفى نسخة منه صلى الله عليه وسلم وينتفى معرفة المروى عنه له اى لما روى ينتفى الاتصال وهو اى
انتفاء الاتصال منتف فى الموت والجنون وقد يقال لا نم الانتفاء فى النسيان لان
اخبار العدل اثبت وجودا لاتصال ولا مكذب له ولا يشترط فى الاتصال دوام استحضار
الراوى اياه والاستدلال بان سهيلا بعد ان قيل له حدث عنك ربيعة انه صلى الله عليه وسلم
قضى بالشاهد واليمين فلم يعرفه فصار يقول حدثنى ربيعة عنى كما اخرجه ابو عوانة فى صحيحه وغيره دفع
بانه غير مستلزم للمطلوب وهو وجوب العمل به فان ربيعة لم يفعل ذلك على طريقة اسناد الحديث
وتصحيح روايته وانما كان يقول على طريقة حكاية الواقعة ولو سلم استلزامه له على رأيه
فرأى سهيل كغيره اى كرأى غيره فلا يكون رأيه حجة على غيره ولو سلم كون رأيه حجة على غيره فعلى
الجازم بصحة هذا النقل عن سهيل فقط لا عموم الناس قالوا اى النافون للعمل به قال عمار لعمر
اتذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت فى سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل
واما انا فتمعكت وصليت فقال عليه السلام انما كان يكفيك ضربتان فلم يقبله عمر

معناه فى صحيح البخارى وسنن ابى داود والظاهر يقبله اذ كان ناسيا له فانه لا نظن بعمار الكذب
ولا بعمر عدم القبول مع الذكر له ورد بانه اى هذا الاثر عن عمار وعن عمر غير محل النزاع فان
عمارا لم يرو عن عمر ذلك بل عن النبى صلى الله عليه وسلم ورد هذا الرد بان عدم تذكر غير
المروى عنه وهو عمر ههنا الحادثة المشتركة بينه وبين الراوى لها اذا منع قبول الحكم المبنى
عليها اى على رواية تلك الحادثة فنسيان المروى عنه وهو الشيخ الاصل روايته لها اولى ان يمنع
قبول حكمه من ذلك لان غير المروى عنه ليس اصلا بالنسبة الى روايته بخلاف هذا فالوجه رده
تفريع على رد الرد اى الوجه ان قوله غير محل النزاع مردود لانه اذا لزم منه محل النزاع
بطريق اولى كان اوضح فى المقصد او المعنى فالوجه او حمل هذا الحديث الذى انكره الاصل
وارجع الشارح ضمير رده الى عمر ولا معنى له لكن لا يلزم الراوى ان لا يعمل بروايته لان
غاية ما يلزم من الاثر المذكور ان عمر لم يقبل ما رواه عمار بحسب ما اقتضاه اجتهاده وذلك
لا يستلزم عدم كونه مقبولا عند غيره لدليل القبول اى لقيام دليل قبوله فى حقه حيث جزم
بصحة هذه الحادثة فلزمه العمل بمقتضاه وهو جواز التيمم لمن ابتلى بتلك الحادثة فما نحن فيه
واما قول النافين للعمل به لم يصدقه اى الاصل الفرع فلا يعمل به كشاهد الفرع عند نسيان
الاصل كما مع الفرعية والنسيان فيدفع بانها اى الشهادة اضيق من الرواية ولذا اشترطت
بشرائط لم تشترط بها الرواية وقد مر غير مرة وشهادة الفرع متوقفة على تحميل الاصل الفرع
لها فيبطل شهادة الفرع بانكاره اى الاصل الشهادة بخلاف الرواية فانها مبنية على السماع دون التحميل
وهذا انما هو على من شرط التحميل فى شهادة الفرع كالحنفية واما من لم يشترط كالشافعية فلا تتم عنده
مسئلة اذا انفرد الثقة من بين ثقات رووا حديثا بزيادة على ذلك الحديث
وعلم اتحاد المجلس لسماعه وسماعهم ذلك الحديث ومن معه اى مع الثقة المذكور فى ذلك المجلس لا
يغفل مثلهم عن مثلها اى تلك الزيادة عادة لم تقبل تلك الزيادة لان غلطه اى المنفرد بها وهم اى الجا
ان معه كذلك اى لا يغفل مثلهم عن مثلها اظهر الظاهرين من غلطه وغلطهم لان احتمال تطرق
الغلط اليه اولى من احتمال تطرقه اليهم ويحمل على انه سمعها من غير المروى عنه والتبس عليه والا
اى وان لم يكن كذلك بان كان مثلهم يغفل عن مثلها فالجمهور من الجمهور من الفقهاء والمحدثين
والمتكلمين وهو المختار تقبل تلك الزيادة وعن احمد فى رواية بعض المحدثين لا تقبل لنا ان
راويها ثقة جازم بروايتها فوجب قبوله كما لو تفرد بروايته حديث قالوا اى النافون لقبولها
راويها ظاهر الوهم لتفرد المشاركين له فى السماع والمجلس المتوجهين لما توجه له قلنا ان كانوا اى نافوها
من تقدم اى ممن لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة فمسلم كونه ظاهر الوهم فلا يقبل ولكن ليس هذا
محل النزاع والا بان كانوا غير من تقدم فالاظهر منه اى من كونه ظاهر الوهم عدمه اى عدم كونه
ظاهر الوهم لان سهو الانسان فى انه سمع ولم يسمع فى نفس الامر بعيد جدا وغفلة جمع مثلهم
يغفلون ليست بتلك المثابة فى البعد بخلاف ما تقدم فى الشق الاول من كونهم ممن تبعد العادة
غفلتهم عنه فان الغفلة من مثلهم ابعد من سهو ذلك المنفرد فى انه سمع ولم يسمع فقد علمت
ان حقيقة الوجهين بعد غفلة المنفرد وبعد غفلة من معه فى المجلس من الثقتين ظاهران
يعارض فرجح فى الاول احدهما وفى الثانى الآخر لما عرفت فان تعدد المجلس او جهل تعدد

قبلت الزيادة اتفاقا لاحتمال وقوع الزيادة في مجلس الانفراد على التقديرين واختلاف
مع الارسال زيادة وكذا الرفع بحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم مع الوقف بان وقفه ثقة
على الصحابي ثم رفعه ثقة آخر الى النبي صلى الله عليه وسلم فالرفع ايضا حينئذ يكون زيادة والوصل
لم يذكر الوسائط التي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم من ثقة مع القطع لم ترك بعضها
من ثقة ايضا زيادة متاتي في كل منهما ما ياتي في الزيادة من الحكم فلا فالمقدم الاحفظ
بكسر الواو سواء كان هو المرسل او المسند او الرافع او الواقف او الواصل او القاطع
كما هو قول بعضهم او الاكثر كذلك كما هو بعض المتاخرين فان قيل الارسال والقطع كالجرح
في الحديث فليتعين تقدمها على الاسناد والوصل كما تقدم الجرح على التعديل اجيب بان تقديم
اي الجرح لزيادة العلم في الجرح لا لذاته اي الجرح وذلك اي مزيد العلم في الاسناد متقدم على غيره
وهذا الاطلاق عن قيد عدم معارضة الاصل وتعذر الجمع لقبول الزيادة المفاد بقوله
فالجمهور الخ وقوله فان تعدد المجلس الخ توجب قبولها اي الزيادة سواء كانت من راو واحد
او اكثر من واحد المتبادر من السياق ان الكلام في زيادة انفرد بها الراوي من بين الثقات
فقوله او اكثر باعتبار اقتضاء علة القبول التعميم ويحتمل ان يكون معنى قوله او اكثر من راو
واحد او اكثر ان يكون مجموع الاصل والزيادة منه يخف واحد او اكثر وان عارضت الزيادة الاصل
وتعذر الجمع بينهما بان يكون تلك الزيادة مغيرة لما يدل عليه الاصل وهذا معنى ما قيل غيرت
الحكم الثابت بالاصل ام لا ونقل فيه اي هذا القول اجماع اهل الحديث ذكره ابن طاهر وقيل
في الكتب المشهور المنع قال المحقق التفتازاني وفي الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول
الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات
رواية الزيادة اقل لم تقبل الا ان تقول سهوت في تلك المرات وان لم يكن اقل قبلت
وهو اي منع قبول الزيادة المعارضة مطلق سواء كانت من راو واحد او اكثر مقتضى
حكم اهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات وان كان راويه ثقة بل
ولي اذ جعلوه اي الشاذ المخالف برواية الثقة وهو همام بن يحيى احتج به اهل الصحيح عن ابن جريج
انه عليه السلام كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه رواه اصحاب السنن ومن سواه اي الثقة
المذكور انما روى عنه اي عن ابن جريج انه صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم القاه
كما ذكره ابو داود وقال والوهم فيه من همام ولم يروه الا همام وهو متعقب بان يحيى بن
المتوكل البصري رواه عن ابن جريج ايضا كما اخرجه الحاكم وليس مروي الثقة المذكور بمعارض
رواية غيره عنه وفي نسخة مع كونه لم يعارض لجواز كون قوله كان اذا دخل الخلاء الخ حكاية
مرة كانت قبل الالقاء فاذا حكموا بعدم قبول رواية الثقة عن ابن جريج مع كونه غير معارض
لما رواه الثقات فاولى ان يرد والزيادة المعارضة لما رواه الثقات وان لم يتعذر
الجمع مع جهل الاتحاد للمجلس اي ومع وحدة الراوي ومرات روايتها اي الزيادة ليست اقل من مراتها
قبلت والا لم تقبل الا ان يقول سهوت في مرات الحذف والمعروف انه مذهب في قبولها
اي الزيادة مطلق اي سواء كانت مخالفة او لا من الراوي الواحد ذكر الشارح في تفسير ضمير انه
اي مذهبه او لا يفهم منه هذا القول الا مرا وما استفاده من قوله وان لم يتعذر الخ ولا يصح شيء منهما

اما الاول فقط لان محصوله المنع لا القبول مطلقا واما الثاني فهو امر شعر قول لا تامه وليس فيه القبول
المطلق لزيادة راو واحد كما لا يخفى والتاويل البعيد لا يرضيه الطبع السليم فالوجه انه راجع
الى ما افاده بقوله وهذا الاطلاق توجب قبولها من راو او اكثر وما بينهما جمل معترضة فذكر هناك مقتضى
الدليل وههنا ما هو المعروف من اختصاص القبول بما اذا كان من راو واحد لا يتقيد اطلاق
قبولها مع انتهائها اي الزيادة الاصل ثم موجب الدليل وهو قولنا ثقة جازم والاطلاق المذكور
نقل مذهب الجمهور بقبول الزيادة المعارضة مطلقا وان تعذر الجمع اي ويسلك الترجيح تفسير لما طوى
ذكره لظهوره يعني ان تعدم احد المعارضين في باب المعارضة بشيء من المرجحات المعروفة طريقة
مسلوكة متعينة اراد بها وان لم يذكره ومنه اي من المزيد المعارض ومن هذا القسم الزيادة
الموجبة نقصا مثل وتربتها طهورا على ما ظن بعد قوله وجعلت لي الارض مسجدا بدل قوله
وطهورا فان زيادة تربتها يقتضي اخراج ما عدا التراب مما يشمله جعلت لي الارض طهورا
وانما قال على ما ظن لان اخراج ما عداه باعتبار مفهوم المخالفة وهو غير معتبر عندنا
• والثاني المنوع اي المردود هو الاول اي ما انفرد بالزيادة الكائنة في مجلس متحد او
الجمع في ما لا يغفل مثلهم فيه عنه اي عن ذلك المزيد وعليها اي قبول الزيادة المعارضة جرى الحنفية
اياه اي مجموع المزيد والاصل حال كونهما من اثنين خبرين معقول ان الجمع كنهيه صلى الله عليه وسلم
عن بيع الطعام قبل القبض كما ثبت في الصحيحين وغيرهما بلفظ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى
يقبضه وقوله صلى الله عليه وسلم لعتاب بن اسيد لما بعثه الى اهل مكة انههم عن بيع ما لم يقبضوا
رواه ابو حنيفة بلفظ ما لم يقبض وفي سنده من لم يسم اجروا اي الحنفية المعارضة بينهما فان قلت
هم لا يعتبرون مفهوم المخالفة فلا معارضة قلت معناه لا يعتبرونه مدلولا للفظ وهو
لا ينافي اعتباره بالقرينة ورجحوا ما لعتاب لان فيه زيادة العموم كيفا ولا الطعام وغيره
لكن ابو حنيفة وابو يوسف لم يعملا به في حق العقار لكون النص معلولا بغرر الانفساخ
بالهلاك وهو منتف في العقار لان هلاكه نادر والنادر لا عبرة به وانما اختار واجانب
العموم ولم يقولوا ان المراد من العموم هذا الخصوص اذ لا يحملون المطلق على المقيد في مسئلة على ما مر
في مبحثه والوجه فيه اي في حديث النهي عن بيع ما لم يقبض وفي الحديث المذكور فيه وتربتها تعين
العام وهو النهي عن بيع ما لم يقبض وطهورية الارض لا اجراء المعارضة ثم الترجيح بالعموم لما سياتي
ويلزم الشافعية مثله اي تعيين العام وعدم اجراء المعارضة والترجيح لانه اي مثل هذه الصورة
من قبيل افراد فرد من العام كالطعام بالنسبة الى ما لم يقبض والتربة بالنسبة الى الارض بحكم العام بحكم
مخالف لحكمه ومن الواحد معطوف على قوله من اثنين اي وجعل الحنفية الزيادة والاصل من واحد
اذا كان راويهما واحدا خبرا واحدا ولزم اعتبارها اي الزيادة مرادة في الاصل كابن مسعود اي كما
في رواية عن ابن مسعود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اختلف المتبايعان
ولم يكن لهما بينة والسلعة قائمة فالقول ما قال البائع او يترادان وفي اخرى لم تذكر السلعة
رواهما ابو حنيفة لكن بلفظ البيعان والحديث في السنن وغيرها بمجموع طرقه حسن يحتج به لكن
في لفظه اختلاف ذكره ابن عبد الهادي فقيدوا اي الحنفية اطلاق حكم الاخرى التي لم تذكر فيها
من التحالف والتراد بها اي الزيادة المذكورة وهي السلعة قائمة حملا على حذفها في الاخرى نسيانا

بلا ذلك التفصيل السابق وهو اذا كان مرات ترك الزيادة اقل من مرات روايتها
او مثلها قبلت والا لا تقبل الا ان يقول سهوت في مرات الحذف وهو اي قولهم هذا هو الوجه
لان عدالته وثقته دالة على كون الحذف على سبيل السهو ولا يحتاج الى ان يعبر عنه بلسانه صريحا
فليطلب منهم من حمل المطلق على المقيد بزيادة باب الحذف ثم نتا مسئلة خبر الواحد فيما تعم به
البلوى اي يحتاج الكل اليه حاجة متأكدة كثرة تكرره لا تثبت به وجوب دون اشتهار او
او تلقي الامة بالقبول له اي معاملته بالتسليم والعمل بمقتضاه عند عامة الحنفية منهم الكرخي
لانه ذكر لما يتوهم من كلام بعضهم من اختصاص هذا الجواب بالكرخي فلا يتجه ما ذكره الشارح
من انه لا فائدة لقوله منهم الكرخي لانه داخل في عامتهم كخبر مس الذكر اي من مس ذكره فليتوضأ
رواية بسرة بنت صفوان كما اخرجه اصحاب السنن وصححه احمد وغيره فان نواقض الوضوء
يحتاج الى معرفتها الخاص والعام وهذا السبب كثير التكرار ولم يشتهر ولم يتلقه
الامة بالقبول قال السرخسي العول انه صلى الله عليه وسلم خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج
اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم اليه شبه المحال انتهى ولما كان ههنا مظنة سؤال
وهو انكم قبلتم مثله في غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء عند الشروع في الوضوء وفي رفع اليدين
عند ارادة الشروع في الصلوة مع ان كلا منهما مما تعم به البلوى قال وليس غسل اليدين ورفعهما
منه اي من هذا القبيل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى على الوجه المذكور واليه اشار بقوله اذ لا وجوب
يعني انا لا نثبت بكل منهما وجوبا بل سنة وانا لذلك فلا يضر قبولنا اياه فيه كالتسمية في
قراءة الصلوة فان اثبتناها بما عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في
الفاتحة في الصلوة وعدها اخرجه ابن خزيمة والحاكم والاكثر من الاصوليين والمحدثين تقبل خبر الواحد
فيما تعم به البلوى اذا صح استاده دونهما اي بلا اشتراط اشتهار ولا تلقي الامة له بالقبول
لنا ان العادة قاضية بتنقيب المتدينين اي بحثهم عن احكام ما اي عمل اشتدت حاجتهم اليه
لكثرة تكرره لهم نقل الشارح عن المص قوله واشتداد الحاجة بالوجوب وان العادة قاضية
بالقائه اي ما اشتدت الحاجة اليه الى الكثير منهم دون تخصيص الواحد والاثنين فيلزمه
اي الالقاء الى الكثير شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه اذا روي فعدم احدهما اي
الشهرة والقبول دليل الخطاء اي خطاء ناقله او النسخ فلا يقبل اعترض الشارح بان الوجه
ان يقول ويلزمه شهرة الرواية او القبول كما قال دون اشتهار او تلقي الامة انتهى يعني انه
في صدر المسئلة لا تثبت به وجوب دون اشتهار او تلقي الامة بكلمة او وكان مقتضاه
ان يقول ههنا ايضا كذلك وقد غيرها بالواو ولم يدر ان ثبوت الوجوب بخبر الواحد
فيما تعم به البلوى اذا كان له لازمان لا يفارقه فالعلم بتحقق الملزوم يحقق العلم بلازميه
من غير ان يتعلق العلم بهما جميعا وعدم العلم باللازم الآخر لا يستلزم مفارقته عن
الملزوم وهكذا اذا علم انتفاء احدهما في نفس الامر علم انتفاء الملزوم في نفس الامر لفرض
مساواتهما اياه وعدم العلم بانتفاء الآخر لا يستلزم وجوده في نفس الامر فذكر الواو
في قوله هذا اشارة الى لزوم كل منهما وكلمة او اشارة الى ما ذكرناه والله اعلم واستدل
للمختار بانه وهو العادة قاضية بنقله اي نقل ما يعم به البلوى نقلا متواترا لتوفر الدواعي

على نقله كذلك ولما لم يتواتر علم كذبه ورد هذا بالمنع اي منع قضاء العادة بتواتره اذ اللازم
لكونه تعم به البلوى انما هو علمه اي الحكم للكثير لا روايته اي الحكم لهم الا عند الاستفسار او يكتفى
برواية البعض مع تقرير الآخرين قالوا اي الاكثرون قبلته اي خبر الواحد فيما تعم به البلوى
الامة في تفاصيل الصلوة وقبلتموه في مقدماتها كالفصد اي الوضوء منه بقوله عليه السلام
الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطني وابن عدي والقهقهة اي والوضوء منها اذا
كانت في صلوة مطلقة بما تقدم في مسئلة حمل الصحابي ومن المشترك من طريق ابي حنيفة انه صلى الله
عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة وقبل فيه اي في حكم ما يعم به البلوى
القياس اي العمل به وهو اي القياس دونه اي خبر الواحد كما سيأتي فخبر الواحد اولى بالقبول
قلنا التفاصيل التي كانت رفع اليدين والتسمية والجهر بها ونحوه من السنن كوضع اليمين
على الشمال تحت السرة واخفاء التأمين فليس اثبات ذلك محل النزاع اذ النزاع في اثبات
الوجوب به او كانت الاركان الاجماعية من القيام والقراءة والركوع والسجود فقاطع اي
فاثبتناه بدليل قطعي من الكتاب والسنة والاجماع او كانت الاركان اختلافية كجزء الفاتحة
كما في الصحيحين لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فاما اشتهر او تلقي بالقبول فقلنا بمقتضاه
من الوجوب لا الفرض او التفصيل الصلاتي الذي اثبت بخبر الواحد ليس منه اي مما يعم به
البلوى اذ هو اي ما يعم به البلوى نعل او حال يكثر تكرره للكل حال كونه سببا للوجوب
كالبول والمس والنوم فانه يكثر تكررها بخلاف البقاء الختانين لعدم كثرتهم وقوعه فيعلم
الوجوب عليهم لقضاء العادة بالاستعلام في مثل ذلك وبلزوم كثرته معطوف على الاستعلام
اي لقضاء العادة بلزوم كثرة الاعلام في مثله للشرع لبيان مشروعه على سبيل الوجوب
قطعا لشدة الحاجة اليه كمطلق القراءة في الصلوة وحينئذ اي وحين كان الامر على هذا التفصيل
ظهر ان ليس منه اي مما يعم به البلوى نحو الفصد فانه لا يكثر للمتوضئين والقهقهة في الصلوة فانها
في غاية الندرة فلا يتجه ايجابهم اي الحنفية السورة مع الفاتحة في الصلوة مع الخلاف في قبول
حديثها وعدم اشتهاره بل وفي صحته ايضا مع انها مما يعم به البلوى هكذا ذكره الشارح ولم
يتضح ارتباط الكلام ووجه تفريع عدم اتجاه ايجابهم السورة عليه قبله بان الحديث
وهو قوله عليه السلام لا صلوة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد وسورة في فريضة وغيرها اذا
كان مختلفا في قبوله وصحته كيف يكون هذا الاختلاف منشأ لعدم الاعتراض على الحنفية
وقد اثبتوا الوجوب بخبر الواحد فيما يعم به البلوى مع كثرة التكرار للكل والصواب ان
يقال انه تفريع على اعتبار كثرة التكرار بالنسبة الى الكل سببا للوجوب بان يكون في وجوب
ذلك المتكرر عليه لوجوب امر عليهم كوجوب الوضوء فيما ذكر انفا فانه حينئذ اشتدت الحاجة
الى الاستعلام وان المراد بالخلاف كون وجوب السورة مختلفا فيه كوجوب الا ولم يتكرر
سورة ليس سببا لوجوب امر حتى يدخل فيما يعم به البلوى على ان وجوبها نفسه ايضا مختلف فيه
لمن لم يقل بوجوبه وهو الاكثر يحمل الحديث على تقدير صحته على نفي الكمال فليس ههنا كثرة
احتياج بحكم العادة بشيوع الاستعلام فليس مما يعم به البلوى والله اعلم ولزوم القياس
اي ولزوم قبول خبر الواحد فيما يعم به البلوى علينا بسبب قبول الامة القياس فيه على ما قاله الاكثرون

متوقف على لزوم القطع بحكم ما تعم به البلوى يعني لو كان عدم قبولنا خبر الواحد فيما يعم به البلوى
بسبب اشتراط القطع في الحكم المتعلق بما يعم به البلوى كان الزامكم علينا باعتبار القياس متجها لان
الخبر المذكور اعلى رتبة من القياس و لكن لا نقول به اي بلزوم القطع به بل الظن اي بل نقول بلزوم
الظن بحكمه وعدم قبول ما لم يشتهر من اخبار الآحاد فيما يعم به البلوى او لم يعملوه اي لم يتلقه الامة بالقبول
لا شك انه اي الظن لا نعدمه بخلاف القياس لان المانع عن افادة الظن في خبر الواحد كون خصاص
فرد معين بما حقه شائع عامة الكلف يوصل التمام فلا يفيد خبره الظن ومثل هذا المانع لم يتحقق في
القياس ويمكن منع ثبوته اي حكم ما يعم به البلوى بالقياس لاقتضاء الدليل وهو قضاء العادة بالاعلام
او كثرة اعلام الشارع به سبق معرفته اي حكم ما يعم به البلوى على تصوير المجتهد اياه اي القياس
فيثبت الحكم بتلك المعرفة السابقة قبل التصوير المذكور مسئلة اذا انفرد مخبر مما شارك فيه
بالاحساس به خلق كثير مما توفر الدواعي على نقله وما كان او غيره بقطع بكذبه خلافا للشيعة لنا العادة
قاضية به اي بكذبه لان الطباع محمولة على نقله والعادة تحيل كتمانه مع توفر الدواعي لاظهاره من مصالح
العباد وصلاح البلاد والى غير ذلك قالوا اي الشيعة الحوامل على الترك لنقل كثيرة من مصلحة بالجميع في امر الولاة
واصلاح المعيشة او خوف رهبة من عدو غالب او ملك قاهر الى غير ذلك ولا طريق الى علم
عدمها اي الحوامل لعدم امكان ضبطها ومع احتمالها اي الحوامل لترك النقل لم يكن السكوت من المشاركين لم
قاطعا في كذبه ولذا اي جواز انفراد البعض مع كتمان الباقي في مثله لم ينقل النصارى كلام عيسى عليه السلام
في المهد مع توافر الدواعي على نقله ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا والطعام وحنين الجذع وسعي الشجرة
وتسليم الحجر والغزالة للنبي صلى الله عليه وسلم احادا مع توافر الدواعي على نقلها اجيب بان حالة العادة يمكن
حامل على الكتمان للكل كما كتم اتفاقهم في داع لاكل طعام واحد في وقت واحد والظاهر
عدم حضور عيسى وقت كلامه في المهد الا الآحاد من الاهل الذين ثبت به تحمل اليهم والا اي وان لم يكن
كذلك بان حضره جم غفير وجب القطع بتواتره وان انقطع التواتر كما مثل المبدلين لدينه على
اخفاء ما تكلم به وهو قوله اني عبد الله فانه حملهم على الاخفاء ادعاءهم انه اله وانه ابن وهو
اي حضور الجم الغفير اياه مع نقله متواترا وان جاز عقلا خلاف الظاهر فلا يقدح في القطع الحاكم
وما ذكر مما توفر الدواعي على نقله من المعجزات المذكورة حضره الآحاد ولا مر باعتبار توفر الدواعي
الشهرة لا شياع التواتر باعتبار ان الطبقة الاولى آحاد فلم يبق الآن متواترا في انتشاره
وهو الشهرة و قد تحققت على انه لو فرض عدد التواتر في بعضها وكلف تواتره فيما بعد فلا اكتفاء
البعض من الناقلين باعظمها اي المعجزات القرآن عطف بيان لاعظمها فانه المعجزة المستمرة في جميع
الازمنة الدائرة على الالسنة في غالب الامكنة قال السبكي الصحيح عندي في الجواب التزام
ان الانشقاق والحنين متواتران انتهى مسئلة اذا تعارض خبر الواحد والقياس
بحيث لا جمع بينهما ممكن قدم الخبر مطلقا عند الاكثر منهم ابو حنيفة والشافعي واحمد وقيل قدم
القياس وهو منسوب الى مالك الا انه استثنى اربعة احاديث فقدمها على القياس حديث غسل الاناء
من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة وابو الحسين قال قدم القياس
ان كان ثبوت العلة بقاطع لان النص على العلة كالنص على حكمها فحينئذ القياس قطعي والخبر
ظني والقطع مقدم على الظن قطعا فان لم يقطع وجب الاجتهاد في الترجيح سوى بالاصل

فيقدم ما يرجح من الظنين ويفرق بين العلل المنصوص عليها بظني وبين المستنبطة والا اي
٢٨٤ ان لم يتحقق شيء منها فالخبر مقدم على القياس لاستوائهما في الظن ورجح الخبر على النص الدال على العلة
بانه على الحكم بدون واسطة بخلاف الدال على العلة وعلم منه المستنبطة قال السبكي ان فرض
ابو الحسين صورة يكون القطع موجودا فيها فهذا امر لا ينازع فيه اذ القطع مرجح على الظن وكذا
ارجح الظنين فليس في تفصيله عند التحقيق كثير امر والمختار عند الآمدي وابن الحاجب والم
ان كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ثبوتا اذا استويا في الدلالة او دلالة اذا استويا ثبوتا وقطع
بها اي العلة في الفرع قدم القياس قال السبكي لا يلزم من ثبوت العلة براجح والقطع بوجودها
ان يكون ظن الحكم المستفاد منها في الفرع اقوى من الظن المستفاد من الخبر لان العلة عندكم
لا يلزمها الاطراد فربما يتخلف الحكم عنها لمانع الخبر المختص بهذا الفرع خصوصا اذا كانت العلة
تشمل فروعا كثيرة قال الشارح هذا ذهول عن موضع الخلاف فانه ما اذا تساويا في العموم
والخصوص كما سيصرح به فلعل مراده وجه التحقيق ان اعتبار المساواة فيما يعتبر
ليس بين العلة والحكم بل بين الخبر والقياس فكان الاولى طرح الاعتراض وان ظنتا لعلة في الفرع
فالوقف متعين يعني اذا لم يكن هناك ما يرجح احدهما والا يكن العلة ثابتة براجح بان
يكون مستنبطا او ثابتة بنص مرجوح عن الخبر او مساو له فالخبر مقدم ولا بعد في كون هذا
التفصيل اظهار مراد الاطلاق اذ المذكور في هذا المختار لا ينبغي ان يقع فيه اختلاف
وقال فخر الاسلام اذا كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين قدم خبره
على القياس وقال ابن ابان ان كان ضابطا غير متساهل فيما يرويه قدم خبره والا فهو موضع
اجتهاد لنا للاكثر انه ترك عمر القياس في الجنين وهو اي القياس عدم الوجوب للغرة على
من ضرب بطن امرأة فيها جنين فاسقطته بخبر حمل بن مالك كما سبق في مسئلة العمل بخبر الواحد
وجب وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا اخرج الشافعي عنه في الام فقال عمر ان كدنا
ان نقضي في هذا برأينا وعند ابي داود فقال الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا فاقاد
عمر ان تركه اي الرأي انما كان للخبر و ترك عمر القياس في الاصابع ايضا وهو اي القياس
تفاوتها اي الدية فيها لتفاوت منافعها اذ منفعة بعضها اكثر وخصوصية اي النفع امر آخر يعني
فيها اي ان توجبان التفاوت وعدم المساواة في الدية اكثرية منفعة البعض وان لبعضها
نفعا خاصا لا يوجد في غيره وكان رأيه في الخنصر بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي اللغة الفصيحة
فتح الصاد وكذا في القاموس ستا من الابل والتي تليها وهي البنصر تسعا منها وكل من الآخرين
التذكير تاويل العضو وهي الوسطى والمسبحة عشرا قوله ستا وما بعده خبر كان والابهام خمسة عشر
من الابل قال الشارح كذا ذكره غير واحد والذي في سنن البيهقي انه كان يرى في السبابة اثني عشر
وفي الابهام ثلثة عشر وروى الشافعي تقضاءه في الابهام بذلك ايضا لخبر عمرو بن حزم في
كل اصبع عشر من الابل و في توريث الزوجة من دية زوجها وهو اي القياس عدمه اي عدم ميراثها
منها اذ لم يملكها الزوج حيا بل انما ملكها الورثة حتى المعصبة القرابة ويمكن حذف الاخير قال الشارح
اي ملكهم اما ما جر المعصبة القرابة ثم فسره فلا يكون من النزاع لعدم كون توريث القرابة دون
الزوجة منه معارض من خبر الواحد والقياس وعلله بقوله فان القياس ان يرث الجميع

وهذا مما يقضى منه العجب فان عدم كونه من محل النزاع ان كان بهذا السبب فعلى تقدير عدم الخبر
ايضا كذلك فالصواب ان يقال المراد ترك ذكر هذه المسئلة بكمالها لان لورثتها مع القرابة قياسا
يجواز ان يقاس الدية على سائر مخلفاته عادة الا ان امرأته يمكن ترتيب دليل آخر معتضد لعدم وراثتها
وان الزوج لم يملكها حيا فاحتج على هذه الواقعة من باب احتياج خبر الواحد الموافق للقياس
على مجرد الرأى لذلك المعنى الفقهى لا من باب تعارض الخبر والقياس ولم ينكره اى ترك عمر
القياس للخبر احد فكان تقديم الخبر على القياس اجماعا وعورض بمخالفة ابن عباس خبر الواحد ابي هريرة
مرفوعا توضؤا مما مسته النار ولو من اثوار اقط اذ قال له ابن عباس يا ابا هريرة انتوضأ
من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي اذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم
فلا تضرب له مثلا رواه الترمذي وبمخالفتهما اى ابن عباس وعائشة خبره اى ابي هريرة المتفق عليه
في المستيقظ وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان
يدخلها في وضوئه فان احدكم لا يدرى اين باتت يده وقالا اى ابن عباس وعائشة كيف نصنع
بالمهراس هو حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لا يقدر احد على تحريكه ذكره ابو عبيد عن
الاصمعي اى اذا كان فيه ماء ولم يدخل فيه اليد فكيف يتوضأ منه ولم ينكر الخاصم
فكان العمل بالقياس عند معارضته خبر الواحد اجماعا قلنا ذلك اى المخالفة المذكورة لا لاستبعاد
لخصوصه اى المروى لظهور خلافه اى المروى لدى الشيخ عن بعض الحفاظ ان ما روى عن
عائشة وابن عباس لا وجود له في شيء من كتب الحديث وانما الذي قال هذا لابي هريرة
رجل يقال له قين الاشجعى وقيل انه صحابى وعن بعض الحفاظ نفى صحبته وقيل القائل بعض
اصحاب عبد الله بن مسعود وليس هذا الخلاف محل النزاع اى معارضة القياس لخبر الواحد
لا انه منه لتركه اى خبر الواحد بالعكس اذ لا قياس يقتضى عدم وجوب غسل اليد قبل الادخال
في الاناء ولهم اى الاكثر ايضا تقريره عليه السلام معاذا حين اخر القياس عن الكتاب
والسنة التي منها اخبار الآحاد حين بعثه الى اليمن قاضيا فسأله بم تحكم وقد سبق وايضا
لو قدم القياس لقدم الاضعف وبطلانه اجماع اما الملازمة فلتعدد احتمالات الخطاء
بتعدد الاجتهاد وضعف الظن بتعدد الاحتمالات ومحاله اى الاجتهاد فيه اى القياس
اكثر من محاله في الخبر فالنظر في القياس حينئذ اضعف منه في الخبر اذ محال الاجتهاد في القياس ستة
حكم الاصل اى ثبوته وكونه اى حكم الاصل معللا بعلة ما وليس من الاحكام التعبدية وتعيين الوصف
الذي هو العلة للعلية ووجوده اى ذلك الوصف في الفرع ونفى المعارض للوصف من انتفاء
شرط او وجود مانع فيهما اى في الاصل والفرع وفي الخبر محل الاجتهاد امران في العدالة للراوى
والدلالة للمتن على الحكم واما احتمال كفر الراوى وكذبه وخطائه لعدم عصمته عنها واحتمال المتن
المجاز وما في حكمه من الاضمار والاشتراك والتخصيص فمنتف في البعد بحيث لا يحتاج الى اجتهاد في
نفيه ولو احتيج في المذكورات الى الاجتهاد فلا يحتاج اليه على الخصوص اى لا يلزم عليه ان يحصل
الكل من نفى الكفر والكذب والخطاء والمجاز دليلا على حدة بل ينتظمه اى نفى ذلك كله العدالة
اى الاجتهاد فيها فاذا ثبتت عنده كفته ولا يخفى ان احتمال الخطأ في حكم الاصل اعتباره
في القياس ليجتهد المجتهد فيه اى في ثبوت حكم الاصل لمصلحة منتف لانه اى حكم الاصل

٢٨٥ مجمع عليه لو كان ذلك الاجماع باعتبار اتفاق بينهما اى المتناظرين والمختار عندهم اى الاصوب
وكذا نفى كونه اى حكم الاصل فرعا لغيره مجمع عليه ولو بينهما فالمختار عندهم فهي اى محال الاجتهاد في
القياس اربعة لسقوطه اى الاجتهاد في معارض الاصل وهو احد المحال المذكورة له ضمنه اى ضمن
سقوط الاجتهاد في نفس الاصل ولو سلم انه لا يشترط الاتفاق عليه فاثباته اى حكم الاصل ليس
من مقدمات القياس بل هو حكم سمعى يجتهد فيه ليعمل به كسائر الاحكام المأخوذة من النصوص
فهو مقصود الاثبات لذاته لا لمصلحة القياس غير انه يقصد بعد ذلك تبيينا على ان تستعمل
ان له محلا آخر وهو القياس فهو عند ذلك مفروغ عنه ولا يخفى ان الاجتهاد في العدالة لا يستلزم
ظن الضبط فهو اى الضبط محل ثالث في الخبر وان الاجتهاد في الدلالة ان افضى الى ظن كونه اى المدلول
او اللفظ حقيقة او مجازا لا يوجب ظن عدم الناسخ لعدم الملازمة بينهما فرابع اى فدلول الخبر
محل رابع باعتبار كونه غير منسوخ ولا يوجب ظن عدم المعارض له فخامس اى فالتفحص لعدم
المعارض محل خامس للاجتهاد ويتدرج بحثه اى المجتهد عن المخصص اذا كان المدلول عاما في بحثه عن
نفى المعارض لانه معارض صورة في بعض الافراد ثم لما بين ان المحال في القياس اربعة وفي الخبر
خمسة يتجه ان يقال لا فسلم الترتيب عليهما بنص لا بد فيهما من الفحص عن العدالة والدلالة فمحال
القياس حينئذ اكثر من محال الخبر فاجاب عنه بقوله وفي الاقيسة التي المنصوصة العلة غير راجح
الخبر متعلق بالمنصوصة اى المنصوصة بنص غير راجح على الخبر المذكور فيه به لانه ان كان
براجح فلا شك في تقدم القياس حينئذ لان النص على العلة كالنص على الحكم كما سيأتي
ان زاد محلان العدالة والدلالة سقط من محال الاجتهاد فيها محلان كونه معللا وتعيين العلة
فهم القياس عن الخبر عددا محال الاجتهاد يرد عليه ان المنصوص العلة يخبر يحتاج الى كل ما
يحتاج اليه الخبر وهو الخمسة على ما حققت مع زيادة لا بد منها في القياس فلا يقال ههنا ان
زاد محلان نقص محلان بل الوجه في مثله تقدم الخبر ثم هذا نظر في هذا الدليل وللمطلوب ادلة
اخرى فلا يقدح فيه اشكال كما اشار اليه بقوله وفيما تقدم من الادلة كفاية عن هذا الدليل
واستدل للاكثر ايضا بقوله ثبوت اصل القياس بالخبر كخبر معاذ السابق فلا يقدم القياس على
اصله اى الخبر وقد منع اللزوم اى ثبوته بالخبر لما سيأتي في مسئلة تكليف المجتهد بطلب المناط
في اواخر مباحث القياس ولزوم التقديم على الاصل اذ قدم على الخبر على تقدير ثبوته بالخبر اذ
الاصل حينئذ خبر مخصوص واصالة فرد من افراد الخبر لا تستلزم اصالة كل فرد منه وجعل
الشارح الامر الثاني تقديمه على الخبر وسند المنع انه مصادرة على المطلوب ولا معنى له
واستدل ايضا للاكثر بانه اى الخبر دليل قطعى لولا الطريق الموصل له الينا اذ قائله مخبر عن الله
صادق وانما الشبهة في الواسطة بخلاف القياس فانه ظنى في حد ذاته واجاب بان المعتبر الحاصل
الآن وهو اى الحاصل الآن منه مظنون ثم معارض هذا ادا ما تقدم ما ذكر من القياس الذي علته
ثابتة بنص راجح على الخبر وقطع بها في الفرع فلرجوعه اى التقديم المذكور الى العمل براجح من خبرين
تعارضا اذ النص على العلة نص على الحكم في محلها اى العلة وهو الفرع وقد قطع بها اى بالعلة
فيه اى محلها الذي هو الفرع والتوقف فيما ادحنا التوقف فيه وهو ما اذا ثبتت بنص راجح
ووجودها في الفرع ظنى لتعارض الترجيحين خبر العلة بالفرض فان المفروض رجحانه والآخر

اى الجزء الآخر نقل المقدمات لعدم انضمام القياس اليه وعلمت ما فيه من ان القياس اقل مجالا
للاجتهاد من الخبر هذا اذا تساويا اى القياس والخبر المتعارضان بان كان كل منهما عاما او خاصا
فان كانا اى الخبر والقياس عاما احدهما وخاصا الآخر فعلى الخلاف فى تخصيص العام به اى بالقياس
كيف اتفق اى سواء خص بغيره اولا وعدمه اى عدم تخصيص العام به وتقديم الكلام فيه فى
مسئلة مستقلة مسئلة الاتفاق فى افعاله الجبلية صلى الله عليه وسلم اى الصادرة بمقتضى
طبيعته فى اصل خلقته كالقيام والقعود والنوم والاكل والشرب الاباحة له ولنا وفيما
ثبت خصوصه اى كونه من خصائصه كاباحة الزيادة على اربع فى النكاح واباحة الوصال
فى الصوم اختصاصه به ليس لاحد من الامة مشاركة فيه وفيما ذكر ظهر بيانا بقوله كصلوا كما رأيتمونى
اصلى متفق عليه الصادر بعد صلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وخذوا عنى مناسككم
فانى لا ادرى لعلى لا احج بعد حجتى هذه فى اثناء حجة اى وهو يرمى الجمرة على راحلته كما رواه مسلم
وغيره فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ظهر وخبر المبتدا اعزا الاتفاق باعتبار
هذا القسم محذوف بقرينة ما يأتى اعزا انه بيان او ظهر بيانا بقرينة حال كصدوره اى الفعل عند
الحاجة الى بيان مجمل بعد تقدم اجمال اى كون الفعل صالحا لبيانه فيتعين حمله عليه لئلا يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين انه اى الفعل المتحقق
فى القطع والتيمم بيان لآيتيهما اى السرقة والتيمم اذ آية القطع مجمل باعتبار المحل واما آية التيمم
فقيل انها ايضا مجمل باعتباره والراجح انها مطلق والفعل بيان لما هو المراد منه
كذا ذكره الشارح ثم ان القطع ليس فعله صلى الله عليه وسلم بل فعل بامره فكانه فعله وعن
ابى هريرة ان ناسا من اهل البادية اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوه الى ان
قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بالارض ثم ضرب بيده على الارض لوجهه
ضربة واحدة ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه الى المرفقين بخلاف ادخال المرفقين فى الغسل
فى الوضوء فان غسله صلى الله عليه وسلم اياهما ليس بيانا لقوله تعالى وايديكم الى المرافق
لذكر الغاية وعدم اجمال دالتها اى العام وما لم يظهر فيه ذلك اى البيان والخصوصية وعرف
صفته فى حقه صلى الله عليه وسلم من وجوب ونحوه من ندب واباحة فالجمهور ومنهم الجصاص امته
مثله فان وجب عليه وجب عليهم وهكذا الخ وقيل والقائل ابو على بن خلاد امته مثله فى
العبادات فقط والكرخى والاشعرية تخصه اى الحكم المعروف صفته بالنبى صلى الله عليه وسلم الى قيام
دليل العموم لهم ايضا وقيل هو كما لو جهل اى لم يعلم وصفه وليس هذا القول محررا الا ان يعرف
قوله اى قول هذا القائل فى المجهول وصفه ولم يدر اى والحال انه لم يعلم قوله فى المجهول وصفه فى الحكم
عليه بحاله او يريد اى يريد المذكور ان من قال فى المجهول ما قال فقوله فى المعلوم مثله فباطل اى فتحقيق
هذا القول منه باطل لكونه غير مطابق للواقع كما اشار اليه بقوله فمن سيعلم كونه قائلا بالاباحة
اى يكون الفعل مباحا فى المجهول وصفه وهم فرق فمنهم من يخص الاباحة به صلى الله عليه وسلم ومنهم
من يعممها فيشمل الامة ايضا قولهم قاطبة فى المعلوم وصفه شمول صفته صلى الله عليه وسلم
الامة او صفة الفعل من الوجوب والندب والاباحة الكل فكيف يكون قول من قال فى
المجهول مثل ما قال فى المعلوم وجمع الضمير فى قولهم وافراده باعتبار افراد لفظ الموصول ومعنى

٢٨٦

ونحو معناه وجعل الشارح قوله قايلا حالا من المبتدا وانت خبير بان العامل لا بد له من
معمولين فالاولى الضمير الراجع الى الموصول وهو المناسب لفعل الآخر قايلا فلا وجه له وقولهم
مبتدا ثان خبره شمول صفته والجملة خبر الاول لنا فى ان الامة مثله فيما عرف صفته ان الصحابة
كانوا يرجعون الى فعله احتجاجا فى الاقتداء كتقبيل الحجر اى رجوع احتجاج فى مقام الاقتداء
مستدلون بفعل هذا الآية فعله صلى الله عليه وسلم ولما شاركوه فى اصل الفعل شاركوه فى
كيفيته كتقبيل الحجر حتى قال عمر لولا انى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك
ما قبلتك كما فى الصحيحين فلم ينكر على عمر ذلك وتقبيل الزوجة صائما كما فى الصحيحين وغيرهما
وكثير خصوصا فى العبادات وايضا لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة والتاسى للغير
فعل مثله اى ان يفعل مثل ما فعله ذلك الغير على وجهه بان يكون مشاركا له فى الصفة كالوجوب
والندب ونحوهما الى غير ذلك مما هو معتبر فى ذلك الا ترى انه احترز بقوله لاجله عما هو مثله
لكن ليس فى قصد الآية فى الدلالة على المطلوب قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاعله ان يكون
فعله تابعا لفعل ذلك الغير مبنيا على الاقتداء به ومثله اى مثل قوله تعالى لقد كان لكم الآية فى الدلالة
على المطلوب قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله فان المتابعة للغير ان يفعل مثل فعله
على الوجه الذى فعله وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج
ادعيائهم بدلالة المفهوم المخالف على اتحاد حكمه صلى الله عليه وسلم اى مع حكم الامة لانه تعالى
علل تزويجه صلى الله عليه وسلم بنفى الحرج الكاين فى تحريم زوجات الادعياء ومفهومه لو لم يزوجه
ثبت الحرج على المؤمنين فى ذلك وثبوت الحرج على ذلك التقدير انما يكون عند اتحاد حكمهم
بحكمه ولم يتحد كذا ذكره الشارح فحاصل كلام المص حينئذ عدم دلالة الآية على المطلوب
والذى يفهم من كلامه دلالته عليه لكن بطريق المفهوم عن جهة بعد لست ولو صح قوله ولو يتحد
لما صح التعليل وهو ظاهر بل نقول اعتبار المفهوم المخالف فى خصوص هذه الآية عند الكل
والا لم يصح التعليل وما جهل وصفه بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم ففيه مذاهب فابو اليسر قال ان كان
ذلك الفعل معاملة فالاباحة بالنسبة اليه والينا اجماع والخلاف انما هو فى القرب فمالك اى فمذهبه شمول الوجوب
له ولنا كذا نقله بعضهم اى الاصوليين متعرضا للفعل بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم قوله متعرضا حال
من فاعل نقله وفى الكلام نوع واقع لان قوله كذا يدل على ان منقوله مثل ما ذكر ومما ذكر شمول الوجوب
ولا شمول الا بالنسبة اليه والى الامة وقوله متعرضا يدل على اختصاص ما ذكر من الاباحة والوجوب
صلى الله عليه وسلم اللهم الا ان يكون مراده بالنسبة اليه ايضا كقول الكرخى مباح فى حقه اى كما ان فى
قول الكرخى تعرضا لكنه الى السؤال لم للتيقن اى لتيقن الاباحة بالنسبة اليه وليس لنا اتباعه الا بدليل
وقول الجصاص وفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضى ابى زيد بالاباحة فى حقه ولنا اتباعه ما لم
يقم دليل على الخصوص والقولان للكرخى والجصاص يعكران نقل ابى اليسر الاجماع على الاباحة فى
المعاملة لان تخصيص الكرخى الاباحة به صلى الله عليه وسلم فى مطلق الفعل معاملة كان او قربة
والجصاص يقول كذا الاتباع فى الكل فقد تحقق حق المعاملة قولان مختلفان وهو ينافى
دعوى الاجماع ونقل المحققون الخلاف بالنسبة الى الامة فالوجوب وهو معزو فى المحصول الى
الى ابن سريج وغيره وفى القواطع الى مالك والكرخى وطايفة من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعى

والندب وهو معزو في المحصول الى الشافعي وفي القواطع الى الاكثر من الحنفية والمعتزلة والصيرفي
واكثر المعتزلة وفي القواطع الى اكثر الاشعرية وفي غيره والغزالي والقاضي الى الطبري واختاره
الامام الرازي والقفال وما ذكرنا انه للاباحة وهو معزو في المحصول الى مالك كذا ذكره
الشارح والاظهر انه اشارة الى ما ذكره في قول الكرخي ليس لنا اتباعه وفي قول الجصاص لنا اتباعه
والوقف وهو معزو في المحصول الى الصيرفي واكثر المعتزلة وفي القواطع الى اكثر الاشعرية وفي غيره
والغزالي والقاضي الى الطبري واختاره الامام الرازي ومختار الآمدي وابن الحاجب انه ان ظهر
قصد القربة فالندب والا فالاباحة وحجيتها انه يكون هذا القول عين القول بالاباحة للامة اذ لم يقل
احد بان ما هو من القرب عمله مباح من غير ترتب وجوب او ندب لنا دليله وما آتاكم الرسول فخذوه اي افعلوه
وفعله مما آتاه والامر للوجوب اجيب بان المراد وما امركم به بقرينة مقابلة وما نهاكم لتجاوب
طرفي النظم وهو اللائق ببلاغة القرآن قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والامر للوجوب قلنا هو
اي الاتباع في الفعل فرع العلم بصفته اي الفعل لانه اي الاتباع في الفعل فعله على وجه
فعل المتبوع والكلام في مجهولها اي الصفة فلا يتحقق الاتباع مع عدم العلم بصفة الفعل في حقه
صلى الله عليه وسلم وقد منع اعتبار العلم بصفة الفعل في الاتباع فيه اي الفعل وقيل لا نسلم ان
الاتباع موقوف على العلم بذلك بل يتبعه فيه وان لم يعلم صفته وذكر سند هذا المنع
في عبارة بكذا الاباحة المطلقة متعينة في مجهولها وهو الجواز المتحقق في ضمن الوجوب والندب
والاباحة المقابلة لهما ولنا اتباعه وهو معلوم من الدين بجهالة وصف الفعل بالنسبة اليه
صلى الله عليه وسلم لا يمنع اتباعنا له فالامر بالاتباع يكون في مجهول الوصف كما يكون في معلومه
والامر للوجوب ثم اضرب عن هذا الجواب الذي هو كون الاتباع فرع العلم بصفته الى ما هو التحقيق
فقال بل الجواب ان يقال القطع بانه اي عموم الامر باتباعه مخصوص غير محمول على عمومه بالغا ما بلغ
اذ لا يجب قيام وقعود وتكوير عمامة اي تدويرها وما لا يحصى من افعاله الجبلية وغيرها مما لم يجب
اتباعه فيه اجماعا ولا مخصص معين حتى ينتهي التخصيص الى حد معين فاخص الخصوص
اي فتعين حمله على اخص الخصوص من معلوم صفته بعد اي صفة الفعل على قسمين معلوم ومجهول والاول
قسم هو اخص الخصوص نظرا الى حكم مقسمه وهو هنا لزوم الاتباع اذ ليس لمعلوم الصفة فرد احق
واولى بهذا اللزوم من الموصوف بالوجوب والحاصل انا عرفنا ان الاتباع مطلوب في الجملة
من غير تحديد من قبل الشارع وقد علمنا يقينا كون الواجب من فعله بحيث لا يمكن ان يكون خارجا
عن الطلب المذكور وغيره من الافعال قد يكون خارجا عنه وفي مثل هذا الطلب الاجمالي
يتعين ما هو المتيقن دخوله في الحكم وغيره لا يتعين دخوله والاصل عدم الدخول فمعنى الآية
طلب اتباعه فيما علم وجوبه والله اعلم قالوا ثالثا لقد كان لكم الى آخرها محصوله قضية شرطية
مضمونها لزوم التأسي وهو تاليها للايمان وهو مقدمها اذ المعنى من كان يؤمن بالله فله
فيه اسوة حسنة اذ المراد بضمير المخاطب في قوله لكم يعم كل فرد من المؤمنين ولازمها عكس نقيضها
عطف بيان للازمها عدم الايمان لعدم التأسي لان نقيض الملزوم لازم لنقيض اللازم والا
اجتمع [illegible] الملزوم مع نقيض اللازم فلم يكن اللازم لازما وعدم اي الايمان حرام فكذا ملزومه
الذي هو عدم التأسي فيقتضيه اي نقيضه عدم التأسي وهو التأسي واجب والجواب مثل ما اي مثل هذا

الاستدلال المذكور قبله لان التأسي كالاتباع في المعنى وفيما يتوقف عليه من العلم بوصف ما فيه الاتباع
وفيه من البحث مثل ما قبله من منع اعتبار العلم بصفة الفعل في الاتباع وايضا ومنه ارد مما قبله من الجواب
المختار وهو ان يقال هذا الجواب المختار هنا وهو حمله على اخص الخصوص قالوا رابعا ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم خلع نعليه في الصلوة فخلعوا اي اصحابه نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا
رأيناك القيت فالقينا قال ان جبريل اتاني واخبرني ان فيهما اذى اخرجه احمد وابو داود
وابن خزيمة وابن حبان فاقرهم على استدلالهم بفعله وبين سبب اختصاصه اي خلع النعلين
به صلى الله عليه وسلم لما ذكر اذ ذاك اي اذ فعل ذلك الفعل قلنا دليلهم على الوجوب قوله صلى الله
عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي لا فعله او فهم القربة من الخلع والالحاح او كره فرأوه ندبا
لا واجبا قالوا خامسا امرهم اي النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بالفسخ اي فسخ الحج الى العمرة فتوقفوا
عن الفسخ لعدم فسخه فعلم انهم كانوا يرون اتباعه واجبا فلم ينكره اي توقفهم وبين مانعا من الفسخ
يخصه وهو اي المانع سوقه الهدي كذا ذكر في الصحيحين لولا ان معي الهدي لاحللت ثم
اعترض على قوله فلم ينكره لما روي عنه من الغضب فدفعه المصنف بقوله ومن نظر السنن فعلم انه صلى الله
عليه وسلم غضب من توقفهم اخرج مسلم وغيره عن عائشة قالت قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاربع او خمس مضين من ذي الحجة فدخل علي وهو غضبان فقلت من اغضبك يا رسول الله ادخله الله النار
قال اشعرت اني امرت الناس بامر فاذا هم يترددون ولو استقبلت من امري ما استدبرت
ما سقت الهدي معي حتى اشتريه ثم احل كما احلوا لم يلزم من الالزام اي لم يجعل الغضب [illegible] للتوقف
لعدم الفعل اي لانه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ الحج الى العمرة بعد ان الناظر للسنن لم يحكم بان غضبه
انما كان بسبب توقفهم لعدم فسخه بل يحكم بان غضبه من توقفهم انما كان لكونه اي التوقف بعد الامر
بالفسخ اذ بعده لا مجال للتوقف وان لم يفسخ الآمر ثم بين مانعه كلمة ثم للتفاوت وبين بيان
معطوف على ما فهم من فحوى الكلام كانه قال لكونه امرهم بين وكلمة ثم للتفاوت بين بيان المانع
وعدمه بعد ان مجرد الامر كاف في ايجاب الغضب من التوقف ثم اذا انضم اليه بيان المانع
القاطع لمادة الشبهة الملقية الى التوقف زاد في الايجاب واحسن المخارج للعذر لهم اي الصحابة
في عدم المسارعة الى الامتثال ظنه اي الامر بالفسخ امر اباحة حال كونه رخصة ترفيها لهم وتسهيلا
واظهر منه اي من هذا الخبر في الدلالة على انهم كانوا يرون اتباعه في الفعل واجبا امره صلى الله
عليه وسلم بالحلق بالحديبية بضم الحاء والدال وتخفيف الياء ثم الباء الموحدة ثم الياء مخففة ومثقلة
واكثر المحدثين على التثقيل موضع معروف من جهة جدة بينها وبين مكة عشرة اميال كذا ذكره
الشارح فلم يفعلوا حتى حلق فازدحموا في صحيح البخاري من حديث المسور بن مخرمة قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل
حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم احد دخل على ام سلمة فذكر لها ما لقي من الناس فقالت
ام سلمة يا نبي الله اتحب ذلك اخرج ثم لا تكلم احدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك
فخرج ولم يكلم احدا منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا
وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما انتهى فظهر ان توقفهم كان [illegible] ثم علم
ولا يتم الجواب عن هذا اي من بان الفهم لوجوب المتابعة انما نشأ من قوله صلى الله عليه وسلم

خذوا عني مناسككم وهو لم يحل فلم يحلوا الا انه لم يكن صلى الله عليه وسلم قاله بعد في الصورتين صورة
الامر بالفسخ وصورة الامر بالحلق بل الجواب ما ذكرنا وهو ظنهم ان الامر امر اباحة ورخصة ترفيها
فلم يفعلوا اخذا لما هو الاشق حرصا منهم في طلب زيادة الثواب وكخلعه صلى الله عليه وسلم عن خاتمه
وانه امر ايجاب قالوا سادسا اختلفت الصحابة في وجوب الغسل بالايلاج لقدر الحشفة في الفرج
من غير انزال ثم اتفقوا عليه اي وجوب الغسل به كما يفيده ظاهر حديث الاحمد في مسنده لرواية
عائشة فعله فانها قالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا اجيب بان فيه
قولا وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل
رواه ابن ابي شيبة وابن وهب وانما يفيد هذا الجواب اذا روته اي عائشة حديث اذا التقى
الخ ومعناه لهم اي للصحابة لانه قد علم ان اتفاقهم انما حصل بخبرها او هو اي الفعل الذي روته عائشة
بيان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والامر للوجوب اي فلم يرجعوا الى الفعل من حيث هو
فعل بل الى امره تعالى بالاطهار للجنب وقد تبين بالفعل ان الجنابة تثبت به كما تثبت بالانزال فالمرجع
الكتاب او تنبيهه اي وجوب الغسل بالالتقاء وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي او هو
اي الغسل شرطها اي الصلوة وهو انما صلى بعد التقاء الختانين بالغسل او لفهم الوجوب
اي وجوب الغسل بمجرد الالتقاء منها اي عائشة لانها فهمت الوجوب لقراين ظهرت لها
وافهمتهم ذلك حتى حصل لهم العلم بذلك اذ كان خلافهم فيه اي في الوجوب لا الاستحباب
قالوا سابعا الوجوب احوط لما فيه من الامن من الاثم قطعا فيجب الحمل عليه اجيب بانه اي
الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم على الامة وفعله صلى الله عليه وسلم يحتمله اي التحريم على الامة ورد هذا الجواب
بوجوب صوم يوم الثلثين لشوال اذا غم الهلال بالاحتياط مع احتمال كونه واما لكونه
يوم العيد بل الجواب انه اي الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه كصلوة نسيت غير معينة
فيجب عليه الخمس احتياطا او كان ثبوت الوجوب الاصل كصوم يوم الثلاثين اذ الاصل بقاء
رمضان الندب اي دليله الوجوب تلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق وهو اي التبليغ
منتف بالفرض اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل واسوة حسنة تنفي المباح اذ اقل مراتب
الحسن التاسي ان يكون مندوبا فتعين الندب اجيب بان الاحكام الشرعية مطلقا سواء
كانت وجوبا او ندبا او اباحة يستلزمه اي التبليغ فان وجوب التبليغ يعمها فلو انتفى
التبليغ انتفى الندب ايضا والمذكور في الآية حسن الايتساء وتصدق حسنه مع المباح
لان المباح حسن ولا نسلم ان اقل مرتبة الندب بل الاباحة قالوا اي النادبون ثانيا
هو اي الندب الغالب من افعاله فيحمل عليه اجيب بالمنع اي منع كونه الغالب الاباحة اي مثلا
هو اي المباح او كونه مباحا المتيقن قال الشارح لانتفاء المعصية والوجوب انتهى
اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو كان واجبا لبينه ولكن انما يصدق على تقدير تفسيره
بما ليس بحرام وليس بواجب واما اذا فسر بما هو اخص من هذا ليقابل المندوب والمكروه
ايضا كما يقتضيه محل النزاع فلا نسلم تيقنه فينفى الزايد عليها وهو كونه مستحبا لنفي الدليل
له وهو اي التيقن مع انتفاء الزايد لنفي الدليل وجه قول الاباحة الذي سبق ذكره اذا لم
يظهر قصد القربة فيه فالاباحة والا بان ظهر قصدها فيه فالندب اذ لو لم يتمسك بما ذكر لم يتعين

على تقدير عدم ظهور قصد القربة الاباحة ولا على تقدير ظهوره الندب وبحكمته اي الكلام
كذا اي على هذا المنوال لمن ذكرنا من الحنفية انهم قايلون بالاباحة ويتمسك اي التوجيه
المذكور اي مثلا ان يقال انه اي الندب المتيقن معها اي القربة الا ان لا يترك ذلك الفعل
مرة بناء على اصولهم اي الحنفية فالوجوب اي فحكمه الوجوب حينئذ فان حاصله هذا ايضا
الاقتصار على المتيقن والزيادة عليه بقدر الدليل وما اي صار عند عدم ظهور القربة وفي تنقيح
الشارح عند عدم القرينة للتيقن الاباحة وعند ظهورها اي القرينة او القربة للقربة وجد
دليل الزيادة على الاباحة والندب متيقن فليتفق الزيادة اي وهو الوجوب وعدم الترك مرة دليل
حامل الوجوب الكرخي اي دليله فانه مباح في حقه للتيقن وليس لنا اتباعه على ما سبق انه جازت
الخصوصية اي كون الفعل جائزا له دون غيره فاحتمل فعله التحريم على الامة فيمتنع فعله في حق غيره
حتى يقوم دليل يرجح احد الجائزين من الحرمة والجواز بالنسبة الى الامة اجيب بان يقال ومنع
مقام النبوة للاقتداء قال تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما فيثبت جواز الاقتداء
فيه ما لم يتحقق خصوص له فيه وهو اي الخصوص نادر لا يمنع احتماله المرجوح جواز الاقتداء الواقف
اي دليل مذهب الوقف صفته اي الفعل غير معلوم على ما هو المفروض والمتابعة انما يكون بعلمها
اي صفته فالحكم بالمجهول كذا اي واجب او مندوب او مباح في حقه صلى الله عليه وسلم
كالكرخي اي كحكمه ومن ذكرنا معهم من الحنفية منهم الجصاص وفخر الاسلام وشمس الايمة والقاضي ابي زيد
وناقل الوجوب لم ينقل عن مالك لانه لم يثبت عنه على الوجه الاول من الوجهين وهما شمول الوجوب
له ولنا واختصاصه بالامة ثم قوله فالحكم مبتدا وخبره تحكم باطل يجب الوقف اي من هذا التحكم في حقه
صلى الله عليه وسلم وكذا يجب الوقف عن خصوص حكم فيه اي الفعل للامة لكونه تحكما باطلا ونص على
اطلاقهم اي الواقفين الفعل للامة على ما في التلويح بان اتفقوا اذنا عاما للامة في اتباعه
في كل فعل غير معلوم الصفة في حقه صلى الله عليه وسلم ولا ينافي اطلاقهم المذكور الوقف في حقه
صلى الله عليه وسلم وحقنا لانه اي الاطلاق الذي هو عبارة عن مجرد الاذن في الفعل ليس بحكم الذي
هو الاباحة وانما هو جزء الحكم اي الاباحة لانه عبارة عن مجموع اطلاق الفعل واطلاق الترك
فلم يحكم في حقه ولا في حق الامة بحكم وان حكموا فيهما بجزئه وهو اي اطلاق الفعل في حقه وحقنا
مقتضى الدليل المانع شرط العلم بحال الفعل في المتابعة في جانب الفعل والتحكم معطوف على شرط العلم
اي ومنع التحكم في جانب الترك فلا يمكن ان يحكم بانه لابد من تركه للامة ويجب حمل الاباحة
عليه اي على اطلاق الفعل لا على المعنى المصطلح لها وهو جواز الفعل مع جواز الترك لانتفاء
التيقن فيه اي في المعنى المصطلح لعدم الدليل ومثله اي مثل ما حمل الاباحة على غير ما يطلب المعنى
المصطلح يحمل الندب في قول من قال به على غير المصطلح في صورة قصد القربة يحمل على مجرد ترجيح الفعل
على الترك لا مع تجويز الترك كما هو المصطلح فيصدق مع الوجوب وبدون المصطلح لنفي التحكم
اللازم على تقدير حمله على المصطلح لعدم الدليل وحينئذ اي حين اذ كان الوقف ما ذكرنا
تبين ان الواقف لا يمنع الاتباع مطلقا حتى يرد عليه ان المنصب للاقتداء الخ كما اورد
على الكرخي بل كغيره في نوع حينئذ فدليلهم اي الواقفين وهو صفته غير معلوم في غيرهم على السابق ثم
وانما هو اي دليلهم قولهم ما ذكر هذا او لغيرهم احتمالات متساوية فلا يحكم بشيء منها ومجرد

اطلاق الفعل ثابت بما ذكرنا فيجب القول به مسئلة اذا علم النبي صلى الله عليه وسلم
بفعل وان لم يره اي ذلك الفعل فسكت عن انكاره حال كونه قادرا على انكاره فان كان ذلك الفعل
معتقد كافر فلا اثر لسكوته ولا دلالة على الجواز اتفاقا فان عدم انكاره ح لعلمه بانه
لا ينتهي وليس بمأمور بجبره والا اي وان لم يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه بعام فهو نسخ لتحريمه
عند الحنفية او تخصيص له عند الش فيه على الخلاف بينهم في ان مثل ذلك نسخ او تخصيص والا
او ان لم يكن سبق تحريمه فدليل الجواز والا اي وان لم يكن دليل الجواز كان سكوته حينئذ
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير واقع كما سياتي فان استبشر النبي صلى الله عليه وسلم
به اي بذلك الفعل فاوضح اي فذلك السكوت المقرون بالاستبشار اوضح دلالة على الجواز
من السكوت الغير المقرون به الا ان يدل دليل على انه اي الاستبشار عنده اي الفعل لامر
آخر لا به اي بذلك الفعل وقد تمسك في ذلك اي في كون الاستبشار به في الموارد ومنه
اي من المختلف فيه من الموارد ظهاره صلى الله عليه وسلم البشر اي السرور عند قول مجزز بضم الميم
وفتح الجيم وزائين معجمتين الاولى مشدده مكسوره المدلجي بضم الميم وسكون الدال
المهملة من بني مدلج بن مرة له صحبة وذكر ابن يونس انه شهد فتح مصر لما دخل على النبي عليه السلام
صلى الله عليه وسلم فاذا اسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما
وبدت لهما اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض كما في الكتب الستة
قال ابو داود وكان اسامة اسود وكان زيد ابيض وقال البيهقي قال ابراهيم بن سعد
كان اسامة مثل الليل وكان زيد ابيض احمر اشقر فاعتبره اي البشر النبي صلى الله عليه وسلم الشافعي
بقوله اي المدلجي فاثبت الشافعي النسب بالقيافة ونفاه اي ثبوته بها الحنفية وصرفوا البشر
الى ما يثبت عنده اي قول المدلجي من تركهم الطعن في نسبه والزامهم تخطئتهم فيه اي في الطعن فيه
على اعتقادهم حقية القيافة ودفع هذا بان ترك انكاره صلى الله عليه وسلم الطريق في اثبات
النسبة على ما كانوا عليه في الجاهلية بغير القيافة ظاهر في حقيتها اي القيافة فلا يجوز ترك انكاره
الا معه اي كونها حقا والا اي وان لم يكن كذلك بان يكون بشره مع عدم حقية الطريق لذكره اي
انكارها ولا ينفي ذكره ان الانكار المقصود من رجوعهم اي الطاعنين اذ الانكار لا يردهم عن
عقيدتهم ونافع الانكار راجع الى المؤمنين كما يجئ والجواب عن الدفع المذكور انه اذا اختصاص
ثبوت النسب في الفراش كان ظاهرا عند اهل الشرع والطعن انما كان منهم بل من المنافقين وهم
يعتقدون بطلان قولهم في الطعن بقوله اي المدلجي فالسرور لذلك اي لبطلانه لهم وترك انكار السبب
الذي هو القيافة لا تقرر لانه اي هذا الترك كترك صلى الله عليه وسلم الانكار على تردده كافر
الى الكنيسة فلا يكون سكوته عن انكارهم تقريرا مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم قبل
بعثته متعبد اي مكلف قيل بشرع نوح عليه السلام لانه اول الرسل المشرعين وحكى ابن برهان
نعبد بشرع آدم لانه اول الشرائع وكان المص لم يعتد بهذا القول وقيل بشرع ابراهيم
عليه السلام لانه صاحب الملة الكبرى وقيل بشرع موسى عليه السلام لانه صاحب الكتاب الذي
نسخ ولم ينسخ اكثر احكامه وقيل بشرع عيسى عليه السلام لانه بعدهم ولم ينسخ الى حين بعثته صلى الله
عليه وسلم ولا يخفى ما في هذه الاوجه والمختار عند المص انه متعبد بما ثبت انه شرع اذ ذاك اي في

٢٨٩

ذلك الزمان بطريقه لانه في غير المتواتر انما تثبت عدالة الحاملين بان حكم انه كذا ولم ينسخ الى هذا
اليوم وكان ذلك متعسرا فكان يكتفي بحجج ثبوت كونه مشروعا في شرع نبي لان الاصل عدم النسخ فيعمل به
ما لم يتعلق العلم بالنسخ ونقل الشارح عن المص ما يقارب هذا الا ان يثبتا اي الشرعان امرين متضادين
فبالاخيرة اي فيجب حينئذ ان العمل بالشريعة المتاخرة للعلم بكونها ناسخة للاولى فان لم يعلم المتاخر من
الشرعين لعدم معلومية طريقه اي الاخير فبما ركن اليه فهو متعبد بما اطمان قلبه اليه منهما لا بهما لعدم
لا رجحان لاحدهما على الآخر والحكم في القياس ما ذكر وذلك لعدم ما بعد مما اي لعدم العلم التاريخ الشرع
ونفاه اي تعبده قبل البعثة لشرع من قبله المالكية قال القاضي وعليه جماهير المتكلمين ثم اختلفوا
فنفته المعتزلة عقلا وقال القاضي وغيره من اهل الحق يجوز ولم يقع قال المص والآمدي وتوقف
الغزالي ونسب السبكي التوقف الى امام الحرمين والغزالي والآمدي وابن الانباري وغيرهم لنا لم
ينقطع التكليف من بعثة آدم عموما اي بعثا عاما الى كافة الناس كآدم ونوح وخصوصا كشعيب
الى اهل مدين واصحاب الايكة ولم يتركوا اي الناس سدى اي مهملين غير مامورين ولا منهيين في زمن من
الازمان قط فلزم التعبد لكل من تاهل له من العباد وبلغه ما تعبد به وهذا الدليل يوجب التعبد
في غيره عليه السلام ايضا وهو كذلك وتخصيصه صلى الله عليه وسلم الغاء واستدل للتعبد بتظافر
روايات صلوته وصومه وحجه اي تعاونها واجتماعها قوله بتظافر بالظاء المعجمة في النسخ المصححة
وقال الشارح بالضاد المعجمة العلم الضروري انه اي فعلها لقصد الطاعة وهي اي الطاعة موافقة
الامر فلا يتصور من غير مشروع والجواب ان الضروري قصد القربة وهي اي القربة اعم من موافقة الامر
والسبل فلا يستلزم القربة معنا منها ظاهرا اي ليس لزوم المعين ظاهرا بالنسبة الى القربة فضلا
عن الضرورة اي عن كونه ضروريا واستدل ايضا بعموم كل شريعة جميع المكلفين قبلنا ولنا ايضا
ومنع عموم كل شريعة وكيف لا وفي الصحيحين نعته صلى الله عليه وسلم وكان النبي يبعث الى قومه
خاصة وبعثت الى الناس عامة انتهى قلت وفي قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه اشارة اليه قال النافي لو كان متعبدا بشريعة من قبله قضت العادة مخالطته اهلها ووجبت
مخالطته لهم لاخذ الشرع منهم ولو فعل اذ لو فعل لنقل لتوفر الدواعي على نقله اجيب الملزوم للتعبد
عما علم انه شرع اذ ذاك اي قبل البعثة التواتر لانه المفيد للعلم ولا حاجة معه اي التواتر اليهما اي
مخالطتهم لا ان الملزوم له الاحاد لا تفاد اي الآحاد منهم اي اهل شرع من قبله لا تفيد هنا
لا وقوع التحريف على ما اخبر به الرسل قال الشارح والخلاف في هذا الكتاب يكون مخصوصا
بالفروع اذ الناس في الجاهلية مكلفون بقواعد العقائد ولهذا انعقد الاجماع على ان موتاهم
في النار يعذبون فيها على كفرهم ولولا التكليف ما عذبوا فعموم الاطلاق والعلة مخصوص
بالاجماع ذكره العراقي ثم هذه المسئلة قال امام الحرمين والمازري وغيرهما لا يظهر لها ثمرة في
الاصول ولا في الفروع بل تجري مجرى التواريخ ولا يترتب عليها حكم في الشريعة وفيه تامل انتهى
واما بعده اي شرع من قبله بعد البعثة فالمختار انه شرع لنا ما لم ينسخ لاقامة عند جمهور الحنفية
والمالكية والش فيه وعن الاكثر المنع فالمعتزلة مستحيل عقلا وغيرهم شرعا واختاره القاضي
والامام الرازي والآمدي لنا ما اخترناه بين الادلة من الدليل السابق وهو انه لم ينقطع
التكليف الخ فيثبت ذلك شرعا له حتى يظهر الناسخ ولا اجماع منعقد على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا

عليهم اي اوجبنا على بني اسرائيل او فرضنا فيها اي التوراة ان النفس بالنفس على وجوب القصاص
في شرعنا ولولا انا متعبدون به لما صح الاستدلال بوجوبه في دينهم على وجوبه في ديننا وقوله
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلى اقم الصلوة لذكري وحي اي هذه الآية
متلوة لموسى عليه السلام فاستدل بها على وجوب قضاء الصلوة عند تذكرها والا لم يكن لتلاوتها
فايدة في هذا المقام فعلم تعبده بما في شرعه قالوا اي النافون اولا لم يذكر شرع من قبلنا في حديث
معاذ السابق وصوبه اي فيه من القضاء بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم باجتهاده ولو كان شرع من قبلنا شرعا لنا لذكره اجيب بان عدم ذكره اما لان الكتاب
يتضمنه لقوله تعالى فبهداهم اقتده فانه يعم الاصول والفروع اولقلته اي قلة وقوعه وانا ضرنا
الى احد النا دليلين جميعا للادلة دليلنا الدال على كونه متعبدا به ودليلكم الدال على نفيه
قالوا ثانيا الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرايع قلنا ناسخة لما خالفها اي شريعتنا لا مطلقا
للقطع بعدمه اي النسخ في الايمان والكفر وغيرهما كالقصاص وحد الزنا قالوا ثالثا لو كان
صلى الله عليه وسلم متعبدا به لوجبت خلطته لاهله اجيب بما تقدم بان الملزم للتعبد اذ ذاك التواتر
الخ واعلم ان الحنفية قيدوه اي كون شرع من قبلنا شرعا لنا بما اذا قص الله او رسوله
ذلك ولم ينكره فجعل هذا منهم قولا ثالثا والحق انه اي هذا التقييد وصل بيان طريق ثبوته اي شرع
من قبلنا لا يتاتى فيه خلاف اذ لا يستفاد شرعهم عنهم اي عن تلك اهل الشرايع آحادا ولم يعلم تواتر
منهم لم ينسخ ولا بد من ثبوته شرعا لهم اولا ليترتب عليه وجوب اتباعنا له ثانيا فكان ثبوته
بذلك اي بان يقص الله او رسوله من غير انكار وبيان رده الى الكتاب او السنة يمنع كونه
قسما خامسا من الاستدلال كما سيأتي مسئلة تخصيص السنة بالسنة كالكتاب اي كتخصيص
الكتاب بالكتاب على الخلاف اما في الجواز فالجمهور وشذوذ واما في اشتراط المقارنة
في المخصص الاول بكونه موصولا بالعام على ما سبق في بحث التخصيص واكثر الحنفية يشترط
وبعضهم كالشافعية لا يشترط الى غير ذلك مما تقدم في بحثه قالوا اي الجمهور خص قوله صلى الله عليه وسلم
فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر بليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه
وهو اي المخصص الاول وهو فيما سقت السماء الخ بالثاني وهو ليس الخ تام على قول الشافعية
وبعض الحنفية لعدم اعتبارهم المقارنة وتقديمهم الخاص مطلقا لا على قول ابي يوسف ومحمد
اذ لم يثبت مقارنته اي الثاني للاول ولا تاخره ليخصص على تقدير مقارنته ولينسخ على تقدير تاخره
فتعارضا اي الحديثان في الايجاب فيما دون خمسة اوسق فقدم ابو يوسف ومحمد الثاني قال
الشارح بما الله اعلم به فان وجه بالنسبة الى الاصل المذهب عن ظاهر الشهرة ولا يبعد ان يقال
بان عدم الايجاب وبراءة الذمة هو الاصل فيصلح مرجحا فان الاستحباب يصلح للدفع
وان لم يصلح للايجاب وقدم ابو حنيفة الاول اي العام احتياطا لتقدم الموجب على المبيح وحمل كثير
من المشايخ كصاحب الهداية وغيره مرويهما على زكوة التجارة جمعا بين الحديثين قالوا لانهم
كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق كانت يومئذ اربعين درهما ولفظ الصدقة
ينبئ عنها مسئلة الحق ابو بكر الرازي من الحنفية والبردعي وفخر الاسلام واتباعه والسرخسي
وابو اليسر والمتاخرون ومالك والشافعي في القديم واحمد في احدى روايتيه قول الصحابي

٢٩٠-

المجتهد فيما يمكن فيه الراي اي في حكم يمكن اثباته بالقياس ملحق بالسنة صلة الالحاق وهذا الالحاق بالنسبة
الى غير الصحابي للمقلد اي صحابي آخر فيجب على غير الصحابي تقليده اي الصحابي ونفاه اي كافة
بالسنة الكرخي وجماعة من الحنفية منهم القاضي ابو زيد كالشافعي في الجديد ولا خلاف فيما لا يجري فيه
اي في قول الذي لا يجري فيه الراي لعدم امكانه بينهم اي الحنفية طرفي الخلاف وذلك لانه كالمرفوع
لانه لا يدرك بالراي وبه قال الشافعي ايضا في الجديد على ما حكاه السبكي وتحريره اي محل النزاع
قوله اي الصحابي فيما يدرك بالقياس لكن لا يلزمه الشهرة بين الصحابة لكونه مما لا تعم به البلوى ولم ينقل
خلاف فيه بين الصحابي به ثم ظهر نقل فان التابعين وما لا تلزمه الشهرة لكونه مما تعم به البلوى واشتهر
ولم يظهر خلاف فهو اجماع كالسكوتي حكما لشهرته اي قولنا بكونه اجماعا كالاجماع السكوتي لكونه
بكونه مشهور الوجود مقتضى الشهرة وهو عموم البلوى وعدم خلافهم مع شهرته بمنزلة اطلاع اهل الحل
والعقد على امر دين مع سكوتهم عن انكاره ونفي صورة اختلافهم اي الصحابة فيما يمكن فيه الراي تعم به البلوى
اولا ليس لك الترجيح بمرجح لاحد الاقوال فان تعذر الترجيح عمل بايها شاء قال الشارح بعد ان يقع في
اكبر رايه انه هو الصواب ولا يخفى ان ما يفهم من المتن اعم من ذلك وقال ايضا بعد ان يعمل باحدهما
ليس له ان يعمل بالآخر بلا دليل لا يطلب تاريخ بين اقوالهم كما يفعل في النصين لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا
بالسماع تعين ان يكون اقوالهم عن اجتهاد لا سماع فكانا كالقياسين تعارضا بلا ترجيح لاحدهما
على الآخر حيث يكون هذا حكمها وذلك لان الحق لا يعدو اقوالهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول بالراي قولا
خارجا عنها واختلف عمل ائمتهم اي الحنفية في هذه المسئلة وهي تقليده فيما يمكن فيه الراي فلم يستقر عنهم
مذهب فيها ولا ثبت فيها عنهم رواية ظاهرة فلم يشترطا اي ابو يوسف ومحمد في صحة السلم اعلام قدر
راس مال السلم المشاهد اي تسميته قدره اذا كان مشارا اليه قياسا على الاعلام بالتسمية لان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح اجماعا فكذا بالاشارة وقياسا على البيع المطلق
فان البدل فيه اذا كان مشارا اليه يغني عن التسمية وشرطه اي ابو حنيفة اعلام قدر راس المال المشاهد
في صحته وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر كذا في الكشف وفي غيره عن عمر وابن عمر وضمنا اي ابو يوسف
ومحمد الاجير المشترك وهو من يعقد على عمله كالصباغ والقصار العين التي هي محل العمل اذا هلكت فيما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة بخلاف ما اذا هلكت بالسبب الغالب وهو ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق
والغرق والغارة العامة فانه لا ضمان فيه عليه اتفاقا وانما ضمناه في الاول بقول علي رضي الله عنه
رواه ابن ابي شيبة عنه من طرق واخرج الشافعي عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول
لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه اي ابو حنيفة تضمين الاجير المشترك بقياس انه امين كالمودع
والاجير الواحد وهو من يعقد على منافعه وروى الشارح عن ابي حنيفة عن علي خلاف هذا وهو
عدم تضمين القصار والصباغ وانه دفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وقول الاسبيجابي ان عليا رجع
عن ذلك وان شريحا كان لا يضمن بحضرة الصحابة والتابعين من غير نكير والله اعلم به واتفق فيما لا يدرك
رايا كتقدير اقل الحيض ثلثة ايام بما عن عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس
رضي الله عنهم كذا في جامع الاسرار واعترض الشارح بان التقدير المذكور بالمرفوع من طرق عديدة
وان كان فيها ضعيف فان تعدد طرقها الى درجة الحسن وبان حكاية الاتفاق فيها نظر لان في
رواية الحسن عن ابي حنيفة ثلثة ايام والليلتان يتخللانها وعند ابي يوسف يومان والاكثر الثالث

ولا يخفى عليك ان الاستدلال عن الصحابة طريق مستقل في اثبات المطلب وهو لا ينافي
ان يستدل بطريق آخر وهو جمع الطرق الضعيفة على ما ذكروا ان ابا يوسف لم يخالف في تقديره بثلاثة ايام
لان الاكثر في حكم الكل ورواية الحسن لم تخالف في ثلاثة ايام وان خالفت في الليالي فيجوز ان يقال
بهذا الاعتبار انهم اتفقوا في تقدير الاقل على ان بعض الروايات لا يعتد بها ثم عطف على
تقدير اقل الحيض قوله وفساد بيع ما اشترى باقل مما اشترى قبل نقد الثمن بقول عائشة لام ولد
زيد بن ارقم لما قالت لها اني بعت من زيد غلاما بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته
بستمائة نقدا ابلغي زيدا ان قد ابطلت جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما اشتريت
وبئس ما شريت رواه احمد قال ابن عبد الهادي اسناده جيد لما تقدم اي لانه لا يدرك بالرأي وانما
قلنا لا يكون ما قالته مما لا يدرك بالرأي لان الاجزية على الاعمال كبطلان الجهاد مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تعلم الا بالسمع فهو في حكم الرفع وللنافي اي الحاق قول الصحابي بالسنة انه يمتنع تقليد
المجتهد غيره وهو اي الصحابي كغيره من المجتهدين في احتمال اجتهاده الخطأ لانتفاء العصمة فيمتنع تقليده
والموجب اي القائل بوجوب تقليده منع المقدمة الثانية وهي كون المجتهد الصحابي كغيره في الاحتمال المذكور
بل يقوى فيه اي في قوله احتمال السماع لانه الاغلب في اقوالهم ولو انتفى السماع فاصابته الحق اقرب
من غيره لبركة الصحبة ومشاهدتهم للاحوال المستنزلة للنصوص من اسباب نزولها والمحال التي تغير
الاحكام باعتبارها وبذلهم المجهود في طلب الحق وقوام الدين اكثر بخلاف غيره اي الصحابي واحتمال
الخطاء لا يوجب المنع عن اتباع ما يحتمله كالقياس اي كما ان احتمال القياس الخطأ لا يمنع اتباع
المجتهد القايس اياه بل يجب عليه اتباعه فصار قول الصحابي كالدليل الراجح فانه اذا ظهر للمجتهد
ادلة متعارضة وكان احدها راجحا تعين العمل به وقد يفيد اي وجوب تقليد الصحابي او ندبه عموم قوله
تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان فان مدح
التابعين باعتبار الاتباع على ما تقتضيه تعليق المدح بالموصوف به تفيد ذلك اذ كمال الاتباع
بالرجوع الى رأيهم لان اتباع فيما دل عليه الكتاب والسنة انما هو اتباع لهما لا لهم كما لا يخفى والظ
من المجتهد اي من جواب مسئلة المجتهد في عصرهم اي الصحابة كابن المسيب المنع اي منع من بعدهم من
المجتهد من تقليده لفوت المناط المساوي للمناط في وجوب التقليد للصحابي وهو ترك الصحبة
ومشاهدة الامور المنزلة والمعفو لاطلاقها كذا ذكر الشارح ولا يخفى ان مراده انه لا يقاس
من عاصر الصحابي على الصحابي لعدم الجامع لكن تقريره يدل على انه لا بد في الفرع من مناط غير مناط
الاصل مساو له وليس كذلك بل مناطهما واحد كما ان حكمهما واحد وغاية الامر ان يقال لما
كان المناط مفهوما كليا تحقق في الاصل في ضمن فرد وفي الفرع في ضمن فرد آخر مماثل للاول سمي
كل منهما مناطا وعبر عن مماثلتهما بالمساواة والله اعلم وذكر في النوادر نعم كالصحابي واختاره الشيخ
حافظ الدين النسفي والاستدلال لهذا بانهم اي الصحابة لما سوغوا له اي للمجتهد المذكور الاجتهاد
وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم في وجوب التقليد ايضا ممنوع الملازمة لان التسويغ للاجتهاد
لرتبة الاجتهاد اي لكونه بلغ رتبته ومن بلغها لا يجوز منعه عنه لا يوجب ذلك المناط المنزل لوجوب
تقليد الصحابي واذا عرفت ان التسويغ للاجتهاد يستلزم كونه مثل الصحابي في رد شريح اي
فالاستدلال برده الحسن اي شهادته لعلي ذكر المشايخ ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح فخالف

عليا في رده شهادة الحسن له للقرابة وهو اي علي يقبل الابن اي كان يرى جواز شهادة الابن
لابيه ومخالفة مسروق ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى ايجاب شاة
كما الى متعلقة بما تضمنه المخالفة من معنى العدول والانصراف قالوا ورجع ابن عباس الى قوله
لا يفيد المطلوب وجعل شمس الائمة الخلاف في قول التابعي ليس في نفي الا في انه هل يعتد به اي بالتابعي
في اجماع الصحابة فلا ينعقد اجماعهم دونه اي دون اتفاقهم معهم اولا يعتد به فعندنا نعم
يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وقال لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به
القياس فصل في التعارض وغالبه اي التعارض في اخبار الآحاد ففيه اشارة الى وجه
ذكره بعدها وهو اي التعارض لغة التمانع بطريق التقابل تقول عرض لي كذا اذا استقبلك ما يمنعك
مما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس وحرارتها وفي الاصطلاح اقتضاء كل من دليلين
عدم مقتضى الآخر فعلى ما قيل والقائل غير واحد من المشايخ كفخر الاسلام لا يتحقق التعارض
الا مع الوحدات الثمان وحدة المحكوم عليه وبه والزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل
والكل والجزء والشرط قيل ووحدة الحقيقة والمجاز ومرجع الكل الى وحدة النسبة كما عرف في
المنطق فالتعارض لا يتحقق في الادلة الشرعية للتناقض اي لانه يستلزم التناقض والشارع منزه عنه
لكونه امارة العجز وقد يقال لا نم ان عدم تحقق التعارض بدون تحقق الوحدات في نفس الامر يستلزم
عدم تحققه في الادلة الشرعية اذ التناقض انما يلزم لو اعتبر فيما صدق عليه الدليل الشرعي كونه في نفس الامر
من الله سبحانه وليس كذلك اذ كل ما ثبت عند المجتهد افادته لحكم شرعي فهو دليل شرعي غاية الامر انه
اذا تيقن تحقق الوحدات بين دليلين علم ان احدهما ليس منه تعالى فان قلت مراده نفي التعارض
بين الادلة التي انها منه تعالى في نفس الامر قلت هو مسلم لكنه قليل الجدوى لانه معلوم بالضرورة
ولا سبيل لنا الى معرفة خصوصياتها نعم نقطع بكون ذات الدليل منه تعالى كالكتاب لكن كون هذا المخصوص
دليلا لخصوص هذا الحكم شيء آخر والقطع به نادر ولا يستشكل على قولهم تعارضا اي الدليلان فرجح احدهما او جمع
بينهما اذ معناه تعارضا ظاهرا وذلك لجهلنا بالمراد او بالمتقدم منهما لا انه تعارضا في نفس الامر وهو
اي كون المراد به هذا هو الحق فلا يعتبر تحقق الوحدات المذكورة فيه بحسب نفس الامر بل بحسب فهم ظاهر العقل
لان المطلوب له صورة المعارضة لا حقيقتها ولا يشترط تساويهما اي الدليلين المتعارضين
قوة ويثبت التعارض في دليلين قطعيين ويلزمه اي التعارض في قطعيين محملان لهما اذا لم يعلم تقدم
احدهما على الآخر او نسخ احدهما بالآخر ان علم ذلك فيمتنع اي التعارض بينهما اي القطعيين واجازته في الظنيين
كما ذكره ابن الحاجب ومنع العلامة الشيرازي بانه يلزم الجمع بين النقيضين ان عمل بهما او لم يعمل بشيء منهما او التحكم
ان عمل باحدهما دون الآخر ثم قوله منعه مبتدأ خبره تحكم اذ حقيقة التعارض لا يتصور في شيء منهما
وصورته تجري فيهما على السوية والرجحان لاحد المتعارضين القطعيين والظنيين انما يكون بتابع
اي بوصف تابع لذلك الراجح كما في خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه
مع التماثل اي تساويهما في القطع والظن فلا رجحان بغير التابع وبدون التماثل ومنه اي من قبيل التماثل
السنة المشهورة مع الكتاب حكما اي من حيث وجوب تقييد مطلقه وتخصيص عمومه وجواز نسخه اما
وان لم يكن بينهما تماثل من حيث اكفار جاحده على ما هو الحق كما سلف فلا يقال النص راجح على القياس لان
رجحانه عليه باعتبار ذاته لكونه قطعيا لا باعتبار وصف تابع وايضا لا مماثلة بينهما بخلاف عام

اى القياس النص فقدم النص عليه لان المراد صورة التعارض وقد سبق انه لا يشترط تساوى المتعارضين قوة وحكمه اى التعارض النسخ ان علم المتاخر والا اى وان لم يعلم المتاخر فالحكم الترجيح لاحدهما على الآخر بوجه ان امكن ثم الجمع بينهما بحسب الامكان اذا لم يمكن الترجيح لان اعمال كليهما فى الجملة اولى من الغاء احدهما معا والا اى وان لم يمكن شئ مما ذكر تركا اى المتعارضان ويصار الى ما دونهما من الادلة على الترتيب ان كان اى وجد ما دونهما فان كان المتروك من الكتاب يصار الى الكتاب ان وجد والا الى السنة وان لم يوجد فالى قول الصحابى اتفاقا اذا لم يكن الحكم مما يدرك بالرأى وكذا فيما يدرك به فى المختار عند المص وغيره ثم الى القياس والا اى وان لم يوجد دون المتعارضين دليل آخر او وجد ومعه معارض كذا قررت الاصول فى التلويح بعد قوله والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابى يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا من تقرير الاصول انتهى اما فى التعارض فى القياسين اذا اصبح الى العمل فبايهما شهد قلبه اى ايهما ادى تحرى المجتهد اليه يجب عليه العمل به ان ظهر له انه لا ترجيح لاحدهما على الآخر ولا يسقطان لانه يؤدى الى العمل بلا دليل شرعى اذ لا دليل بعد القياس يرجع اليه كذا قالوا ويعمل بشهادة القلب لان لقلب المؤمن فانه ينظر بنور الله يدرك به ما هو باطن كما اشير اليه بقوله صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله رواه الترمذى وقال الشافعى يعمل بايهما شاء من غير تحرى وقول الصحابيين بعد السنة قبل القياس كالقياسين فى انه يعمل بايهما شاء فلا يصار اى عن قولهما المتعارضين الى القياس وهذا فيما يمكن فيه الرأى فانه ان لم يوجد فيه ما يرجح احد القولين يعمل بايهما شاء ولا يصار الى القياس لاحتمال كونه بالسماع وان كان بالرأى فرأيهم اقرب الى الصواب كما عرفت وايضا يكون اى اصل انهم اجمعوا على قولين فلا يجوز احداث ثالث واما ما لا يمكن فيه الرأى فهو فى حكم المرفوع ولما بين الترتيب اراد بيان كيفية الجمع بقوله والجمع فى العامين بحمل كل منهما على بعض من افرادهما بحيث لا يجتمعان فى محل واحد كاقتلوا المشركين اذا ارتد الحربيون ولا تقتلوا المشركين اذا اريد به الذميون او بحمل كل على القيد اى على قيد غير قيد الآخر كما اذا لم يكونوا ذمة واذا كانوا ذمة فى الثانى وكذا الجمع فى الخاصين بحمل كل على قيد غير قيد الآخر او بحمل احدهما على المجاز والآخر على الحقيقة والجمع فى العام والخاص اذا تعارضا ولا مرجح للعام على الخاص كاخراج من تحريم تمثيل لمرجح العام فان مقتضى حكم العام اذا كان لخروج افراده عن التحريم ومقتضى الخاص دخول افراده المندرجة تحت العام فى التحريم كان العمل بالعام موافقا لما هو الاصل فى الافعال وهو الاباحة وبالخاص مخالفا له ولا الخاص اى ولا مرجح له على العام كمن اباحة اى اخراج من اباحة يعنى فى جانب العام ليكون عكس الاول ويحتمل ان يكون معنى قوله كاخراج اخراج الخاص من تحريم ومعنى قوله من اباحة اخراجه منها فالمنظور هو تقديم المحرم على المبيح فبالخاص يعنى اذا لم يكن مرجح فى احدهما ونسلك مسلك الجمع فالعمل بالخاص فى محله اى الخاص وهو ما تشمله الخاص من حمل افراد العام فى العام اى والعمل بالعام فيما سواه اى سوى محل الخاص فيتحد الحاصل منه اى من الجمع بين العام والخاص على هذا الوجه ومن تخصيص العام به اى بالخاص مع اختلاف الاعتبار بتسمية الشافعية تخصيص العام بالخاص بناء على قاعدتهم والحنفية الجمع بينهما بالحمل المذكور على اصلهم واما اذا وجد مرجح فى احد الجانبين فيرجح فى احد الجانبين ذلك الجانب وقد يقال اى يظن تقدم الجمع بينهما على الترجيح عند الحنفية لقولهم الاعمال اولى من الاهمال وهو اى اعمالهما فى الجمع لا الترجيح اذ فيه ابطال لاحدهما لكن المشهور خلافه اى ورد على خلاف ما يدل عليه ظاهر القول

٢٩٦

المذكور الا ترى انه قدم عام استنزهوا البول على خاص شرب العرنيين ابوال الابل باذنه صلى الله عليه وسلم وقد سبق فى مباحث العام لمرجح التحريم لشربها لا يقال كون الاصل الاباحة يرجح الخاص المذكور لان ذلك فيما لم يكن فيه الدليل السمعى وها هنا فيه المعارضة قايما فى جانب المحرم مع امكان حمله اى عام استنزهوا البول على ما سوى بول ما يؤكل كما ذهب اليه محمد واحمد وللتداوى فقط كما ذهب اليه ابو يوسف و قدم عام ما سقت اى فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر على خاص الاوسق اى ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة لمرجح الوجوب للعشر فى كل ما سقته السماء او سقى سيحا قل او كثر مع امكان نحوه اى نحو حمل العام الاول ان يحمل على ما كان خمسة اوسق فصاعدا كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد وغيرهما وكيف بعدم الجمع على الترجيح وفى تقديمه مخالفة ما اطبق عليه العقول من عدم المرجوح على الراجح المرجوح الجمع والراجح العمل بما هو راجح بمرجح لو ضعه ان العام مثلا اذا كان راجحا على الخاص ان جمعت بينهما وحملت العام على ما سوى الخاص كان ذلك رعاية لمقتضى الخاص وتركا لرعاية موجب العام وهو الاستغراق المستلزم لاندراج الخاص تحت حكم العام وتاويل اخبار الآحاد المعارضة ظاهر الكتاب عند تقديم الكتاب عليها ليس منه اى من الجمع بين المتعارضين بل استحسان حكما للتقديم للكتاب عليها الاستحسان على ما سيأتى يطلق على معنيين احدهما القياس الخفى بالنسبة الى قياس ظاهر والثانى كل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نص او اجماع او ضرورة فالقياس الظاهر ان يترك الخبر المذكور راسا لمعارضته الكتاب والقياس الخفى ان لا يترك بالكلية لكونه خبر عدل والاصل عدم اهدار ما صدر من الشارع فالمعنى ان التاويل المذكور مبنى على الاستحسان حال كونه حكما لتقديم الكتاب على ظاهر السنة لا حكما للجمع بينهما وقولهم اى الحنفية فى تقديم النص على الظاهر تعارضا فيما وراء الاربع من النساء باعتبار ملك النكاح للاحرار اى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر فى حل الاكثر من الاربع لصدق ما وراء ذلكم عليه ومثنى الخ اى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فانه نص على حصر الحل فى الاربع على ما بين فى محله فيرجح النص على الظاهر ويحمل الظاهر عليه بالتصرف وقولهم مبتدأ خبره اتفاق منهم اى الحنفية عليه اى على تقديم الترجيح على الجمع لعدم رعاية جانب الظاهر واعمال النص بقصر الحل على الاربع ولو قالوا اى الحنفية هذا الاصل كغيرهم وقدموا الجمع على الترجيح منعناه اى منعنا قولهم الاعمال اولى من الاهمال على الاطلاق اذ الاعمال الذى يستلزم تقديم المرجوح على الراجح محال لما هو على العقول وهو غير جائز فضلا عن كونه اولى ومنه اى من التعارض فى الكتاب ما اى التعارض الذى بين قراءتى آية الوضوء من الجر لابن كثير وابى عمرو وحمزة والنصب للباقين فى ارجلكم فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم المقتضيتين مسحهما اى الرجلين فى ظاهر قراءة الجر وغسلهما وهو ظاهر قراءة النصب فيتخلص من هذا التعارض بان تجوز بمسحهما المعبر عنه بعطفهما على الممسوح عن الغسل مشاكلة كما فى الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا الا انه يقال يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد اى امسحوا لان موجب العطف تقدير امسحوا فى جانب المعطوف عليها تقرر فى محله والعطف فيهما اى عطف ارجلكم فى القراءتين على رؤسكم وقيل فائدة التعبير عن غسلهما بالمسح الاشارة الى ترك الاسراف لان غسلهما مظنة له لكونه بصب الماء عليهما كانه قال اغسلوهما غسلا خفيفا شبيها بالمسح كذا ذكر الشارح وفيه ان كون المقصود من غسل الاعضاء تحسينها على ما عرف وان الرجلين تحسينهما يحتاج الى زيادة المبالغة فى الغسل يأبى عن التوجيه المذكور انما لزم صرف

العبارة الى التجوز لتواتر الغسل لما عنه صلى الله عليه وسلم اذ قد اطبق من حكى وضوءه من الصحابة
وهم يعرفون من ثلثين عليها اى على غسله صلى الله عليه وسلم رجليه وقد اسعف المص بذكر اثنين وعشرين منهم
فى شرح الهداية وقال الشارح بلغت الجملة اربعة وثلاثين ويمتنع عند العقل تواطؤ هذا الجم
الغفير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكذب فى امر دينى على ان المسح اهون على النفس
وتواتر اى لتواترت غسلها من الصحابة اى قد اخذنا غسلهما عمن ادركناهم وهم كذلك الى الصحابة
وهم عن صاحب الوحى فلا يحتاج فيه الى نص مبين وانفصال ابن الحاجب اى تجاوزه عن توجيه المجاوزة
اى جرّ الارجل بالمجاورة لقوله برؤسكم اذ ليس الجر بها فصيحا لعدم وقوعه فى القرآن ولا فى كلام
فصيح استغناء عنها بتقارب الفعلين اى اغسلوا وامسحوا ومن ثمه اى تقاربهما يحذف العرب الفعل الثانى
ويعطف متعلقه على متعلق الفعل الاول فيجعل متعلق الفعل الثانى كانه متعلقه اى الفعل الاول كقولهم
متقلدا سيفا ورمحا وعلفتها تبنا وماء باردا اذ الاصل ومعتقلا رمحا وسقيتها ماء باردا والاية
من هذا القبيل غلط خبر انفصال اذ لا يفيد ما ذكر ما يقارب الفعلين الخ الا فى اتحاد اعرابهما اى الا
اذا كان اعراب المتعلقين واحدا كما فى سيفا ورمحا وتبنا وماء وليست الاية منه اى مما اتحد فيه
اعراب المتعلقين فلا يخرجه من الجوار وفى نسخة فلا يخرج عن الجوار وما قيل على ما فى التلويح فى حق الغسل
من انه مسح وزيادة اذ لا اسالة ومن معنى الغسل بلا اصابة وهى معنى المسح فينتظم اى المسح الغسل غلط
يظهر بادنى تامل اذ الاسالة معتبر مع الاصابة فى الغسل وعدمها معتبر فى المسح واللفظ لا ينتظم عدم
مسماه ولا ضده فلو جعل العطف فيهما اى القراتين على وجوهكم وقد كان من حقه النصب ولكن الجر
لارجلكم للجوار لرؤسكم عورض بانه اى العطف فيهما اى القراتين على رؤسكم والنصب بالعطف
على المحل اى محل رؤسكم كما هو اختيار المحققين من النحاة من ان محله النصب ويترجح هذا بانه اى العطف
على المحل قياس مطرد فى الفصيح من الكلام مع اعتبار العطف على الاقرب فى عدم وقوع الفصل
بالاجنبى لا الجواز اى ليس الجواز بقياس بل هو شاذ ومنه ما بين قراتى التشديد يطهرن لحمزة والكسائى
وعاصم من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن المانعة من قربانهن الى الغسل والتخفيف فيه للباقين المانعة
من قربانهن الى الطهر فيحل القربان قبله اى الغسل بالحل الذى انتهى ما عرضه من الحرمة فيحمل الكل اى فيخلص
من هذا التعارض بحمل قراءة التشديد على ما دون الاكثر من مدة الحيض الذى هو العادة لما ليست كذلك
الانقطاع به اذ ربما يعود مقام ويحمل اى قراءة التخفيف عليه اى على اكثر مدة الحيض وهو العشر
عندنا لان الانقطاع عنده متيقن وحرمة القربان كانت بسببها فلا تكون كريمة بعد ذلك الى
الاغتسال ومنع الزوج من حقه وقد زالت علة الحرمة وهى الاذى وقد يقال ان قوله تعالى
فاذا تطهرن بعد ذلك يقتضى توقف جواز الاتيان على الغسل فلو كان ههنا قراءة اخرى ايضا لكان
كان بهم لو جمع الجمع بين القراتين التخفيف مع التخفيف بيان حكم انقطاع الحيض عند اكثر مدته والتشديد
بيانه عند الاقل منه فالقصر على التشديد اجاب يدل على ان المراد من القراتين واحد وهو الطهر
الاغتسال والجواب ما اشار اليه بقوله ويتطهرن بمعنى طهرن فان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع
كتكبر وتعظم فى صفاته تعالى اذ لا يراد به صفة تكون باحداث الفعل وتبين بمعنى ظهر محافظة على
حقيقة يطهرن بالتخفيف وارد عليه انه يلزم على هذا تعميم المشترك اى كان يطهرن حقيقة فى الانقطاع كما فى الاغتسال
والجمع بين الحقيقة والمجاز ان كان مجازا فى الانقطاع واجيب بان قوله تعالى اذا تطهرن ان قرئ مع قراءة

۲۹۴

التشديد يراد به الاغتسال وان قرئ مع قراءة التخفيف يراد به الانقطاع والجمع بينهما انما يمتنع فى اطلاق
واحد لا اطلاقين فتامل وكلاهما اى المحملين المذكورين خلاف الظاهر اذ فى كل منهما ارادة خصوصية لا يفهم
من ظاهر اللفظ لكن هذا اى حمل قراءة التخفيف على مجرد الانقطاع على الاكثر اقرب من حملها على الاغتسال
نظرا الى القواعد الشرعية اذ لا يوجب حملها على ذلك تاخر حق الزوج فى الوطى بعد القطع بارتفاع العارض المانع
من القربان وهو الحيض قوله بارتفاع صلة القطع يعنى العلم بالارتفاع قطعا لانتهاء مدته مع قيام المبيح
المبيح وهو الحل الثابت قبل عروض هذا المانع بخلاف الحمل على الاغتسال فانه يوجب ذلك ومنه
ما بين اية اللغو فى اليمين وهى عند اصحابنا واحمد الحلف على امر يظن انه كما قال وهو بخلافه وعند الشافعى
واحمد فى رواية كل يمين صدرت من غير قصد فى الماضى وفى المستقبل وهما قوله تعالى لا يؤاخذكم الله
باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والاخرى مثلها الا انه ذكر فيها بما عقدتم الايمان بدل
بما كسبت قلوبكم تفيد احديهما وهى الاولى المؤاخذة بالغموس وهى الحلف على امر ماض او حال يتعمد الكذب
لانها اى اليمين الغموس مكسوبة لان تعمد الكذب من كسب القلب وعمله والاخرى وهى الثانية تفيد عدمه اى ان لا
يؤاخذ بالغموس اذ ليست الغموس معقودة لان العقد قول يكون له حكم فى المستقبل شرعا كالبيع ونحوه والغموس
ليست كذلك فدخلت الغموس فى اللغو المقابل للمعقوده وانما سمى به لعدم الفائدة التى تقصد باليمين شرعا وهى
تحقيق البر فيها فلا يكون مؤاخذا بها وخرجت اى الغموس منه اى اللغو فى الاية الاخرى ودخلت فى المكسوبة
لشمول الكسب اياها اى الغموس وافادت ضدية المكسوب للغو اى افادت الاية ضدية له للمقابلة بينهما
فهو اى اللغو ههنا السهو فتعارضتا فى الغموس باعتبار المؤاخذة وعدمها وباعتبار الاندراج فى اللغو
وعدمه والتخلص من هذا التعارض عند الحنفية بالجمع بينهما بان المراد بالمؤاخذة المثبتة للغموس فى الاية الاولى
المؤاخذة الاخروية وهى العقاب والمراد بالمؤاخذة المنفية عن الغموس فى الاية الثانية المؤاخذة الدنيوية
بالكفارة فلم يتحد متعلق المؤاخذتين فلا تعارض او المراد باللغو فى الايتين الخالى عن القصد وبالمؤاخذة
فيهما اى الايتين المؤاخذة الاخروية والغموس داخل فى المكسوبة لا فى المعقوده فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة
على الغموس والاية الثانية ساكتة على الغموس اى الغموس ثالثة واليمين منقسم على اقسام ثلثة والمذكور فيهما
حكم القسمين منها ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان كون المراد من المؤاخذة الاخروية لا يوافق
قوله تعالى فكفارته الخ لانه مؤاخذة دنيوية دفعه بقوله اى يؤاخذكم فى الاخرة بما عقدتم عند الحنث
فلو دفعه اى دفع العقاب الحاصل به وستره اطعام عشرة مساكين الخ نقل الشارح عن المص ان وجه
المؤاخذة فى هذه ما تضمنته من سوء الادب على الشرع الى اخر ما ذكر وحاصله المؤاخذة بمجرد اليمين
وان لم يحنث وحمل اليمين على الحلف على شرب الخمر بعد تحريمها وسوء الادب اقدامه على مثل هذا
ولا يخفى ما فيه والله اعلم بصحة هذا النقل وقد اشتبه على بعض الطلبة كلام المدرسين ثم واحتج المجيب
الاول القائل بان المراد بالمؤاخذة فى الاولى الاخروية وفى الثانية الدنيوية فلا يكون الغموس
واسطة بين اللغو والمنعقدة كما يقوله المجيب الثانى بان المفهوم من قول القائل لا يؤاخذ بكذا لكن يؤاخذ
بكذا عدم الواسطة يعنى اذا قصد المتكلم بيان حكم حقيقة تحقق فى ضمن افراد كثيرة باعتبار المؤاخذة
وعدمها مثلا فقال يؤاخذ بهذا القسم منها ولا يؤاخذ بذاك فالمتبادر منه اعتبار هذا البيان
ان لا يبقى شيء منها خارجا من القسمين مع الالم يكن البيان وافيا فيلزم كون الغموس فى اللغو والمعقوده
وليست بمعقوده فلزم دخولها فى اللغو فلزم ان لا يكون المراد بالمؤاخذة المنفية عن اللغو الاخروية

فتعين الدنيوية وهي الكفارة وعند البعض المراد بالمؤاخذة فيهما اي الآيتين الدنيوية وهي اي الغموس
داخل في المعقودة عنده بناء على حمل العقد على عقد القلب وعزمه كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى
كما هي داخلة في المكسوبة فلا تعارض بين الآيتين لاتفاقهما على المؤاخذة في الغموس ودفع اي دخولها في المعقودة
بان حقيقة العقد انما يكون بغير القلب لان العقد في الاصل ربط الشيء بالشيء وذلك فيما اصطلح عليه الفقهاء
لما فيه من ربط اجزاء الكلام بعضها بالآخر وربط الكلام بمحل الحكم وليس في عزم القلب شيء منهما وصرف الكلام
عن الحقيقة بغير ضرورة لا يجوز وقد يمنع على صيغة المجهول بانه اي العقد اعم من ان يكون في الاعيان او المعاني
فيعم المصطلح وعقد القلب واليه اشار بقوله يسند الى الاعيان فيراد به الربط بعضها ببعض والى القلب
فيراد به عزمه اي فيراد به عزم القلب وكثر اطلاق العقد عليه في اللغة وفي التلويح ان اطلاقه عليه في اللغة اشهر
من العقد المصطلح فانه مخترع من مخترعات الفقهاء واجيب بان العقد مما له حكم في المستقبل صار
حقيقة شرعية قال تعالى اوفوا بالعقود والامر بالايفاء لا يصح الا فيما له حكم في المستقبل الاولى
في الجواب ان يقال الظاهر ان المراد بالمؤاخذة في الآية الاولى الاخروية بحسب الغفلة للاضافة الى القلب اذ الغالب
في المؤاخذة على عمل القلب الاخروية على ان الغموس كبيرة محضة لا تناسب الكفارة الدائرة بين العبادة
والعقوبة وايضا المتبادر من المؤاخذة اذا اطلقت ان يكون بحسب الآخرة وهذا الجمع بين الآيتين
الآيتين جمع من قبل الحكم اذ الاختلاف بين الآيتين انما كان باعتبار المؤاخذة في الغموس وعدمها
اللتين هما حكما الآيتين فتصرف في مفهومهما بتعميم بحيث لم تتم الا الاخروية فجعلت احديهما
محل الاثبات والاخرى محل النفي لئلا يتحد موردهما فيرتفع التناقض والتعارض ومنه اي الجمع
من قبل الحكم توزيعه اي الحكم باثباته في بعض محله باحد الدليلين ونفيه في بعضه بالآخر كقسمة المدعى
بين المثبتين كما اذا ادعى رجلان ان هذه الدار ملكه كملا واقام كل واحد منهما بينة ولا رجحان
لاحدهما على الآخر فانها حينئذ تنصف بينهما فقد اثبت الملك لاحدهما في بعض الدار ببينته
ونفى ملكه عن البعض الآخر ببينة الرجل الآخر وهذا هو التوزيع في الحكم الذي هو الملك وما قبل
اي قبل هذا الجمع وهو الجمع في قراءتي التشديد والتخفيف من قبل الحال اذ حمل احدهما على حالة والآخر
على حالة اخرى وعبر عنه صدر الشريعة بالمحل وقد يكون الجمع بين المتعارضين من قبل الزمان اما صريحا
بنقل الناسخ لاحدهما عن الآخر كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان بينهما تعارضا في حق الحامل
المتوفى عنها زوجها وجمع الجمهور بينهما بان اولات الاحمال الآية بعد والذين يتوفون الآية كما صح عن
ابن مسعود وتقدم في البحث الخامس من التخصيص بكونه من قبل الزمان او حكما كالمحرم اي كتقديمه على المبيح
اذا تعارضا اعتبارا له اي المحرم متأخرا عن المبيح كيلا يتكرر النسخ على تقدير كون المحرم مقدما على المبيح بناء على
اصالة المبيح فيلزم كون المحرم المقدم على المبيح ناسخا للاباحة الاصلية ومنسوخا بالمبيح المتأخر عنه
بخلاف العكس وهو ظاهر وهذا مخالف لما سيأتي من ان رفع الاباحة الاصلية ليس بنسخ اللهم
الا ان يجوز من تغيير الحكم اعم من ان يكون ذلك الحكم اباحة اصلية او غيرها وتقدم في المسئلة الثانية
من مسائل التراجيح في فصل الحاكم ما فيه من البحث والتحرير ولانه اي تقديم المحرم على المبيح
الاحتياط اذ احتمال ترك العمل بما يقتضيه المبيح اهون من احتمال تركه بما يقتضيه المحرم كما في تحريم
الضب كما روى احمد وغيره برجال الصحيح عن عبد الرحمن بن حسنة قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم

فنزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصبنا منها فذبحنا فبينا القدور تغلي بها خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ان امة من بني اسرائيل فقدت واني اخاف ان يكون هي فاكفؤها فاكفأناها وانا لجياع
وروى الجماعة الا الترمذي ما دل على انه اكل عنده فلم ينه عنه ولم يأكل معتذرا بانه يعافه لعدمه بارض
قومه ولا يتقدم الاثبات لا مرجحا على النفي له كما ذهب اليه الكرخي والانفية الا ان كان
النفي لا يعرف بالدليل بل بالاصل وهو كون الاصل في العوارض العدم والانتفاء فان الاثبات بالدليل
مقدم عليه كحرمة مغيث زوج بريرة لان عبديته كانت معلومة فالاخبار بها اي بعبديته كما في الصحيحين
عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا بالاصل اي مبني على ان عبديته لم تتغير
فهذا لم نقل حريته ثابتة على ما كانت عليه فالاخبار بحريته حين اعتاقها كما في الكتب الستة بناء على ما تلك
عند المخبر بما دل على حدوثها بعد العبدية اثبات مقدم على النفي المذكور فان كان النفي مما يعرف
بدليله عارضه اي الاثبات لتساويهما باعتبار موجب العلم وطلب الترجيح لاحدهما بوجه آخر
كالاحرام في حديث ميمونة رضي الله عنها وهو ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما تزوج
رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم زاد البخاري وبنى بها وهو حلال وفي رواية
النسائي تزوج نبي الله ميمونة وهما محرمان فانه نفي لامر عارض وهو الحل الطارئ بدليله هيئة
محسوسة من التجرد ورفع الصوت بالتلبية وغيرهما فساوى رواية مسلم وابن ماجه عن يزيد بن الاصم
حدثتني ميمونة ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال قال وكانت خالتي وخالة ابن
عباس وزاد فيه ابو يعلى بعد ان رجعنا الى مكة ورواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن
ابي رافع تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت الرسول
بينهما ورجح نفي ابن عباس على اثبات ابن الاصم وابي رافع بقوة السند وبضبط الرواة وفقههم
خصوصا ابن عباس قال الزهري وما يدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقيه اتجعله مثل ابن عباس
وقال الطحاوي الذين رووا انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت من اصحاب
ابن عباس مثل سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء
كلهم فقهاء والذين نقلوا انه تزوجها وهو حلال انما هم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبد الله بن ابي نجيح وهؤلاء ائمة
يقتدى بروايتهم هذا بالنظر الى الحل اللاحق للاحرام واما على ارادة الحل السابق على الاحرام كما في بعض الروايات
في موطأ مالك عن سليمان بن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار
فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج وفي معرفة
الصحابة للمستغفري قبل ان يحرم فابن عباس مثبت للامر العارض وهو الاحرام ويزيد بن الاصم
ناف له فيرجح حديث ابن عباس ذات المتن اي متن الحديث لان المثبت في حد ذاته راجح على النافي
لاشتماله على زيادة العلم ولو عارضه اي نفي يزيد اثبات ابن عباس لكون نفيه مما يعرف بدليله لان
حالة الحل ايضا تعرف بالدليل ايضا وهو هيئة الحلال فيما قلنا اي فرجح حديث ابن عباس فيما قلنا
من قوة السند وفقه الراوي ومزيد ضبطه كذا ذكر الشارح ولا يخفى عليك ان المص لم يقل هاهنا
بهذه المرجحات المذكورة اللهم الا ان يقال قوله فان من جنس ما يعرف بدليله عارضه وطلب
الترجيح يشير الى المذكورات وغيرها اجمالا وعرف من هذا ان النافي راوي الاصل اي الحالة الاصلية
فالمثبت راوي خلافه فان لم يكن اي كون النفي بناء على الدليل وكونه بناء على العدم الاصلي

كحل الطعام اى كالاجابة وطهارة الماء فان كلا منهما نفى يعرف بالدليل بان ذبح شاة وذكر اسم الله
عليها وغسل اناء بماء السماء او بماء جار ليس به اثر نجاسة وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا
ولم يشاهد وقوع نجاسة فيه والاصل اى ويعرف بالاصل بان يعتمد على ان الاصل فى المذبوح الحل
ولم يعلم ثبوت حرمة فيها وفى الماء الطهارة ولم يعلم وقوع نجاسة فيه فلا تعارض الاخبار بهما
ما اى الاخبار بحرمته اى الطعام ونجاسته اى الماء ويعمل بالطهارة اى بالحل فى الطعام والطهارة فى الماء
ان تعذر السوال للمخبر عن مستنده لان الاستصحاب ان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا وترجيحا فى به كذا
كذا ذكره الشارح وفيه ان اعتباره مرجحا انما يتم ان لو تساويا والتساوى ههنا محل نظر
اذ المثبت يعتمد الدليل قطعا والمعتمد ذاك فى عليه مشكوك لاحتمال اعتماده على الاصل فتامل
فالوجه ان يفسر قوله بهما بالحرمة والنجاسة والا اى وان لم يتعذر السوال سئل المخبر عن مبناه اى مبنى
خبره فعمل بمقتضاه فان تمسك المخبر بظاهر الحال وان الاصل فى الشاة الحل وفى الماء الطهارة ولم يعلم
ما ينافيهما فخبر الحرمة والنجاسة يعمل به لكونه عن دليل وان تمسك بالدليل كان مثله للاثبات فيقع التعارض
ويكون العمل بالاصل ومثل الحنفية بتقرير الاصول لمتعلق المتعارضين اذا لم يكن بعدهما دليل
يصار اليه بسور الحمار اى البقية من الماء الذى شرب منه فى الاناء تعارض فيه حل لحمه وحرمته المستلزمين
لطهارته اى سوره ونجاسته الاثار فى الصحيحين عن جابر نهى النبى صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر و
يدل على تحريمها وحرمة الشئ مع صلاحيته للغذاء اذا لم يكن للكرامة اية النجاسة ونجاسة اللحم يستلزم نجاسة اللعاب
لانه متحلب منه وهو يخالط الماء فيكون نجسا وفى سنن ابى داود عن غالب بن ابجر قال اصابتنا سنة
فلم يكن لى فى مالى شئ الا شئ من حمير وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبى
صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اصابتنا السنة ولم يكن فى مالى ما اطعم اهلى الا سمان حمر وانك
حرمت لحوم الحمر الاهلية فقال اطعم اهلك من سمين حمرك فانما حرمتها من اجل جوال القرية وهذا يدل على
حلها وهو يستلزم طهارتها وطهارة السور فقرر حدث المتوضى به اى بسوره على ما كان عليه قبل التوضى
وطهارته اى طهارة السور على ما كان عليه الماء قبل مخالطة اللعاب ويحكى انه اى تقرير الاصول حكم عند
الترجيح لشئ من الطهارة والنجاسة على الاخر من حيث الاثر لكن رجحت الحرمة على الاباحة اذ اتفقنا
لما تقدم اتفاقا على ان حديث التحريم صحيح الاسناد والمتن لا اضطراب فيه وحديث الاباحة مضطرب
الاسناد ذكره البيهقى ثم النووى ثم المزى ثم الذهبى وايضا فى دلالته على الاباحة مطلقا نظر اذ القصة
تشير الى اضطرارهم كيف وهو مصرح بتاخره عن تحريم حديث التحريم فلو صح مفيد للاباحة مطلقا لكان
ناسخا للتحريم موجبا للطهارة والاولى فى تقرير الاصول فى هذا المثال ان يقال تعارضت الحرمة المقتضية
للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة فيه لان الحمار يربط فى الدور والافنية ويشرب فى الاوانى المستعملة
ويحتاج اليه فى الركوب والحمل ولم يترجح الطهارة لتردد فيها اى الضرورة المسقطة للنجاسة اذ ليس كالهرة
فى المخالطة حتى تسقط نجاسته كما سقطت نجاسة سور الهرة لان الهرة تلج المضايق دونه ولا الكلب
فى المجانبة الغالبة حتى لا تسقط نجاسته لانعدام الضرورة فى الكلب دونه ولا النجاسة اى ولم يترجح النجاسة
لما فيهما من اسقاط حكم الضرورة بالكلية فتساقطا ووجب المصير الى الاصل وهو ابقاء ما كان على ما كان
من الحدث فى المتوضى به والطهارة فى الماء مسئلة لا شك فى جريان التعارض بين قولين وبين قول وبين
نفيه اى نفى جريان التعارض بين فعلين متضادين كصوم يوم والافطار فى مثله اى مثل ذلك اليوم كان

يصوم فى يوم السبت ويفطر فى سبت آخر وذلك لجواز ان يكون احدهما واجبا او مندوبا
او مباحا فى وقت وليس كذلك فى وقت آخر مثله من غير رفع وابطال لذلك الحكم اذ لا عموم للفعلين
ولا لاحدهما الا ان دل على وجوبه اى ذلك الفعل عليه صلى الله عليه وسلم ونحوه اى ودل على ندبه واباحته
وتبعية متكررة اى ودل مع ذلك على مستمر لذلك الوجوب والندب تكرر وجوبه كان
يدل على ان يوم السبت جعل سببا لذلك فانه حينئذ يثبت التعارض بواسطة هذه الدلالة فيكون
فطره فى يوم السبت الآخر بعد هذه الدلالة دليل عدم وجوب المتعارض صوم كل سبت وذكر
الشارح ان قوله الا الى الاستثناء من نفيه من وينبغى ان يحمل على الاستثناء المنقطع اذ ليس التعارض
فى الصورة المذكورة بين ذاتى الفعلين الا ان يعم قوله بين فعلين بحيث يشملها بضرب من المسامحة
وتقدمت الدلالة على ان الامة مثله صلى الله عليه وسلم فيما عرفت فيه صفة الفعل وقد فرض انه
دل ههنا على صفة الفعل فى حقه وتكرره بتلك الصفة بتكرر سببه فيثبت فى حق الامة كذلك فالثانى
وهو فطره مثلا ناسخ عن الكل اى ينسخ وجوب ذلك الفعل عنه صلى الله عليه وسلم وعن الامة لان
فطره المتاخر اقتضى فطر الامة بموجب تلك الدلالة المتقدمة كما ان صومه اقتضى صومهم وقد كان
فى حقه ناسخا فكذلك فى حقهم وعن الكرخى وطائفة ان فعله انما ينسخ عنه صلى الله عليه وسلم فقط وزعم
الشارح انه مبنى على ان الكرخى لا يوجب فى حق الامة شيئا بدليل الوجوب عليه ونحوه من الندب
والاباحة ويخص دليل التكرر به ولا يخفى عليك ان مخالفته فى حق النسخ عن الامة انما يشعر بموافقته
فى ثبات ذلك الامة له صلى الله عليه وسلم فى وجوب الفعل ونحوه واما التعارض بين فعل للنبى صلى الله عليه وسلم
عرفت صفته من وجوب او ندب مثلا فى حقه وقول ينفى ذلك كان يصوم السبت ثم يقول صوم
حرام فعلى المختار من ان امته مثله سواء كانت تلك الصفة وجوبا او غيره فمع دليل سببيه متكرر والقول به خاص به
كقوله صوم يوم السبت حرام على نسخ على صومه المعلوم عنه عليه السلام المتاخر منهما اى الفعل والقول
المتقدم ولا معارضة فيهم اى الامة فان فيستمر فيهم اى ما كان ثبت عليهم من الاتباع على الوجه الثابت
فى حقه اذ الناسخ لم يتعرض لسواه صلى الله عليه وسلم فان جهل المتاخر منهما فقيل يوخذ بالفعل فيثبت
الفعل على صفته على الكل فيستمر ما كان عليه وعليهم وقيل يوخذ بالقول الصحيح النسخ اذ المفروض ان القول
خاص به وثبت فيهم اى يستمر على ما كان وقيل يتوقف فى حقه وهو المختار دفعا للتحكم اى ترجيح احدهما
على الآخر بلا مرجح اذ يحتمل تاخر كل منهما فى حقه وثبت فيهم على صفته لعدم المعارضة فى حقهم وان كان
القول عاما لهم اى الامة بان صام يوم السبت وقال لا يحل للامة صوم فلا تعارض فى حقه فما كان له
ثابت عليه كما كان وفيهم اى فى حق الامة المتاخر ناسخ وان جهل المتاخر منهما فيما اذا كان القول خاصا بهم
فالاقوال احدها يوخذ بالفعل فيجب عليهم الصوم فانهما اى القول لبيان المرادات القايمة بنفس المتكلم وادلة
من الفعل على خصوص المراد والعمية لانه اعم دلالة لان افراد مدلوله اكثر اذ يدل على الموجود والمعدوم
والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه ذلك فى بعض الاحوال بقرينة خارجية
فيقع الخطاء كثيرا ويختص بالموجود والمحسوس لان المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما والاشارة
بتوده انما يدل على الاباحة نفى عن ده المتوضعة للفعل فيعلم انه يجوز له ان يفعل من غير ان يعلم خصوص
كيفية من الوجوب والندب والاباحة فان دل على صيغة المجهول اى بدليل خارج على الاقتداء اى على
غير الفعل به فبذاك اى فهم ذلك بتلك الدلالة لا بالفعل وانما يثبت معه اى الاطلاق المذكور احتمالات

وهو يوخذ بالقول الصحيح فيحرم عليهم الصوم

من الوجوب والندب والاباحة للفاعل وغيره ولا يتعين شئ منها بالفعل بل ان تعين بعضها فبغيره
اى غير الفعل وكونه اى الفعل قد يقع بيانا للقول انما هو عند اجماله اى القول وقد مر قريبا وكلامنا فى الترجيح
مع عدمه اى الاجمال فان قلت الكلام فيما اذا تعارض الفعل والقول المذكور وجهل المتاخر
منهما من غير تعيد بعدم كون الفعل بيانا للقول مجملا فما معنى قوله مع عدمه قلت معناه انا اذا نظرنا
الى ذاتى الفعل والقول مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنهما وجدنا الامور الثلاثة لازمة للقول
دون الفعل والاجمال السابق من جملة تلك الامور والفرق بين ما تقدم من اختيار التوقف عند جهل
المتاخر واختصاص القول به عليه السلام وبين ما هنا من الاخذ بالقول عند جهل المتاخر واختصاص
القول بالامة انا هنا اى فيما اذا كان خاصا بنا متعبدون الى يوم القيامة وطلب العلم لنعتقد با
بالعمل الموقوف على العلم فصار البحث عن المتاخر لتحصيل العلم بما يبنى عليه العمل من الفعل والقول
عبادة لان تحصيل ما يتوقف عليه العبادة عبادة لا هناك اى لسنا متعبدين بالاستعلام عند جهلنا
بالمتاخر من الفعل والقول الخاص به صلى الله عليه وسلم اذ الامر مخصوص به والفعل لتقيده به فيه سواء كان
متقدما او متاخرا فالبحث عن تعيين المتاخر فى نفس الامر ليعلم حاله ليس مما نتعبد به واليه اشار بقوله
اذ لم نؤمر به اى بالاستعلام فى تعيين المتاخر فى حقه ليعلم كيفية تعبده فى ذلك واما فى حقنا فقد علمت
عدم احتياجنا فى التعبد اليه ثم انه لو اجتهدنا فى طلب العلم بالمتاخر ليعلم حاله لربما استقر رايا
على خلاف ما فى علمه صلى الله عليه وسلم واليه اشار بقوله وهو صلى الله عليه وسلم ادرى به اى المتاخر او
كان القول شاملا له ولهم معطوف على قوله وان خاصا بهم بان صام يوم السبت ثم قال حرم على وعليكم
فالمتاخر ناسخ عن الكل اى عنه وعن امته فان كان الفعل ثبت فى حق الكل وان كان القول حرم على الكل
وفى الجهل بالمتاخر يعمل بالقول فيحرم الصوم لوجوب الاستعلام فى حقنا كما وجب فيما خص بنا للاشتراك الموجب
وهو التعبد على ما عرفت فيجب البحث عنه وباتفاق الحال اى بسبب مشاركته اياه عليه السلام فى الحال
للشمول المذكور اذ لزم البحث لوجوب الاستعلام فى حقنا فاخبر العمل بالقول لما ذكر فى حقنا وقد
كان الحال واحدا فعلم حاله لا بالقصد بالبحث الى الاستعلام فى حقه لكن لا نحكم فيه اى فى حقه
عليه السلام لما ذكرنا من انا لم نؤمر به وهو ادرى به شرع فى قسيم قوله فمع دليل سببيه متكرر فقال
واما مع عدم دليل التكرار والكلام فيما علم صفته ان يكون خاصا به او بالامة او شاملا للكل فالاول
افاده بقوله والقول خاص به معلوم التأخر بان فعل شيئا على سبيل الوجوب او الندب او الاباحة
ثم علم انه قال يحرم على مثل فعله فلا معارضة كما اشار اليه بقوله فقد افادت صفة الفعل وهى احد
الاوصاف الثلثة مقتضاها منه عليه السلام بذلك الفعل الواحد القول الصادر بعد ذلك الفعل الواحد
مسئلة شرعية مستانفة فى حقه لا ناسخة وثبت الفعل فى حقهم اى الامة مرة بصفته من وجوب او غيره
اذ لا تعارض فى حقهم لفرض ان القول خاص به ولا سببية للتكرار مع معلوم التقدم كان يقول لا يحل لى كذا ثم
يفعله ثم نسخ عنه الفعل مقتضى القول الاول اى الفعل عليه اى نسخ القول وثبت الفعل على الامة على صفته
من الوجوب والندب وغيره مرة اى ثبوتا مرة واحدة لفرض الاتباع فيما علم اى لان المفروض ان اتباعه
فى فعله المعلوم صفته واجب وعدم التكرار اى عدم تكرر السبب ولم يتكرر صدور الفعل عنه بل صدر مرة
واحدة فالاتباع بحسبه وان جهل المتاخر فالثلاثة الاقوال كما ينبه تقدم العمل فيثبت الفعل فى
حقه وتقدم القول فيحرم والوقف فلا يثبت حكم قيل والمختار الوقوف لا ضرر فيه فى الشرح العضدى

ان لا تعارض مع تاخر القول الخاص به لعدم الحكم نفس الامر من الاحتمالين اما تقدم القول
واما تقدم الفعل وقال السلام من لزوم النسخ فهو نسخ به اى بالقول حكما بان الفعل متقدم لانه لو اخذ
بالفعل لزم النسخ كما اشار اليه بقوله ترجيحا لما سلم من النسخ وعلم استواء حالى الامة فيما اى تقدم القول
وتاخره من ثبوته اى الفعل مرة منهم اى الامة يعنى ان العلم باستواء حاليهم يوخذ من ثبوت الفعل
من الامة مرة واحدة اذ على تقدير تقدم الفعل وتاخر التحريم فى حقه عليه السلام لا تحريم فى حقهم
والاتباع لا يستدعى الا صدور الفعل منهم مرة واحدة وكذلك على تقدير تاخره ناسخية فى حقه
لان المفروض انه عليه السلام ما صدر منه الفعل الا مرة واحدة فلا وجه للتوقف بالنسبة اليهم هذا
ويحتمل ان يكون من فى قوله من ثبوته بيانية والمعنى وان كان القول خاصا بهم بان فعل
وقال لا يحل للامة هذا فلا تعارض فى حقه لعدم تعلق القول به علم تقدمه او لا وفيهم اى الامة المتاخر
من القول والفعل ناسخ المتقدم اما على تقدير تاخر القول فالنسخ لما لزم عليهم مرة بسبب الاتباع ظ
واما على تقدير تقدمه بان قال صوم يوم السبت حرام على الامة ثم صام فالصوم حرام عليهم
على ما كان ولا نسخ له بالنسبة اليهم ولا بالنسبة اليه لا نتفاء الاسوة لعقتضى اتباع الامة فيلزم نسخ التحريم
السابق لان الاقتداء فيما لم يعلم اختصاص الفعل به وقد علم بقوله لا يحل للامة فانه دل على انه كل
له دونهم ومثل هذا البحث مر على ما سبق فى اوائل البحث وان جهل المتاخر فالثلاثة الاقوال الوقف
والاخذ بالفعل والاخذ بالقول والمختار القول وان كان شاملا له ولهم فحكم ما تقدم فيه وفيهم فى صور علم
المتاخر من القول والفعل ففى حقه ان تقدم الفعل فلا تعارض لعدم تكرر الفعل وان تقدم القول
فالفعل ناسخ له وفى حقنا المتاخر ناسخ وان جهل المتاخر فى حقه وحقنا فالثلاثة الاقوال الوقف
والاخذ بالفعل والاخذ بالقول والمختار القول اى الاخذ به فينسخ عنهم المتقدم لكن لو قدم الفعل فى الكل باعتبار
وجوب المرة فالاحتياط فيه اى فى وجوبه مرة وفيه نظر لان مقتضى الاحتياط انما يتم
لو لم يكن ههنا احتمال الوقوع فى المنهى ثم نقول فى الوجه الذى قدم به القول على الفعل فى الكل
حيث قدم وهو انه وضع القول لبيان المرادات الى آخر ما سبق آنفا نظر وانما يفيد
الوجه المذكور تقديمه اى القول لو كان النظر باعتبار مجرد ملاحظة ذات الفعل مع القول لكن النظر فى فعل
دل على خصوص حكم من الوجوب والندب والاباحة وعلى ثبوته اى الفعل فى حق الامة قوله وعلى
صيغة المجهول والدال النصوص الدالة على وجوب الاقتداء او ندبه فى حق الامة وفى حق خصوص
حكم النصوص والقراين فحاصل النظر انما هو فى تقديم القول على مجموع ادلة تجتمع فيها فعل والقول وان
بحيث يدل على صيغة المجهول به اى بالقول على مجموع اى الادلة المركبة من القول والفعل او مدلول
هذا المجموع وانما عارضه اى هذا المرجح وفاعل عارضه قوله ما دل على صيغة المجهول به اى بالفعل عليه
اى على القول فيما اذا وقع الفعل بيانا للقول وكلمة ما مصدرية اى عارضه كون الفعل بحيث يدل به
عليه وفسره الشارح ضم عليه بهذا المجموع ولا يظهر له معنى فاستويا اى الفعل والقول والادلة وكونه
مما تقدم من الاعمية وغيرها طرد اى اوصاف موجوده فى المحل لكنها لا اثر لها فيما يحكم بصدده
وحينئذ اى وحين عرفت ما فى هذا الوجه فالوجه فى كل موضع من ذلك التعارض ملاحظة ان الاحتياط
مع فيه اى فى ذلك الموضع على تقدير ترجيح القول او الفعل فيقدم ذلك الذى فيه الاحتياط كفعل عرفت صفته
من انها وجوب او ندب او حكم ضد ذلك اى الوجوب او الندب كالوجوب تقدم الفعل على القول المبيح احتياطا

واحترازا عن الوقوع في ترك الواجب او المندوب على احتمال تأخر الفعل وقبله بان يكون القول والفعل صحيحا تقدم فيه القول على الفعل وكذا القول حال كونه محرما مع الفعل اى سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا تقدم على الفعل مطلقا وكذا قول كراهة مع مباح تقدم فيه القول وقس على هذه امثالها فاما اذا لم يعرف صفة الفعل فعلى كذلك اى فبناء على الوجوب عليه عليه السلام وعليهم اى الامة كما نقل عن مالك وبناء على الندب الاباحة اى له ولهم عند القائلين بالندب فيما لم يعرف صفته والقائلين بالاباحة فيه وعلى خصوص هذه بالامة المتأخر من الفعل والقول ناسخ عنهم فعلا كان ذلك المتأخر او قولا شاملا له ولهم او خاصا بهم اى الامة فسر الشارح قوله هذه بالاحكام من الوجوب والندب والاباحة ولم يبين معناه على ما هو عادته في مشكلات هذا الكتاب وعذره ظاهر والذي يظهر انه اشارة الى ما سبق من ان الخلاف في فعله المجهول الصفة عند المحققين بالنسبة الى الامة فالمعنى وبناء على خصوص هذه الاحكام المذكورة بالامة على ما هو التحقيق المتأخر ناسخ عنهم سواء كان ذلك المتأخر فعلا او قولا شاملا او خاصا اذ على تقدير شمول القول ايضا لا نقض عما هو بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم على ما سبق تفصيله فان جهل المتأخر فالمختار ما فيه الاحتياط كما ذكرنا وعلى الوقف الكل اى في حقه وحقهم او في كل الاحكام بخصوصها من الوجوب وغيره اذا الكلام فيما لم يعرف صفته فلا يعرف فيه سوى الاطلاق الذي هو لازم الفعل على ما مر آنفا كما اشار اليه بقوله سوى اطلاق الفعل فقوله وعلى الوقف بيان الحكم مجهول الصفة على قول من لم يقل بالوجوب ولا بالندب ولا بالاباحة بل يقول بالاطلاق فان تأخر القول الشامل له اى لاطلاق الفعل حال كونه خاصا به عليه السلام كان صام يوم الجمعة ثم قال لا يحل لي صوم الجمعة منعه اى نسخ هذا القول اطلاق الفعل في حقه دونهم فيستمر لهم حل صومه مع الوقف عما زاد على ذلك لما ذكر حال كونه خاصا بهم كان قال لا يحل لكم صوم يوم الجمعة نسخ حقهم اى نسخ القول اطلاق الفعل في حقهم فقط وحكمنا بالاطلاق له مع الوقف عما زاد عليه او حال كونه شاملا له ولهم كلا يحل لي ولا لكم نسخ الاطلاق مطلقا اى نسخ الحل الذي كان لازم الاطلاق عن الكل وزال الوقف مطلقا فلو كان القول المتأخر موجبا للفعل او نادبا له وقد كان الفعل المتقدم مفيدا للاطلاق لعدم كونه معروف الصفة قرره اى القول المتأخر الفعل على مقتضاه اى القول من الوجوب والندب ولا يخفى انه حينئذ لا يكون القول معارضا للفعل وقد كان بناء المبحث على معارضته اياه فيكون هذا استطرادا فتأمل وان تأخر الفعل والقول خاص به عليه السلام كان يقول لا يحل لي صوم يوم الجمعة ثم يصوم فالوقف فيما سوى مجرد الاطلاق في الكل لانه ثبت الحل في حقه وحقهم بمقتضى الفعل المتأخر مع الوقف عما سوى الاطلاق في حق الكل او كان القول خاصا بهم كان يقول لا يحل لكم ثم صام او شاملا له ولهم كلا يحل لي ولكم ثم صامه منعوا اى منع الحل في حقهم دونه فيحل له وان جهل المتأخر في الاول اى اذا كان القول خاصا به الوقف في حقه لانه لو كان المتأخر القول حرم عليه او الفعل حل له ولسنا مأمورين بالبحث عن ذلك فيتوقف عن الحكم عليه بشيء والحل لهم لانه ثابت لهم تقدم هذا القول او تأخر وفي الثاني اى اذا كان القول خاصا بهم منعوا مطلقا اذ لا يخلو اما ان يكون القول مقدما او مؤخرا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان المحرم قد سبق والمبيح في حقهم لم يتحقق وحل له لان الفعل يوجبه ولم يعارضه القول وفي الثالث اى اذا كان شاملا له ولهم الوقف في حقه

اذ على تقدير تأخر القول حرم عليه وعلى تقدير تقدمه حل ولا الحكم في حقه بشيء ومنعوا لانهم في التأخر والتقدم كذلك اما على التأخر فظ واما في التقدم فالفعل لا يستدعي الاباحة في حقهم بل في حقه فقط والله اعلم

فصل الشافعية قالوا الترجيح اقتران الامارة بما تقوى الامارة به على معارضها فتغلبه فيعمل بها دونه وهو اى هذا المعنى وان كان هو الرجحان وسبب الترجيح لا نفسه لانه جعل احد المتعادلين راجحا باظهار مزية فيه فالترجيح اى فهو الترجيح اصطلاحا فهو حقيقة عرفية خاصة فيه ومجاز لغوي من تسمية الشيء باسم مسببه والامارة اى اعتبار الامارة التي هي دليل ظني لان القطع من الادلة لانه لا تعارض مع قطع والترجيح ما يتخلص به من التعارض وتقدم ما فيه اى في عدم التعارض مع القطع في اول فصل التعارض من ان التحقيق جريانه في القطعيتين ايضا كما في الظنيتين وان تخصيص الظنيتين به تحكم فيجب تقديمها اى الامارة المقترنة بما تقوى به على معارضها للقطع عن الصحابة ومن بعدهم به اى بتقديمها واورد على الاكثرية شهادة اربعة مع شهادة اثنين اذ تعارضا فان الظن بالاربعة اقوى ولا يتقدم الاربعة على شهادة الاثنين فالتزم تقديم شهادة الاربعة كما هو قول لمالك والشافعي والحق الفرق بين الشهادة والدليل اذ كم من وجه يرجح به الادلة لا الشهادات وذلك لان الشهادة مقدرة في الشرع بعدد معلوم فكفينا الاجتهاد فيها بخلاف الرواية فانها جنسية علة وللحنفية في تعريف الترجيح بناء على انه اى الترجيح فعل المجتهد اظهار الزيادة لاحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل فخرج النص مع القياس المعارض له صورة حيث يقال النص راجح عليه لانتفاء المماثلة التي هي الاتحاد في النوع وقد عرفت فائدة التقييد بما لا يستقل من قوله في التعارض والرجحان بتابع مع التماثل ولهم بناء على منع ما قبله اى قبل هذا التعريف يعني اظهار الزيادة الخ وهو تعريف الشافعية فضل الخ اى لاحد المتماثلين على الآخر وصفا وهو قول فخر الاسلام وغيره اى كما ان اصطلاح الشافعية وضع للفظ الترجيح بازاء ما هو سبب بالنسبة الى معناه اللغوي كذلك اصطلاح بعض الحنفية وضع له بازاء ما هو سبب بالنسبة اليه وافاد تعريف الحنفية نفي الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه مع قطع النظر عن الدليل الموافق له فلا يرجح دليل مستقل آخر على دليل منفرد ليس معه ذلك وهكذا في القياس فبطل الترجيح لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الادلة له على الآخر عندهم اى الحنفية لاستقلال كل من تلك الادلة في اثبات المطلوب فلا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد تقويته لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه وترجيح بما اى بنص يوافق القياس على ما اى بنص مخالفة اى القياس ليس به اى بالترجيح بكثرة الادلة عند قائله اى من يقول الترجيح بكثرة الادلة لانه اى القياس الموافق للنص غير معتبر هناك لانه لا يعتبر في مقابلة النص فلا يصلح دليلا في نفسه هناك واليه اشار بقوله فليس القياس به دليلا والاستقلال فرعه اى كونه دليلا بل هو بمنزلة الوصف لذلك النص وصح عندهم اى الحنفية نفيه اى نفي ترجيح ما يوافق القياس على ما يخالفه وفي الكشف وغيره انه الاصح لانه اى القياس دليل في نفسه مستقل ولذا يثبت الحكم به عند عدم النص والاجماع لكن عدم اعتباره هنا لما ذكرنا والقياس على مثله اى ورجح القياس على قياس مثله معارض له بكثرة الاصول كما سيأتي بيانها في محله ليس منه اى من الترجيح بكثرة الادلة لانها اى الاصول لا توجب الحكم في الفرع بل الموجب له الوصف الموجود فيها المثير للحكم فيحدث فيه بكثرته قوة مرجحة وهو اى وجوب الحكم في النوع

هو المطلوب من القياس حصره اي في حكم الفرع التعارض بين القياسين ثم رجح القياس الذي له اصول يوجد
فيها جنس الوصف او نوعه على ما ليس كذلك فهو اي الترجيح بكثرة الاصول ترجيح بقوة الاثر وهو
من الطرق الصحيحة في ترجيح الاقيسة كما سيأتي ثم شرع في بيان ما به الترجيح في المتن فقال
في المتن اي ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والعام والخاص ونحوها يكون الترجيح بقوة الدلالة
كالمحكم في عرف الحنفية على المفسر وهو اي المفسر عندهم يرجح على النص في عرفهم وهو اي النص في عرفهم على الظاهر
في عرفهم وقد سبق تفسيرها على التفصيل في التقسيم الثاني من الفصل الثاني من المبادي اللغوية
ولذا اي ولترجيح الاقوى دلالة لزم نفي التشبيه عن الله تعالى في قوله عز وجل على العرش استوى
وكون ما يوهم المكان له بقوله تعالى ليس كمثله شيء لانه يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء ما مطلقا
والمكان والمتمكن متماثلان من حيث القدر او يقال لو كان له مكان لكان مثل الاجسام في التمكن
وقدم العمل بهذه الآية لكونها محكمة لا تحتمل تاويلا وتضبط ما تقدم من الاصطلاحين للحنفية والشافعية
في القاب اقسام تقسيمات الدلالة للمفرد في الفصل الثاني من المقالة الاولى الجمع والتفرق فمراد الشارح
الجمع بان تحكم بوجود بعض الاقسام على الاصطلاحين جميعا في بعض الموارد والفرق بان
تحكم بوجود بعضها على احد الاصطلاحين دون الآخر ثم قال وينشأ لك من ذلك ترجيح البعض
على البعض بحسب التفاوت بينهما في قوة الدلالة انتهى والذي يظهر لي من السياق انه لما ذكر ان
الترجيح في المتن بقوة الدلالة وذكر اقساما من الدوال وافاد كون بعضها اقوى من البعض
في الدلالة اراد ان يرشدك الى ضابط تسهل معرفتها عليك بسبب ضبطك الاصطلاحين وهي
ان تجمع بين ما لم يذكر من اقسام الدوال وتنظر الى النسبة بين كل قسمين من حيث قوة الدلالة
ومقابلها وهو الجمع وتحكم بكون احدهما اقوى دلالة وهو الفرق والخفي يرجح على المشكل عندهم
اي الحنفية لما عرف من ان الخفاء في المشكل اكثر منه في الخفي واما المجمل مع المتشابه باصطلاح
الحنفية فلا يتصور ترجيح احدهما على الآخر ولو قصد الى الترجيح بعد البيان للمجمل لانه اي ترجيح احدهما
الى الآخر بعد لم تفاهما والمتشابه لانقطاع رجاء معرفته في الدنيا عندهم والحقيقة ترجح على
المجاز المساوي في الاستعمال لها شهرة اتفاقا لانها الاصل في الكلام وفي ترجيح المجاز الراجح في الاستعمال
من حيث الشهرة على الحقيقة خلاف ابي حنيفة فانه يرجحها عليه وقال الجمهور ومنهم الصاحبان
يرجح عليها وتقدم الكلام في ذلك في الفصل الخامس في الحقيقة والمجاز والصريح على الكناية
والعبارة على الاشارة وهي اي الاشارة على الدلالة بمفهوم الموافقة وهي اي الدلالة على المقتضى
ولم يوجد له اي لترجيح الدلالة عليه مثال في الادلة وقيل يتحقق له مثال فيها وهو ما اذا باع اي عبدا
بالف ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن اعتقه عني بمائة ففعل فدلالة حديث زيد بن
ارقم المذكور التي يليها فصل التعارض تنفي صحته اي بيع العبد المذكور اثبات اقتضاء لشراء
ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن واقتضاء الصورة اي قول غير مالك العبد لمالكه اعتق عبدك
عني بمائة في غير هذه الواقعة يوجبها اي صحة البيع المقتضى وليس هذا مثالا لترجيح الدلالة على المقتضى
اذ ليسا اي بيع زيد واقتضاء الصورة صحة البيع دليلين سمعيين كما هو ظاهر فاين تعارض الدليلين
المقتضي للترجيح فرعه هكذا شرح الشارح هذا المحل ومضى وانت خبير بان النزاع في تحقق المثال بعد تسليم
كون ترجيح الدلالة على المقتضى من جملة المرجحات في باب التعارض بين الادلة وعدم كونهما دليلين

سمعيين ان كان بسبب كون بيع زيد او البايع المذكور واقتضاء لفظ صحة البيع امرين جزئيين
لا يقال للشيء منهما دليل سمعي فالجواب انه اذا جردنا النظر عن خصوصيتهما يرجعان الى اصلين كليين
وان كان بسبب ان هذين الاصلين ليسا دليلين سمعيين فللخصم ان يقول حديث زيد بن ارقم
من الادلة السمعية والدلالة على المقتضى ايضا منها وعلى تقدير تسليم عدم كونهما دليلين لا ينبغي ان
ينازع في تحقق المثال بل في عد هذا الترجيح مما نحن فيه اللهم الا ان يقال في قوله لم يوجد له مثال
في الادلة اشارة الى انه لو فرض له مثال لا يكون ذلك من جملة الترجيح الكائن بين الادلة لانهما
ليسا من الادلة وفيه ما فيه ولان حديث زيد انما نسب النهي اي الى زيد لانه صاحب الواقعة في زمن عائشة رضي الله عنها علمه
به سمعه وشراه فلا يكون غيره ممن وقع منه مثل ما وقع من زيد مثله اي مثل زيد دلالة يعني ان مردودية
وقوع ما صدر من زيد بذلك الحديث ليست بطريق دلالة النص كذلك مردودية مثل صنيعه
من غيره بذلك الحديث ليست بدلالة النص اذ هو اي الحديث المردود به على زيد نهيه صلى الله عليه وسلم
عن شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن هذا النهي وثبت في غيره اي غير زيد عبارة كما ثبت فيه اي في زيد عبارة ايضا
وكيف يكون هذا من الدلالة ولا اولوية لكونه منهما بالنسبة الى مورد النص كالاولوية حرمة الضرب الابوين
بالنسبة الى حرمة التافيف على قول من شرط في دلالة النص اولوية المسكوت بالحكم في الدلالة ولا لزوم
فهم مناط الحكم المذكور في المسكوت على ما بين في محله في محل العبارة ولا دلالة بدونه والمقتضى بفتح الضاد
اي ويرجح المقتضى الذي اثبت للصدق اي لكون صدق الكلام موقوفا عليه على المقتضى الذي
اثبت لغيره اي لغير الصدق وهو وقوعه شرعيا لان الصدق اهم من وقوعه شرعيا ومفهوم الموافقة على
مفهوم المخالفة عند قائله بالتبادر الموصوم كذا قال الشارح اي من يعمل بمفهوم المخالفة لان مفهوم الموافقة
اقوى ولذا لم يقع فيه خلاف في الحق القطعيات وقيل بخلافه لكن الاول هو الصحيح على ما ذكره
ابن الحاجب ويرجح الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا كالمشترك الموضوع لاثنين على ما اي المشترك
لاكثر والمجاز الاقرب الى الحقيقة على ما هو ابعد منه اليها في كتب الشافعية يرجح المجاز على مجاز آخر
بقرينة المصحح اي العلاقة الى الحقيقة مع اتحاد الجهة كالسبب الاقرب في المسبب على السبب الابعد منه
في المسبب ويرجح بقربه اي بقرب المصحح الى الحقيقة دون المصحح الآخر في المجاز الآخر بان يكون بعيدا
كالسبب اي كاطلاق اسم السبب على المسبب على قلبه اي اطلاق اسم المسبب على السبب لان المسبب
لا يستلزم سببا معينا لجواز ثبوته بسبب آخر بخلاف السبب فانه يستلزم مسببا معينا ويبقى
تعارضهما اي ما سمي باسم مسببه وما سمي باسم سببه في السبب المتحد لمسبب فانه حينئذ يستلزم كل منهما الآخر
تعينه لان المفروض انه ليس له الا سبب واحد وما اي المجاز الذي جامعه اي علاقته اشهر يرجح على
علاقته دون ذلك في الشهرة والمجاز الاشهر استعمالا مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف
على غيره والمفهوم والاحتمال الشرعيان يرجحان على المفهوم والاحتمال اللذين ليسا بشرعيين
لم يذكر الشارح المفهوم الشرعي ومقابله مثالا ولم يبين معناه وهكذا فعل في الاحتمال الشرعي
ومقابله والذي يظهر لي ان الحكم المنطوق اذا كان شرعيا كان ما لم يكن المفهوم ايضا
شرعيا واذا لم يكن شرعيا كان مفهومه كذلك وان كان مفاد مفهومه حكما شرعيا ولا يتحقق المعارضة
الا اذا كان مفاد المفهوم الشرعي ومفاد مقابله حكما شرعيا واما مثال الاحتمال الشرعي ومقابله
فمثل الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يراد صلوة في اللغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة

بخلاف اللفظ المستعمل للشارع في معناه اللغوي مع اي استعماله في المعنى الشرعي فانه تقدم المعنى اللغوي
على الشرعي عند تعارضهما ممكنين في اطلاق ومعنى استعماله فيهما انه يحتمل ان يكون مستعملا في كل منهما
على سبيل البدلية مثاله النكاح يستعمل لغة في الوطء وشرعا في العقد وفيه اي في هذا نظر لان
استعماله في معناه اللغوي ليس كصحته باصطلاح التخاطب بخلافه في معناه الشرعي كاقربية المصحح
وقربه واشهريته اي كما ان في ترجيح كل من هذه الثلثة على مقابله نظرا لا قربه نفس المعنى المجازي
اي في ترجيح كل هذه على مجاز ليس كذلك نظر ايضا كما سيعلم واولوية المجاز الذي هو نفي الصحة بصلوة
لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب على المجاز الذي هو نفي الكمال فيه لذلك اي لان نفي الصحة المجاز الاقرب الى نفي الذات
ممنوع لان النفي وارد على النسبة لا على طرفها الاول وطرفها الثاني محذوف فاقدر اي فهو ما قدر
خبر اللطف الاول واذا كان الامر هكذا كان كل الالفاظ الملفوظ منها والمقدر في التركيب المذكور
حقايق لاستعمالها في معانيها الوضعية غير ان خصوص اي المقدر انما تعين بالدليل المغير له وجه اي النظر
في ترجيح ما اشتمل على اقربية المصحح الخ ان الرجحان انما هو بما يزيد قوة دلالة على المراد او بما يزيد قوة دلالة على الثبوت
وهذه المذكورات ليس بما ذلك والحقيقي اي والفرض ان المعنى الحقيقي لم يرد من اطلاق اللفظ
فهو اي الحقيقي الذي ليس يراد منه كغيره من المعاني التي ليست بمرادة منه وتعين المجازي في كل اي كل
استعمال له فيه انما هو بالدليل المعين لو استويا اي المجازيان فيه اي فيما ذكر او في اللفظ باعتبار
ما ذكر والحاصل انه اذا ذكر لفظ وصرف الدليل عن ارادة معناه الحقيقي الى ما يصح ان يتجوز به
فيه فلا يتعين المراد الا بالمعين فالمدار عليه فكون احد المعنيين مجازا بحيث بينه وبين المعنى
الحقيقي قرب في ذاته او في مصححه او بحيث يكون مصححه اشهر لا اثر له وقد يقال المجازيان اذا كان لكل منهما
قرينة معينة واستويا باعتبار ذلك لكن يكون العلاقة المصححة لاحدهما موصوفة لا قرينة مثلا
كان دلالته اوضح فان المعنى الحقيقي وان لم يكن مرادا لكنه واسطة في الانتقال الى المجازي ولا نسلم
انه كساير المعاني التي ليست بمرادة فتامل نعم لو احتملت دلالته اي دلالة الدليل المعين لاحد
المجازيين دون الآخر بان يكون التعيين على احد احتماليه فقط اما المعين للآخر فلا يكون
محتملا بل يكون نصا في المراد فح يكون هذا ارجح وذلك اي الترجيح على ما ليس كذلك لانه اغلب على النطق
والمطابقة يرجح على التضمن والالتزام لانها اضبط والنكرة في سياق الشرط يرجح عليها اي النكرة
في سياق النفي وغيره اي وعلى غير النكرة كالجمع المحلى والمضاف لقوة دلالتها اي النكرة في سياق
الشرط بافادة التعليل لان الشرط كالعلة والحكم المعلل دلالة الكلام عليه اقوى من المقيد للنكرة التي
عليها النكرة في سياق الشرط غير المركبة اي المبنية على الفتح لان لا فيها لنفي الجنس لكونها نصا في الاستغراق
تقدم في البحث الثاني من مباحث العام ما ينفيه اي التعميد المذكور فيستوي الحال بين ان يكون
مركبة او لا وكذا الجمع المحلى والموصول يرجح كل منهما على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في
المعهود فيصير دلالته على العموم ضعيفة على ان الموصول مع صلته يفيد التعليل كما تفيده النكرة
في سياق الشرط والعام يرجح على الخاص في الاحتياط اي فيما اذا كان الاحتياط في العمل بالعام
كما لو كان العام محرما والخاص مبيحا والا اي وان لم يكن الاحتياط فيه جمع بينهما بالعمل بالخاص
في محله وبالعام فيما سواه كما تقدم في فصل التعارض والشافعية يرجح عندهم الخاص دائما على العام لانه
غير مبطل للعام بخلاف العمل بالعام فانه مبطل للخاص ولانه اقوى دلالة منه اي العام الذي لم يخصص

[illegible]

يرجح على خاص لزوم التاويل لان تخصيص العام اكثر من تاويل الخاص والتحريم يرجح على غيره من الوجوب
والندب والاباحة والكراهة كما ذهب اليه الامدي وابن الحاجب في النهو احتياطا اذ غاية ما يلزم
من تقديمه ترك الواجب وهو فيما اذا كان في مقابلة الموجب والاحتراز عن المحرم اولى من
الاحتراز من ترك الواجب وان كان للمناقشة فيه مجال وقد يستدل بقوله عليه السلام ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال وفيه مقال للحفاظ واذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان
يحب ما خفف على امته والاخبار فيه اكثر من ان تحصى ومنها قوله صلى الله عليه وسلم اذا ام احدكم الناس
فليخفف فان فيهم الصغير والكبير والضعيف والمريض وذا الحاجة متفق عليه اتجه قلبه اي ترجيح
غير التحريم ويعقبه الشارح بان هذا الاثم في الوجوب اذ ليس في ترجيحه عليه كعكسه لان المحرم يتضمن
استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك فتعذر الاحتياط فلا جرم ان جزم
بالتساوي منهما الاستاد ابو منصور وقال الا تقدم احدهما على الآخر اشهر وقد يقال التحريم
منع عن الفعل والايجاب الزام به والمرء حريص لما منع فهو اشق على النفس وهو الذي اخرج
آدم من الجنة فان الصبر عن المنهي اصعب والوجوب يرجح على ما سوى التحريم من الكراهة والندب
والاباحة للاحتياط والكراهة يرجح على الندب لما ذكر والكل من الكراهة والتحريم والوجوب والندب
يرجح على الاباحة لما ذكر ايضا تقديم الامر على ما سوى النهي والنهي على ما سواه مطلقا او على الامر
ليس لذاتهما بل لان مدلول الامر الوجوب وقد قدم للاحتياط ومدلول النهي التحريم وقد قدم
لذلك والخاص من وجه اي من بعض جهاته لا من كل وجه يرجح على العام مطلقا اي من جميع جهاته
لان احتمال تخصيصه اكثر من الخاص من وجه لا يدخله التخصيص من ذلك الوجه والعام الذي لم يخص
يرجح على العام الذي خص نقله امام الحرمين عن المحققين معللا بان دخول التخصيص يضعف
اللفظ والرازي بان الذي دخله قد ازيل عن تمام مسماه والحقيقة يرجح على المجاز وذكر في تعارض
الادلة للاحكام ما اي التعارض بين الدليلين اللذين بينهما عموم من وجه لا يخفى عليك ان التعارض
انما يتحقق اذا افاد كل منهما نقيض الآخر فلا بد من اتحاد النسبة ولها باعتبار طرفيها ومتعلقاتها
جهات وتلك الجهات بمثل العموم والخصوص فان كان احد الدليلين عاما باعتبار جهة كان
خاصا باعتبار اخرى والآخر على عكسه بان يكون خاصا باعتبار الجهة التي كان ذلك عاما
باعتبارها وعاما باعتبار جهة كان ذلك خاصا باعتبارها كان بينهما عموم من وجه كلا صلوة
لمن لم يقرأ بالفاتحة ولفظ الصحيحين بفاتحة الكتاب فان هذا عام في المصلين لان المعنى لا صلوة
لكل مصل لم يقرأ بها ضرورة كون كلمة من من صيغ العموم في المقروء اذ الفاتحة اسم لسورة
مخصوصة ومن كان له امام فقراءة الامام له قراءة اخرجه ابن منيع باسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم
فان هذا خاص في المقتدي ليس المراد بالخاص ما يقابل العام الاصطلاحي اذ لا فرق بين من كان
له امام وبين من لم يقرأ في العموم الاصطلاحي بل المراد انه يشمل المقتدي فقط بخلاف من لم يقرأ فانه
يعمه وغيره عام في المقروء اذ يعم كل ما يقرأه الامام فاتحة كان او غيره فخص عموم المصلين في الاول صلوة
بالمقتدي ويقال ان المراد بالمصلين هناك من عدا المقتدي عن وجوبها اي عن حكم وجوب الفاتحة
عليه اي على المقتدي فلا يجب عليه وجب ان يخص خصوص المقروء في الحديث الاول وهو اي المقروء الفاتحة
عموم المقروء المنفي في الحديث الثاني عن المقتدي اذ جعل قراءة الامام قراءة له يفيد ان لا يقرأ بنفسه

فيجب عليه الفاتحة فيتدافعان اى الدليلان فى المقتدى اذ وجب الاول الفاتحة عليه ونفى الثانى وجوبها
عليه توضيحه ان الاول نفى صلوة كل مصل بدون الفاتحة فلزم نفى صلوة المقتدى بدونها ضمنا فاوجبها عليه
والثانى نفى جنس القراءة عنه فنفى جنس وجوب الفاتحة عنه ضمنا فعند ارادة الجمع بينهما اخرجنا
المقتدى من دايرة عموم المصلى لانه نفى الحديث الثانى وجوب الفاتحة عنه بخصوصه فعند ذلك
يطالبنا الخصم بمثل هذه المعاملة فى عموم المقرو فى حكم النفى عن المقتدى فان وجوب الفاتحة منتف
هنا كثبوت العموم ومثبتة هنا بخصوصه فالوجه فى هذا المثال ان يقال لا تعارض بين الدليلين المذكورين
اذ لم ينف الدليل الثانى قرآتها اى وجوب قراءة الفاتحة على المقتدى بل اثبت ان قراءة الامام جعلت
شرعا قراءة له اى المقتدى وكالنهى عنها اى الصلاة فى الاوقات الثلثة وقت طلوع الشمس حتى ترتفع ووقت
استوائها حتى تزول ووقت ميلها الى الغروب حتى تغرب لما فى صحيح مسلم وغيره مع من نام عن صلوة
فليصلها اذا ذكرها اخرجه بمعناه مسلم وفى بعض كتب الشافعية كشرح منهاج البيضاوى للاسنوى
تطلب الترجيح فيهما اى المتعارضين اللذين بينهما عموم من وجه من خارج وكذا الحنفية اى طلب
الترجيح فيهما من خارج لان كلا اخذ مقتضى خصوصه فى عموم الآخر ثم وقع التعارض بينهما والمحرم
مرجح على غيره وحديث النهى محرم وحديث من نام مطلق فيترجح وما جرى بحضرته صلى الله
عليه وسلم فسكت عنه يترجح على ما بلغه فسكت عنه ذكره الآمدى والوجه تقييده اى ما بلغه فسكت عنه
بما اذا ظن عدم ثبوته اى ثبوت وقوع هذا الذى بلغه لديه صلى الله عليه وسلم لجواز ان يكون سكوته
عنه حينئذ لعلمه لعدم وقوعه من وحى او غيره اذ عند اطلاعه بما جرى لا فرق بين الحضور والغيبة فى
عدم جواز السكوت عنه صلى الله عليه وسلم على تقدير كونه منكرا او ما روى بصيغة اى بلفظ النبى صلى
الله عليه وسلم يترجح على المفهوم عنه اى على الذى المفهوم عنه فروى عنه بالعبارة للراوى لا له صلى الله عليه وسلم
سواء فهم من لفظ او من فعله اذ يتطرق الى هذا احتمال الغلط فى الفهم وقيل لان الحكم باللفظ
اجمع على قبوله بخلاف الحكم بالمعنى ونافى ما يلزم اى الخبر الذى ينفى حكما شرعيا تلزمه داعية الى
معرفته لكونه مما تعم به البلوى فى خبر الآحاد يترجح على مثبت مثله مما يلزمه داعية من خبر الآحاد
كخبر طلق بنفى وجوب الوضوء من مس الذكر وخبر بسرة باثباته وتقدم وجهه على اصول الحنفية
ونقل امام الحرمين عن جمهور العلماء تقدم المثبت وقيل يتساويان واختاره الغزالى وقال
النووى النفى المحصور والاثبات سيان ومثبت درء الحد اى دفع ايجابه يترجح على موجبه اى الحد
لان فى الاول نفى اليسر وعدم الحرج قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم فى الدين
من حرج وقال صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود رواه الحاكم وصححه وموجب الطلاق والعتاق يترجح على نافيهما
وذلك لان الاول محرم للتصرف فى الزوجة والرقيق ونافيهما مبيح والحظر مقدم على الاباحة
واليه اشار بقوله وبتذريح موجبهما فى المحرم وقيل بالعكس اى يترجح نافيهما على موجبهما لانه
على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين التكليفى يترجح على الوضعى قال
الشارح لان التكليفى محصل للثواب المقصود للشارع بالذات واكثر الاحكام تكليفى وما
يوافق القياس من النصوص يترجح على نص لا يوافقه فى الاحق من القولين لان القياس حينئذ
ليس بدليل مستقل لوجود نص فيعتبر وصفا معتويا على ما مر وما انكر الاصل رواية الفرع منه يترجح
على ما انكر الاصل رواية الفرع عنه قال السبكى وهذا فيما انكر الاصل وصمم على انكاره انتهى قلت وكذا

اذا انكر ثم شك فيه اذ ما لم يقع فيه مثل ذلك لا شك انه ارجح فتامل ثم اذا عارض الاجماع نص
اطلق ابن الحاجب تقديم الاجماع على النص فقال المص والاجماع القطعى يترجح على نص كذلك اى قطعى
كتابا كان او سنة متواترة وقال المحقق التفتازانى يجب ان يقيد بالظنيين ويتوقف فى القطعيين
حيث قال وكون الاجماع الظنى كذلك اى يترجح على نص ظنى تردد ونافيه اى ليس فيه ما يقتضى
تقديم الاجماع مطلقا على النص كما فى تقديم الاجماع القطعى على النص القطعى لعدم قبوله النسخ غير
ان وجود التعارض بين القطعيين مشكل لان النص القطعى مقدم على الاجماع وكيف يعقد
الاجماع فى مقابلة قطعى اذ يلزم اجماع الامة على الضلالة واما الاجماع الظنى فقد يكون ظنى
المتن اذا كان المجمع عليه بحيث لا يدل على الحكم دلالة قطعية وقد يكون ظنيته باعتبار طريق
نقله الينا فينبغى ان يعتبر فى تعارض الظنيين قوة الظن وضعفه وذلك يتفاوت باعتبار
المواد ولا يحكم بتقديم الاجماع الظنى على النص الظنى على الاطلاق وما عمل به الخلفاء الراشدون
ابو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم يرجح على ما ليس كذلك اذ النبى صلى الله عليه وسلم امر بمتابعتهم
والاقتداء بهم وكونهم اعرف بالتنزيل ومواقع الوحى والتاويل ولا سيما اذا كان بمحضر من الصحابة
ولم يخالف فيه احد فانه يحل محل الاجماع وذهب ابو حازم الى انما اتفقت الاربعة عليه اجماع والاكثر على
خلافه كما سياتى او علل اى الحكم الذى تعرض فيه للعلية يترجح على الذى لم يتعرض فيه لها للاعتناء به
لان ذكر علته يدل على الاهتمام به والحث عليه لا الاقبلية اى لا لان الفهم اقبل له لسهولة فهمه
لكونه معقول المعنى كما فى الشرح العضدى واشار اليه الآمدى كما يترجح ما ذكر معه السبب على ما لم يذكر
معه اذ السبب هو العلة الباعثة عليه ظاهرا فدلالته قوية وفى السند اى والترجيح للمتن باعتبار
حكاية طريقه كالكتاب اى كترجيحه على السنة وهذا على الاطلاق قول بعضهم قال السبكى ولا تقدم الكتاب
على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما اما الاول فلحديث معاذ المشتمل على انه يقضى بكتاب الله
فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واقره صلى الله عليه وسلم واما الثانى فلقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم ثم قال والاصح تساوى المتواترين من كتاب وسنة والذى
تقتضيه اصول اصحابنا على ما قدمه المص فى اول فصل التعارض ان القطعى الدلالة من السنة القطعية
السند يترجح على الظنية الدلالة من الكتاب والقطعى الدلالة منهما اذا لم يعلم تاريخهما يجرى فيهما
لزوم محملين وان علم فالمتاخر ناسخ للمتقدم والظنى الدلالة منهما اذا لم يعلم تاريخهما لا يرجح احدهما
على الآخر بكونه كتابا او سنة بل بما يسوغ ترجيحه به ان امكن والا جمع بينهما ان امكن والا تساقطا
وان علم تاريخهما نسخ المتاخر المتقدم وقطعى الدلالة من الكتاب يترجح على القطعى السند الظنى الدلالة
من السنة لقوة دلالته فلم يبق ما يطلق عليه الا ما كان من السنة قطعى الدلالة ظنى السند مع ما كان
من الكتاب ظنى الدلالة لرجحان الكتاب حينئذ باعتبار السند هكذا ذكر الشارح ومشهورها
اى وكترجيح الخبر المشهور من السنة على الآحاد لرجحان سنده كاليمين على من انكر فانه خبر مشهور يرجح
على خبر الشاهد واليمين اى القضاء بهما للمدعى اخرجه مسلم وغيره وهو من اخبار الآحاد التى لم تبلغ
حد الشهرة ولذا لم يأخذ به اصحابنا مطلقا خلافا للائمة الثلثة فى بعض موارد على ما عرف فى الفقه
ويرجح الخبر بفقه الراوى والظاهر ان المراد به الاجتهاد كما هو عرف السلف وورعه اى تقواه
وهو الاتيان بالواجبات والمندوبات والاجتناب عن المحرمات والمكروهات

كذا ذكره الشارح لعل الاتيان بالمندوبات والاجتناب عن المكروهات ولو كانت تنزيهية
انما اعتبر في مفهوم الورع لا التقوى فعلى هذا تفسيره للتقوى محل مناقشة وشهرته اى ويرجح الخبر بشهرة
راويه بها اى بالمذكورة على خبر راويه موصوف بها لكنه لم يشتهر بها وبالرواية اى ويرجح
بشهرته بالرواية لان صدق الظن فيه اقوى وذكر شمس الائمة ان اختيار الرواية ليس بمرجح
على من لم يعتادها ثم منهم من خص الترجيح بالفقه بالمروى بالمعنى في المحصول واكثر الاطلاق لان
الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسال عن جهتها
وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى قال ابن برهان ويكون احدهما افقه من الاخر وبقوة
حفظ وزيادة ضبط وشدة اعتنائه بكلام امام اكثر من اجماع اهل الحديث قيل
وبعلمه بالعربية فانه يحفظ عن مواقع الزلل وقيل بالعكس لاعتماد ذلك على معرفته والجاهل
يخاف فيبالغ في الحفظ وليس بشيء اذ العدالة تمنعه عن الاعتماد وعدم المبالاة وفي كون علو السند
اى قلة الوسائط بين الراوى المجتهد وبين النبى صلى الله عليه وسلم مرجحا لكونه ابعد من الخطأ كما ذهب
اليه الشافعية خلاف الحنفية ويكونها اى ويرجح بكون احدى الروايتين عن حفظ اى الراوى لا نسخته
فيقدم خبر المعول على حفظه على خبر المعول على كتابه وفيه ان احتمال النسيان والاشتباه على الحافظ
ليس بادون من احتمال الزيادة والنقص في الكتاب المصون كتب بيده وخطه اى ويرجح رواية المعتمد على خطه
مع تذكره لذلك على رواية المعتمد في روايته على مجرد خطه وهذا الترجيح على غير قول ابى حنيفة رحمه الله
يجيزه للخط بلا تذكر فلم يحصل التعارض والترجيح فرعه وبالعمل اذا اى راويه عمل بما رواه على غيره
اى على الذى لم يعلم انه عمل به اولا او الذى علم انه لم يعمل به اذ العلم بان راويه لا يروى الا عن ثقة
على ما رواه ويليق كذلك وهذا بالنسبة الى المرسلين واليه اشار بقوله على قول مجيز المرسل
اى على قول من يجيز المرسل لا دليل والوجه نفيه اى نفي هذا الترجيح على قول المجيز ايضا لان الغرض انه فيه
الى قبول المرسل مطلقا ما وجه اى الحكم بانه لا يرسل الا عن ثقة اما مطلقا ولما عندهم ويرجح بكون
راويه من اكابر الصحابة على ما كان راويه من اصاغرهم وجب تقييده اى ترجيح ما رواه
اكابرهم بما اذا رجح ما رواه الاكابر فقها اى بالنظر الى قواعد الفقه بان يكون انسب اليها
اذ قال ابو حنيفة وابو يوسف براى الاصاغر في الهدم اى هدم الزوج الثاني ما دون
الثلاث من الطلاق وهم ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم كما رواه محمد بن الحسن في الاثار
دون الاكابر في عدم الهدم كما ذهب اليه محمد والائمة الثلثة وهم عمر او علي رضى الله عنهما وقال
المص فيما سبق والحق عدم الهدم وفي شرح الهداية القول ما قاله محمد وباقى الائمة الثلثة
فلا ترجح نسبة باب الحج واليه خبر الاكبر على الاصغر بعد فقه الاصغر وضبطه الا بذلك اى برجحانه بالنظر
الى قواعد الفقه او غيره من المرجحات ويرجح بقربه اى الراوى عند السماع من النبى صلى الله عليه وسلم
وبه اى بالقرب عند السماع رجح الشافعى الافراد بالحج على غيره من رواية ابن عمر لانه كان تحت
ناقته اخرج ابو عوانة عنه انه قال واني كنت عند ناقة النبى صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها اسمعه
يلبي بالحج وبهم في ذلك يحتج لامامهم قال الشافعي اخذت برواية جابر لتقدم صحبته وحسن سياقه
لابتداء الحديث وبرواية عائشة لفضل حفظها وبحديث ابن عمر لقربه من رسول الله صلى الله
عليه وسلم والاكثر عدم صحة الاطلاق اى الترجيح بالقرب ووجوب تقييده اى القرب المرجح بعدم

بعد واسطة معه الاشتباه في المسموع على البعيد للقطع بان الاثر للبعد غير مثلا لقربهما بان يكون
احدهما اقرب من الاخر بعد تغير ثم للحنفية الترجيح بالقرب ايضا للقران في رواية انس اذ روى
عن انس انه كان اخذا زمام ناقته حين اهل بهما اى بالحج والعمرة ففي المبسوط عنه كنت اخذا بزمام
ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على كتفي وهو يقول لبيك
بحجة وعمرة اى بجرتها ما تجتره من العلف وتخرجه الى الفم وتمضغه ثم تبلعه وتعارض ما عن ابن عمر في الصحيح
اذ كما عنه في الصحيحين اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج مفردا فعنه ايضا فيهما بدأ رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج ولم يتعارض الرواية عن انس والاخذ برواية من لم يضطرب
روايته اولى الى غير ذلك من وجوه ترجيح قرانه على الافراد والتمتع وبكونه تحمل بالغا اى ويرجح
بكون راوى الحديث تحمله بالغا على ما تحمله صبيا لكونه اضبط وارتب منه غالبا وينبغي ان يعتبر مثله
فيمن تحمل مسلما فيرجح مرويه على خبر من تحمل كافرا لانه اى الكافر لا يحسن ضبطه لعدم اهتمامه اصغائه
وعدم اهتمامه بشأن الحفظ وبتقدم الاسلام لزيادة اصالته في الاسلام وقد يعكس اى ويرجح
خبر متاخر الاسلام على خبر متقدمه وذكر السبكي انه الذى ذكره جمهور الشافعية لكن شرط في المحصول
ان يعلم ان سماعه وقع بعد اسلامه للدلالة على آخرية الشرعية يعني ان كونه متاخر الاسلام يدل
على ان ما رواه شرع آخرا ناسخا للاول ذكر الامام الرازى ان الاولى انا اذا علمنا ان المتقدم
مات قبل اسلام المتاخر او ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على روايات المتاخر فههنا نحكم
بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب انتهى وقال الاستاذ ابو منصور ان جهل تاريخهما فالغالب
ان رواية متاخر الاسلام ناسخ وان علم في احدهما وجهل في الاخر فان كان المؤرخ في آخر
ايامه صلى الله عليه وسلم فهو الناسخ فينسخ قوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى الامام قاعدا فصلوا
قعودا بصلوة اصحابه قياما وهو قاعد في مرضه الذى مات فيه وان لم يعلم التاريخ فيهما
واحتيج الى نسخ احدهما بالاخر فقيل الناقل عن العادة اولى من الموافق لها كذا وجدنا في نسخة
النسخ والظاهر انه تصحيف والصواب وان لم يعلم كون المؤرخ في آخر ايامه بدل وان
لم يعلم التاريخ فيهما لئلا يلزم التكرار وقيل المحرم والموجب اولى من المبيح فان كان احدهما
موجبا والاخر محرما لم يقدم احدهما على الاخر الا بدليل وكونه مدنيا اى كما يرجح الخبر المدنى على
الخبر المكي لتاخره عنه ثم المصطلح عليه ان المكي ما ورد قبل الهجرة في مكة او غيرها والمدنى ما ورد بعد
الهجرة في المدينة او مكة او غيرهما وشهرة النسب اى ويرجح احد المتعارضين لشهرة نسب راويه لان
احتراز مشهور النسب عما يوجب نقص منزلته يكون اكثر ولا يخفى ما فيه وتصريح السماع اى ويرجح
احد المتعارضين بتصريح راويه بسماعه كسمعته يقول كذا على محتمله اى على الاخر الراوى بلفظ
يحتمل السماع وغيره كقال وصريح الوصل ويرجح احدهما بكون سنده متصلا صريحا بان ذكر كل من
رواته تحمله عمن رواه كحدثنا واخبرنا وسمعت او نحو ذلك على العنعنة اى على الذى رواه كل
رواته او بعضهم بلفظ عن من غير ذكر صريح اتصال على ما ذكر وكذا على ما اى عدم الترجيح بتصريح الوصل
على العنعنة لقابل المرسل بعد عدالة المعنعن وامامته وكونه غير مدلس بتدليس التسوية وعدم انكار
روايته اى ويرجح احد المتعارضين الذى لم ينكر على راويه روايته على الذى انكر على راويه روايته
والمعتبر انكار الثقات وبدوام عقله اى ويرجح احد المتعارضين بدوام عقل راويه على الذى اختلط

الذي يكون الحديث الذي علم انه... [illegible]

عقل راويه في وقت من الاوقات والوجه ثم اي عقل نفيه اي الترجيح بهذا العارض وذكر الترجيح
بالعارض المذكور اذا لم يميز على صيغة المجهول اي لم يعلم هل رواه في سلامة عقله ام في اختلاطه
كما شرط في المحصول وصريح التزكية اي ويرجح احدهما بكون راويه مزكى بلفظ صريح التزكية على الآخر
المزكى راويه بسبب العمل بروايته او الحكم بشهادته فانهما قد يبتنيان على الظن من غير تزكيه ويرجح اي
الخبر الذي حكم بشهادته اي بشهادة راويه عليها اي على الخبر الذي عمل برواية راويه لانه يحتاط في الشهادة
اكثر والخبر المنسوب الى كتاب عرف بالصحة كالصحيحين يرجح على الخبر المنسوب الى ما اي كتاب لم يلتزم
اي صاحبه الصحة بروى الصحيح وغيره فلو ابدى صاحب الكتاب الذي لم يلتزم فيه الصحة او الذي
منه سندا لذكر الذي اعتبر الاصحة منهما طريق فايهما اصح يرجح وكون ما في الصحيحين ذا حجة على ما روي
برجالهما بان يكون رجال سنده رجالا روي عنهم فيهما باعيانهم في غيرهما اي في غير الصحيحين معلوي
اوبحق معطوف على روي فيه الضمير راجع الى الموصول شرطهما اي الصحيحين اي جميع ما شرط في صحة الحديث
بعد امامة المخرج كما ذهب اليه ابن الصلاح وغيره بحكم وهو ظاهر ويجب الترجيح للمروي بالمذكور لراويه
فيما يكون خارجا اي فيما يقع من الافعال والاقوال خارج البيوت اذا الذكر فيه اي فيما يكون خارجا
اذب من الانثى ويجب الترجيح له بالانوثة لروايته في عمل البيوت لانهن به اعرف ويرجح في
فصل كسوف الهداية حديث سمرة بن جندب انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين
كل ركعة بركوع وسجودتين كما اخرجه اصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح غير ان صاحب الهداية
عزاه الى رواية ابن عمر ولم توجد عنه على حديث عائشة انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه
ركعتين كل ركعة بركوعين وسجدتين كما اخرجه اصحاب الكتب الستة بانا بحال الكشف لهم اي الرجال
تقربهم لكن حديث ركوعين قد رواه ابن عباس كما في الصحيحين وعبد الله بن عمرو بن العاص كما في صحيح
مسلم وكثرة المزكين بلا ادي في الترجيح بها ككثرة الرواة وسياتي ما فيها ويرجح بفقههم اي المزكين
بان يكون احد الحديثين مزكى روايه فقيه ومدة خلطتهم اي ويرجح مخالط مزكي راويه في الباطن لان
ظن صدقه حينئذ اقوى ويرجح بعدم الاختلاف في رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على
معارضه المختلف في رفعه اليه ووقفه على راويه لزيادة قوة الظن في صدق الاول وتركنا
مرجحات اخر للضعف كقولهم يرجح الموافق لدليل آخر ولعمل اهل المدينة قال الشارح
وفي ضعف الترجيح بالموافقة لدليل آخر مطلقا نظر وكيف والاحق من القولين عند المص
ترجيح ما يوافق العباس على ما لا يوافقه انتهى وقد سبق في الفصل الذي قبل هذا ان الترجيح بما
يصلح دليلا عند الحنفية وان ترجيح ما يوافق العباس على ما يخالفه ليس لعدم استقلاله
عند وجود النص المخالف كانه نسيه وذكر الشارح طايفة من المتروكات والوضوح معطوف
على الضعف فان الوضوح من اسباب الترك كقولهم بعدم الاجماع المتقدم عند تعارض
اجماعين وفي تعارض ما دليل بعدم ما دليل الحجة الى غير ذلك مما ذكره الشارح وتعارض
الترجيح محتاج الى بيان المخلص كفقه ابن عباس وضبط في رواية نكاح النبي صلى الله عليه وسلم
ميمونة وهو محرم بل وهما محرمان مع مباشرة ابي رافع الرسالة بينهما في رواية تزوجها وهو حلال
حيث قال كنت السفير بينهما وكسماع القاسم بن محمد بن ابي بكر مشافهة عن عائشة وفي نسخة
مصححة وكالسماع مشافهة في القاسم عن عائشة ان عتق بريرة وكان زوجها عبدا فخيرها

بسم الله

٢٠٩

رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه احمد ومسلم وغيرهما وصححه الترمذي فانها عمته فلم يكن بينهما
حجاب مع اثبات الاسود عنها اي عائشة كان زوج بريرة حرا فلما عتقت خيرها رسول الله صلى الله
عليه وسلم رواه البخاري واصحاب السنن وانما جعل الاسود مثبتا لان كونه عبدا في الاصل بالاتفاق
فمن يثبت امرا عارضا على الاصل وهو الحرية والقاسم ينفي ذلك والمثبت يقدم على النافي لزيادة العلم
فيه لكنه اخبر عن عائشة والقاسم محرم لها واليه اشار بقوله فانه اي سماعه يكون من وراء حجاب فعارض
الاثبات والمثبت فيه المشتمل على النفي واذا قطع الاسود بانها اي المخبرة من وراء حجاب اي عائشة كذا
في نسخ الشارح وفي نسخة مصححة واذ لا تردد في انها هي فلا اثر لانتفاعه اي الحجاب فلا يصلح مرجحا فيرجح
الاثبات لما ذكر ولو رجح حديث ابي رافع بالسفارة لكان الترجيح لزيادة الضبط لان السفير
يكون ضبطه اكثر في خصوص الواقعة التي هو سفير فيها فاذا كان الضبط صفة النفس اي نفس ابي رافع
كما انه صفة نفس ابن عباس ولها تغليب ظن الصدق اعتدلا اي تساوى ابن عباس وابو رافع فيهما
اي في هذه الصفة وترجح خبر ابن عباس بان الاخبار به اي بالاحرام لا يكون الا عن سبب علم هو اي
سبب العلم هيئة المحرم ثم مما روي عن صاحبة الواقعة ميمونة رضي الله عنها تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونحن حلالان رواه ابو داود ان صح قوي خبر ابي رافع فعلم ان خبر صاحب الواقعة يرجح على غيره
اذا عارضه وفي قوله ان صح اشارة الى انه ما صح عند المص وقال الشارح وقد صح ولم يبين
دليل الصحة فيجب ان يكون قولها تزوجني مجازا عن الدخول لعلاقة السببية العادية جمعا بين الحديثين
وحينئذ اي تعارض الترجيح للحنفية الوصف الذاتي وهو ما يعرض للشيء باعتبار الذات او الجزء
منها وقيده الشارح بالغالب واطلقه المص على الحالي وهو ما يعرض للشيء بخارج اي بسبب امر خارج
عنه لان ما بالذات يسبق وجودا او اعلى رتبة كصوم من رمضان او من النذر المعين لم يبيت
اي لم ينو من الليل بل نوى قبل نصف النهار فاذن بعضه منوي وبعضه لا بالضرورة ولا يتجزى اي
ولا يحتمل ان صوم يوم واحد لا يتجزى صحة وفسادا اما فيفسد الكل او يصح فتعارض حينئذ مفسد الكل
وهو عدم النية في البعض ومصححه اي الكل وهو وجود النية في البعض فترجح الاول وهو الافساد
للكل كما ذهب اليه الشافعي بوصف العبادة المقتضيها اي النية صفة للوصف في الكل اي كل الاجزاء
فالوصف المذكور بسبب اقتضائه النية مع انتفائها يوجب الفساد في الكل لعدم التجزي ويرجح
الثاني وهو الصحة للكل بكثرة الاجزاء المتصف بالنية وفي بعض النسخ المتصلة بالمتصفة وهي
اي هذا الترجيح بالذاتي لان الكثرة ثابتة للاجزاء في حد ذاتها وان كان اتصافها او اتصالها
بالنية باعتبار امر خارج اي النية بخلاف وصف العبادة فانه ثابت للفعل باعتبار قصد القربة
المنفصل عن الذات ونقض هذا بالكفارة اي بصومها وكذا بصوم النذر المطلق فانهم لم يجيزوهما
الا بنيتين مع امكان الاعتبار المذكور ودفع بان الفرض مع ذلك الاعتبار توقف الاجزاء
اي كون تلك الامساكات الواقعة في اجزاء الصوم المذكور متوقفا حكمها من حيث البطلان والصحة
الى ان يلحق النية بالاكثر فيصح او لا فيبطل لا نافيه اي في الوقت من الشروع قبل النية وذلك التوقف
لما ذكر انما يتحقق في الوجوب اي وجوب الصوم في يوم معين لاداء ذلك الصوم بخلاف نحو
صوم الكفارة اذ لم يتعين يومها للواجب فلم يعتبر منه لم يثبت اليه قبل النية شارعا حتى يتوقف حكم
تلك الامساكات على ما ذكر في حق صوم الكفارة فلم يوجد الوقت اي فيعتبر شارعا في شروع الوقت

وهو النفل فاذا لم يست كانت تلك الامساكات السابقة على النية متوقفة لصوم النفل فلا يصير
وجهه بنية واجب بل يتعين اصلح الامرين النفل او الفطر ولما كان الحكم بالتوقف يحتاج الى تعيد
اعتباره شرعا اشار اليه بقوله وهو اى النفل الاصل فى الاعتبار اذ كان صلى الله عليه وسلم
ينويه من النهار كما فى صحيح مسلم وذلك انما يكون بالتوقف وهذا التوجيه بناء على انه صلى الله عليه وسلم
كل اليوم فى الهداية وعندنا يصير صائما من اول النهار لانه عبادة قهر النفس وهى انما تتحقق بامساك
مقدر فيعتبر قران النية باكثره مسئلة قال ابو حنيفة وابو يوسف لا ترجيح بكثرة
الادلة والرواة ما لم يبلغ المروى بكثرتهم الشهرة فعلم التواتر بطريق اولى والاكثر من العلماء قولهم
خلافه اى خلاف قولهما فيرجح بكثرة الادلة والرواة وان لم يبلغ لهما لتقوى الشئ اى ترجحه انما يكون
بتابع لذلك الشئ لا بمستقل بالتاثير وكل من الادلة والرواة مستقل بايجاب الحكم فلا يعتبر مرجحا
لموافقه بل يعارض الدليل المنفرد فى احد الجانبين كل دليل فى الجانب الآخر كالاول اى
كما يعارض الدليل المطلوب ترجيحه منهما اذ ليس معارضته لواحد منهما باولى من معارضته للآخر
ويسقط الكل عند عدم المرجح كالشهادة من حيث انه لا ترجيح لاحدى الشهادتين المتعارضتين
بعد استكمال نصابهما بزيادة لاحدهما فى العدد على الاخرى وحكى غير واحد كصدر الشريعة الاجماع
على هذا قال الشارح وقد ينظر فيه بما قدمنا من ان مالكا والشافعى قولهما بان ذلك
اشهر ان رجعا عن هذا القول لا يتم بالاجماع ولدلالة اجماع سوى ابن مسعود على عدم ترجح عصوبة
ابن عم هو اخ لام بان يزوج عم انسان من ابويه او الاب امه فولدت له ابنا على ابن عم ليس
اى ليس باخ لام فى الارث منه ليحرم ابن العم الذى هو اخ لام بل كل من السببين كونه ابن عم وكونه
اخا لام مستقلا نصيبا من الارث فيستحق السدس بكونه اخا لام من حيث كونه صاحب فرض والنصف
الباقى بكونه عصبة اذا لم تترك وارثا سواهما اما ابن مسعود فذهب الى انه يحجب ابن العم الذى ليس باخ
لام واخرج ابن ابى شيبة عن النخعى انه قضى عمر وعلى وزيد رضى الله عنهم كقول الجمهور وقضى عبد الله
ان المال له دون بنى عمه ولدلالة اجماع الكل على عدم الترجيح فيه اى فى ابن عم حال كونه زوجا على
ابن عم ليس بزوج فيكون له النصف بالزوجية والباقى منهما على السوية فلو رجح بكثرة الدليل الارث
وهذا الخلاف كثرة تكون بها هيئة اجتماعية لاجزائها والحكم وهو الرجحان منوط بالمجموع من حيث
هو مجموع لا بكل واحد من اجزائها فانه يرجح بها على ما ليس كذلك لحصول زيادة القوة لواحد فيه
قوة زايدة وهو الهيئة الاجتماعية فلذا اى لثبوت الترجيح بالكثرة التى لها هيئة اجتماعية والحكم
منوط بالمجموع منها من حيث هو رجحا اى ابو حنيفة وابو يوسف احد القياسين المتعارضين بكثرة
الاصول اى الشهادة اصلين او اصول لوصفه المنوط به الحكم على معارضه الذى ليس كذلك
فى باب معارض القياس لان كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بكون ذلك
الوصف علة بخلافه اى ما اذا كان الحكم منوطا بكل لا بالمجموع فانه لا يرجح بالكثرة اى ضم مثله
غيره اليه واجابوا اى الاكثر بالفرق بين الشهادة والرواية بان الحكم فى الشهادة منوط بامر واحد
وهو هيئة اجتماعية فالاكثرية والاقلية فيها سواء لان المؤثر هو تلك الهيئة فقط بخلاف
الرواية فان الحكم فيها بكل واحد فان كل واحد بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته
كذا ذكره الشارح وفيه ان الهيئة الاجتماعية باعتبار افرادها وما صدقاتها متفاوتة

اذ الهيئة الحاصلة من اثنين ليست كالهيئة الحاصلة من عشرين شاهدا فلا تاثير لذلك لا ناط الحكم بها وبان
الكثرة تزيد الظن بالحكم قوة فانه يحصل بكل واحد ظن ولا شك ان الظنين فصاعدا اقوى من ظن واحد
وهكذا والعمل بالاقوى واجب فيترجح ويدفع هذا بدلالة الاجماع المذكور على عدم اعتباره اى هذا
القدر من زيادة قوة الظن وقد يقال مقتضى القياس اعتباره وقد ورد السمع على عدم اعتباره فى الشهادة
وخلاف القياس يقتصر على مورد النص على ان عدم اعتباره فى الشهادة لا يستلزم عدم اعتباره فى الرواية
لجواز ان يكون بينهما فرق وان خفى علينا بخلاف بلوغه اى الخبر الشهرة حيث يترجح به على معارضه فان
للهيئة الاجتماعية تاثيرا فى القوة لمنعها احتمال الكذب وقبل البلوغ اليها كل واحد يجوز كذبه كذا قيل
وقد يقال من قبل الاكثر ان لم تفد كثرة الرواة قوة الدلالة على الصدق فيجوز كونه اى كون رواة
الاقل صادرا بحضرة جمع كثير لا الخبر الآخر المعارض له وهو الذى رواته كثير بان لم يكن صادرا بحضرة
كثير او يجوز كونهما متساويين فى عدد الحاضرين عند صدوره بان يساوى من حضر سماع هذا الخبر
فى العدد من حضر سماع ذلك الخبر واتفق نقل كثير للخبر الذى رواته كثير مع سامعيه مساوى لسامعى
الآخر او اقل منه دونه اى دون الخبر الذى رواته اقل وحاضروه او يساوون بل جاز الاكثر اى كون
رواة الاكثر بحضرة الاقل اى بسبب حضور الاقل بان لا يكون رواة بعضهم عن السماع بغير واسطة
بل بواسطة الاقل هو قول الشارح الاكثر بما رواه الاكثر فان لم يقل بما قلنا لزم التكرار لكونه عين الاحتمال
الاول ثم قوله فيجوز مبتدا خبره لا تفوه الثبوت لما رواه الكثير يعنى ان لم يفد كثرة الرواة
قوة الظن بصدق ما رووه ويتم على ما ذهب اليه الجمهور فيجوز الخصم ما ذكر من الاحتمالات المنافية للترجيح
للكثرة لا يفيد قوة ثبوت ما رووه ويتم لانه اى التجويز المذكور معارض بضده وهو ان يكون الخبر الذى
رواته اكثر صادرا بحضرة جمع كثير دون معارضه فيسقطان اى التجويزان المذكوران ويبقى مجرد كثرة
تفيد اى قوة الثبوت والتذكير باعتبار كونه رجحانا هذا وليت شعرى بان التجويز المذكور على
تقدير عدم كونه معارضا بالضد هل يفيد عدم افادة كثرة الرواة قوة للدلالة كيف ومدار ظن المجتهد
بصدق الخبر نقل الخبر وبلوغه اليه واما كون الحاضرين عند وروده بكثرة او قلة فى نفس الامر من غير ان
يخبر وابه فمما لا يظهر لنا تاثيره والله اعلم بخلاف ثبوت جنس العصوبة وما معها من الاخوة لام او الزوجية
فالمضاف اليه مجموع الامرين والاضافة بيانية عن الشارع متعلق بثبوتهما فانهما اى الجنسين سواء ظاهر
العبارة التسوية بين جهة العصوبة وجهة كونه صاحب فرض وليس المراد هذا بل المراد التسوية
بين كونه عصبة محضة وكونه عصبة صاحب فرض ومعنى التسوية الكاينة عن الشارع عدم اعتباره
مزية للثانى على الاول ولما احتج بتسوية الشارع بينهما مع اجتماع السببين للارث فى الثانى دون الاول
واجتماع السببين بمنزلة كثرة الادلة فى جانب احد المتعارضين اجاب من قبل الاكثر بان ذلك بالتنصيص
من قبل الشارع ولا مجال للقياس فى مقابلة النص ولا يخفى انه يفهم من كلام المصنف ميله الى جانب الاكثر
وللشارح ههنا كلام طويل يفهم منه عدم استنباط مراد المصنف على الوجه الذى حررناه فصل
يلحق السمعيين الكتاب والسنة البيان وهو الاظهار لغة قال تعالى ثم ان علينا بيانه اى اظهار معانيه
وشرائعه وقيل الظهور واصطلاحا اظهار المراد من لفظ متلو ومراد فيه بسمعى متلو او مروى غيرهما
اى اللفظ الذى ارادى المراد به ابتداء فخرجت النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء فعلى هذا
هو فعل المبين وقيل البيان ايضا ظهوره اى المراد الذى هو اثر الدليل يقال له الامر والهلال

اذا ظهر والمختلفون نسبه شمس الائمة الى بعض اصحابنا واختاره اصحاب الشافعي كذا ذكره الشارح
ويقال ايضا للدال على المراد بذلك اى عما كشف البيان قال الشارح فعلى هذا كل مفيد من كلام الشارع
وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه بالفحوى على الحكم بيان وعلى مذهب الحنفية زيادة او
اظهار انتهائه اى المراد من المتلو او المروى او رفع احتمال لارادة غيره وتخصيصه عنه
اى عن المراد بذلك اللفظ كو بجناحيه في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه يفيد نفي احتمال التجوز
بالطائر عن سريع الحركة في البر والتاكيد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه يفيد نفي احتمال التخصيص
لانهم اى الحنفية سوى القاضي ابي زيد قسموه اى البيان الى خمسة من الاقسام وهو الى اربعة
بيان تبديل سيأتي وهو النسخ سمي به لانتهاء المراد منه وهو الذي اسقطه ابو زيد ووافقه
شمس الائمة الا انه اثبت بدله قسما آخر كما سيأتي وبيان تقرير وهو التاكيد بما يقطع احتمال
غير المراد من المبين ثم ان بيان التقرير قسم من البيان المطلق وقسيم الشيء ما صدق ما ثم ولا يظهر
صدق المقسم عليه اذ اظهار المراد يستدعي عدم ظهوره من المبين قبل هذا البيان والمراد
ظاهر منه قبله وتحصيل الحاصل منتف فلا يمكن بعد ظهور المراد اظهاره فلزم ذلك اى زيادة
او رفع احتمال عنه ليعلم صدق تعريف البيان عليه ولا يبعد ان يقال احتمال خلاف المراد مخل
بظهوره فلا يظهر ظهورا تاما الا بعد رفع الاحتمال المذكور وهذا القسم يجوز كونه مفصولا
عن المبين وموصولا به اتفاقا لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا يفتقر الى التاكيد بالاتصال
وبيان تغيير كالشرط والاستثناء وتقدما في بحث التخصيص الا ان تغيير الشرط من ايجاب المعلق
في الحال اى من اثباته الحكم المرتب عليه شرعا منجزا الى زمان وجوده اى وجود الشرط فهو تغيير
وصف التنجيز الى وصف التعليق وتاخر حكمه الى ان يوجد الشرط وتغيير الاستثناء من اثبات
الحكم الذي كان في معرض الثبوت لتمكين الاستثناء الى عدمه اى الحكم المذكور فهو صارف
لاول الكلام عن ظاهره الى خلافه وبه اى بسبب كون تغيير الاستثناء الى عدم الحكم فرقوا اى الحنفية
بين تعلقه اى بيان التغيير بمضمون الجمل المتعقبها الا اضافة لفظية من اضافة الصفة الى معمولها
اى الجمل التي تعقبها بيان التغيير وعدمه اى عدم تعلقه بما ذكر اى بين تعلقه بغير مضمون الجمل المتعاقبة
في الاستثناء فانه يتعلق بالجملة الاخيرة كذا في الشرط فانهم فيه لم يفرقوا بين تعلقه بمضمون الجملة
المذكورة وبين تعلقه بغيرها وذلك بان يذكر جملة ويذكر بعدها استثناء وامكن ان يجعل متعلقا
بكل واحد منها وان يجعل بالاخيرة يعتبر تعلقه بالاخيرة تقليلا للابطال ما امكن اى بقدر
الامكان يعني لو اعتبر تعلقه بكل واحدة من تلك الجمل لزم عدم الحكم الا في جانب المستثنى من المستثنى
باعتبار كل واحدة منها واذا علق بالاخيرة لا يلزم الا ابطال الحكم الذي تضمنته لا الاحكام التي
تضمنها ما قبلها ويمتنع تراخيهما عن متعلقهما يعني الشرط والاستثناء ولا يكونان الا موصولين وبعموم
قول ابن عباس في الاستثناء بجواز تراخيه على خلاف في مقداره ووجهه ودفعه ومنه اى بيان
التغيير تخصيص العام وتقييد المطلق ادعى الاول ان العام غير جار على العموم والثاني ان المطلق
غير جار على اطلاقه وهو يعبر بالنظر الى ما هو المتبادر منهما لسامعه من العموم والاطلاق وتقدما
في بحث العموم والتخصيص وكذا مثله اى امتناع التراخي في صرف كل ظاهر عن ظاهره لئلا يلزم الايقاع
في خلاف الواقع وعلى الجواز لتاخير بيان تخصيص العام عنه كما هو قول مشايخ سمرقند وعليه تفرع

ايضا جواز تاخير صارف كل ظاهر ويقال تاخيره عليه السلام تبليغ الحكم الشرعي المامور بتبليغه الى
حلى وقت الحاجة اليه وهو وقت تنجز التكليف اجوز اى اشد جوازا اذ لا يلزم في تاخير تبليغه
شيء مما يلزم في تاخير بيان مخصص العام اذ لا تكليف قبل التبليغ ولم يومر بالتبليغ الا عنده
اذ انه فاذا جاز التاخير مع وجود التكليف فمع عدمه اولى كذا ذكره الشارح وعلى المنع
لتاخير بيان مخصص العام وهو اى المنع لتاخيره المختار للحنفية من مشايخ العراق والقاضي ابي زيد
ومن تبعه من المتاخرين يجوز تاخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة ايضا اذ لا يلزم
فيه ما تقدم وهو الايقاع في خلاف الواقع ومطلوبية الجهل المركب وقيل لا يجوز لقوله
تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة
فلا فائدة للامر به الا الفور وكون امر التبليغ فوريا ممنوع والعقل لا يستقل بمعرفة الاحكام
ولو سلم فلا يمكن لتقوية العقل بالنقل ولعله اى التبليغ وجب لمصلحة لم تفت بتاخيره وايضا ظاهره
اى ما انزل اليك للقرآن لانه السابق الى الفهم من لفظ المنزل وقال البيضاوي وظاهر الآية
يوجب تبليغ كل ما انزل ولعل المراد تبليغ ما يتعلق به مصالح العباد وقصد بانزاله اطلاعهم عليه
فان من الاسرار الالهية ما يحرم افشاؤه والاكثر ومنهم الامام الرازي وابن الحاجب يجب زيادة
قوة المبين للظاهر عليه اى السمعي الذي يصرف اللفظ عن ظاهره يجب ان يكون له زيادة قوة
والحنفية يجوز المساواة بينهما في القوة ودفع تجويزهم ذلك بعدم اولوية المبين حينئذ اى
المتساويين يعني انهما سمعيان متساويان في القوة متعارضان بحسب الظاهر وليس احدهما
اولى بالاعتبار من الآخر فكيف يقدم احدهما وهو المبين على الآخر ويصرفه عن ظاهره
بخلاف الراجح مع المرجوح لتقدمه اى الراجح على المرجوح في المعارضة ويدفع هذا الدفع بان
مرادهم اى الحنفية المساواة في الثبوت اى ثبوت المتن لا الدلالة وعدم اولوية المبين
انما هو على تقدير المساواة في الدلالة واما اذا كانا متساويين في الثبوت لا في الدلالة
بان يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فالنص يصلح لان يكون مبينا للظاهر ومعلوم ان الاول
من السمعيين مبين على صيغة المفعول وهذا دفع لما يقال من انهما اذا كانا متساويين لا يتعين
المبين من المبين واما قول ابي الحسين ويجوز بالادنى ايضا فباطل لانه يلزم منه الغاء
الراجح في الثبوت بالمرجوح فيه كما لا يخفى وبيان تفسير وهو بيان المجمل باصطلاح الشافعية وهو
ما فيه خفاء فيعم باصطلاح الحنفية الخفي والمشترك والمشكل والمجمل ويجوز بيان التفسير باضعف
دلالة او ثبوتا اذ لا تعارض بين المجمل والبيان ليترجح البيان عليه فيلزم الغاء الراجح بالمرجوح
ويجوز تراخيه اى بيان المجمل عن وقت الخطاب به الى وقت الحاجة الى الفعل وهو وقت
تعلق التكليف بالفعل مضيقا لا وقت تعلقه موسعا عند الجمهور منهم اصحابنا والمالكية
والشافعية واختاره الامام الرازي وابن الحاجب واكثر المتاخرين وعن الحنابلة والظاهرية
وعبد الجبار والجبائي وابنه وبعض الشافعية كابي اسحاق المروزي والقاضي ابي حامد منعه
اى منع تراخيه عن وقت الخطاب به الا ان الاسفرايني ذكر ان الاشعري نزل ضيفا على
الصيرفي فناظره في هذا فرجع الى الجواز لنا لا مانع عقلا من جوازه ووقع شرعا كاية الصلوة
والزكوة اى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم الافعال للصلوة

كما في الصحيحين وغيرهما والمقادير للزكوة كما في كتب الصدقات ككتاب الصديق رضي الله عنه
في صحيح البخاري وكتاب عمر رضي الله عنه في سنن ابي داود وغيره اما تراخي بيان المجمل عن وقت
الحاجة فيجوز عقلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق وهم الاشاعرة لكنه اي تراخيه عنه فيه
غير واقع ومن لا يجوزه لا يجوز لان التكليف بما لا يعلم المكلف تكليف بما لا يطاق ثم علل
جوازه العقلي بما يفيد ان يجوزه من لا يجوز تكليف ما لا يطاق بقوله لانه اي المجمل قبل
البيان لا يوجب شيئا على المكلف بل انما يجب عليه اعتقاد حقية المراد منه لا غير حتى يجيء البيان
فلم يحكم الشارع عليه بوجوب ما لم يعلم المكلف وجوبه عليه بحيث اذا لم يفعل ذلك يعاقب
بعدم الفعل فاندفع وجه المانعين له بان المقصود ايجاب العمل وهو متوقف على الفهم والفهم لا يحصل
بدون البيان فلو جاز تاخيره ادى الى تكليف ما ليس في الوسع والمراد بعمله وبه اي
بالعمل بانه لا يوجب شيئا قبل البيان اندفع قولهم اي المانعين ان تاخير بيان المجمل يؤدي الى الجهل المخل
بفعل الواجب في وقته وجه الاندفاع ان وقت الاداء وقت البيان وقبل البيان لا
تكليف بايقاع الفعل بل باعتقاد حقية المراد منه اجمالا وقولهم اي المانعين انه لو جاز تاخير
بيان المجمل لكان الخطاب بالمجمل كالخطاب بالمهمل فيلزم جواز الخطاب به واللازم باطل ثم قولهم مستند
خبره مهمل اذ في المجمل يعلم ان المراد احد محتملاته ويعرض ما بخلاف المهمل فانه لا يعرف اصلا وتاخير
على ما في اصول ابن الحاجب جواز تاخير اسماع المخصص للعام المكلف به الى وقت الحاجة اولى من جواز
تاخير بيان المجمل الى وقت الحاجة لان عدم الاسماع اي سماع المكلف للمخصص مع وجوده في
نفس الامر اسهل من العدم اي عدم بيان المجمل لامكان الاطلاع على الموجود لا المعدوم وهذا
الزام من الشافعية المجوزين لتاخير بيان المجمل للحنفية القائلين به دون تراخي التخصيص ثم قيل
مبتدأ خبره غير صحيح لان العام غير مجمل فلا يتعذر العمل به قبل الاطلاع على المخصص بعد تعلق
اي العموم وبزعم انه مراد وهو اي والحال ان عمومه غير مراد فيقع في المحذور خصوصا اذا كان
الاصل فيه التحريم بخلاف المجمل فانه لا يعمل به قبل البيان فلا يستلزم تاخير بيانه محذورا
كالعمل بما هو غير مراد بخلاف اي تاخير البيان في المخصص فانه يستلزمه كما بينا ثم المنع الاولى اي كون
تاخير اسماع المخصص بالجواز اولى من تاخير بيان المجمل بل كل من العام والمجمل اريد به معين اخر
ذكر دال ان يعقل ذكره اي دال هو اي ذلك المعين معدوم الا في الارادة اي ارادة المتكلم
لعلمه بذلك المتعين وانما الابهام بالنسبة الى طالب الشارع اي الا في جواز كونه المراد
من اللفظ وهو غير موجب كما لا يخفى فيهما اي المجمل والعام فيكما اي في الارادة سواء ثم يستوي ويكون
البيان بالفعل كالقول اي كما يكون بالقول الا عند شذوذ ولنا في انه يكون بالفعل يفهم من الكلام
او الفهم انه اي الفعل الصالح لان يكون مرادا من القول المراد بالفعل يفعله عقيب
اي المراد افهامه انه يفعل عقيب ذلك القول المجمل فيصلح الفعل بيانا بل هو اي الفعل ادل على تعيين
المراد ولهذا قال صلى الله عليه وسلم ليس الخبر كالمعاينة اخرجه احمد وابن حبان والحاكم والطبراني
وزاد فيه ان الله تعالى اخبر موسى بن عمران بما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين
ذكر الالواح وقد صار هذا القول مثلا وبه اي بالفعل بين صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج كغير
من المكلفين كما يشهد به كتب السنة قالوا اي المانعون انه لتبينهما بالقول بل صلوا كما رايتموني

اصلي وخذوا عني مناسككم اجيب بانهما اي القولين المذكورين دليلا كونه اي الفعل بيانا لا انه
هو البيان لا انهم تبين المراد لكنه بعد ان فعل بيان وهذا الجواب ينفي الدليل الاول وهو ان الفعل
لو حدثه عقيب المجمل يعلم انه المراد به اذ نفيد ان كونه بيانا انما عرف بالشرع لا بكونه وقع عقيبه
وبه اي بالشرع كفاية في اثبات كون الفعل بيانا فلا اولى ان يقال انه اي شئ كلا صلوا وخذوا
زيادة بيان ان البيان حصل لهم بمباشرة تلك الافعال بحضرتهم فيقول صلوا وخذوا الزيادة
التوضيح والتاكيد وقولهم اي المانعين الفعل يطول من القول فيلزم تاخيره اي البيان به مع امكان
تعجيله بالقول وانه غير جائز ممنوع الاطولية اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل
وممنوع بطلان اللازم اي ان تاخير امكان التعجيل بعد اي بعد تسليم الاطولية وقال
اي بعد امكان تعجيله ولا محذور لان امكان التعجيل قد اعتبر في اللازم وهو لا يلايم منع بطلان
التاخير بل يلايم بطلانه ووجه هذا المنع ان التعجيل قبل الحاجة ايضا ممكن ولا يجوز
التاخير عنه ذلك ثم الممنوع انما هو التاخر المفوت للاداء الواجب فلو تعارضا اي القول والفعل
الصالحان للبيان وعلم المتقدم فهو اي المتقدم البيان قولا كان او فعلا والثاني تاكيد
والا اي وان لم يعلم المتقدم فاحدهما من غير تعيين هو البيان وهذا اذا اتفقا في الدلالة
على حكم واحد فان تعارضا اي الفعل والقول كما روي عن علي رضي الله عنه انه جمع بين الحج والعمرة
فطاف طوافين وسعى سعيين وحدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
رواه النسائي باسناد رواته ثقات وعن ابن عمر رضي الله عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد
منهما حتى يحل منهما جميعا رواه الترمذي وقال حسن صحيح غريب فالمختار للامام الرازي وابن
الحاجب ان البيان هو القول لانه الدال بنفسه والفعل لا يدل الا بانه يعلم ذلك
بالضرورة من قصده او بان يقول هذا الفعل بيان للمجمل او بان يذكر المجمل وقت الحاجة
لم يفعل ما يصلح بيانا له ولا يفعل غيره ولا يبينه بالقول قال الشارح وقد اوردت على المصنف
بنحو ما تقدم من ان الفعل ادل من القول ان يقدم الفعل على القول فاجاب ان صوابه دليلية
ان الفعل الجزئي الموجود في الخارج لا يحتمل غيره لانه بهيئاته ادل على كونه المراد بالمجمل
من دلالة القول على المراد به لكن الاستقراء يفيد ان كثيرا من الافعال المبينة للمجمل تشتمل
على هيئات غير مرادة من المجمل وهذا ليس في القول انتهى وحاصل الجواب ان الفعل
ادل من وجه والقول ادل من وجه اخر والمنظور هنا هذا الوجه وقول ابي الحسين
البيان هو المتقدم منهما كان قولا او فعلا يستلزم لزوم النسخ للفعل بلا موجب لو كان
المتقدم الفعل في الزمن الحاضر واما ان اختلفا كما طاف طوافين وامر بطواف واحد
فالمختار ان القول هو البيان والفعل مندوب له او واجب عليه مما اختص به ولا فرق بين ان يكون
القول متقدما او متاخرا وذلك لان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما
كما سنذكره وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان وهو باطل اذ يلزم منه نسخ الفعل
اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل بيانه اذا تقدم الفعل وهو طوافان
وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا انتهى فان قيل

القول المتاخر بوجه النسخ فما معنى قوله بلا ملزوم قلنا معناه ان النسخ انما لزم لبعد جعل الفعل
بيانا للقول اذ على تقدير كون القول بيانا لا ملزوم النسخ بل يحمل على ان الفعل مندوب لنا
وله صلى الله عليه وسلم او واجب مختص به فلا ملزوم النسخ في حقنا ولا في حقه اذ ليس في
القول تنصيص على تشارك الامة ولا يتصور رفعه اي في المجمل اذ صحته دلالته على دلالة
المبين لصعوبة الوقوف على المعنى المعين من المجمل بل يمكن ان يكون دلالة المجمل على معناه الاجمالي
هو احد الاحتمالين اي ارجح من دلالة المبين على المراد منه كثلاثة قروء فانه قطعي في الدلالة
على ثلثة افراد من الطهر او الحيض وتعيين المراد من المجمل باضعف دلالة على المعاني
بالنسبة الى المجمل دلالته على معناه الاجمالي وسلف للحنفية في بحث المجمل ما يقصر موقوفه اي
معرفة المراد منه على السمع فان ورد سمعي بين المراد منه بيانا قطعيا شافيا صار ذلك
المجمل بعد لحوق هذا البيان مفسرا والا يكن شافيا فمشكل ذكر فيما سبق ان ما خفي المراد
منه لتعدد معانيه الاستعمالية مع العلم بالاشتراك بلا معين او مع تجوز بها جميعا او
بعضها مشكل ثم ذكر ان ما يلحقه البيان خرج عن الاجمال بالاتفاق ويسمى مبينا عند الشافعية
وعند الحنفية ان كان شافيا بقطعي فمفسر او بظني فماول او غير شاف خرج عن الاجمال
الى الاشكال فظاهر عبارته هنا ان البيان الذي بقطعي اذا لم يكن شافيا هو المشكل
والذي يظهر من هناك ان الذي ليس بشاف فهو مشكل سواء كان قطعيا او ظنيا او ظنا
معطوف على قطعيا وكان مقتضى الظاهر ان يقول او ظنيا ولعله تصحيف من الناسخ
فماول وقبل الاجتهاد في استعلامه لجواز الاجتهاد في مقابلة الظن دون القطعي وهو
اي هذا الخلاف لفظي مبني على الاصطلاح في المراد بالمجمل وسبق تفصيله في موضعه
وقالوا اي الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت بخبر واحد نسب المعنى المبين ثانيا اليه
اي المجمل لكونه اقوى اي من خبر الواحد مع كونه دالا عليه فيصير المعنى المبين ثابتا به
اي المجمل فيكون ذلك المعنى قطعيا بناء على انه ثابت بقطعي ومنعه صاحب التحقيق
اذ لا تظهر ملازمة بينهما توجب ذلك وقيل لا فرق بين ان تتوقف المراد من المشترك
بالراي الذي هو ظني وبين ان يعرف بخبر الواحد وهو اي منعه حق ولو انعقد عليه
اي على ان المراد من المجمل ذلك المعنى الذي بينه الخبر المذكور اجماع فقطعي اخر والى بيان
ضرورة تقدم في التقسيم الاول من الفصل وهذا الظاهر لحمله القاضي ابو زيد من
اقسام البيان وجعله فخر الاسلام وشمس الائمة وموافقوهما منها والاضافة فيه الى
السبب واما البيان التبديل فهو النسخ وهو اي النسخ لغة الازالة حقيقة كالنسخ الشمس الظل
والشيب الشباب والريح الاثار الدار ويستعمل مجاز النقل اي التحويل للشيء الى من مكان الى مكان
او من حاله الى حالة مع بقائه في نفسه كنسخ النحل العسل اي نقله من خليته الى خلية اخرى
في النقل منه الازالة اي عن موضعه الحادل او قلبه اي جمعه للنقل بين الازالة وهذا
قول جماعة منهم القفال والاول قول الاكثرين ورجحه الامام الرازي او مشترك لفظي
بينهما اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وهذا قول القاضي والغزالي او معنوي وهو
ان الجنس المتعذر المشترك هو الرفع وتمثيل النقل بنسخ ما في الكتاب كما ذكره كثير

٣٠٦

تساهل لانه نقل مثل ما فيه في غيره لا نقل عينه ثم قيل هذا نزاع لفظي لا يتعلق به غرض
علمي وقيل بل معنوي يظهر فائدته في جواز النسخ بلا بدل وفيه ما فيه واصطلاحا رفع تعلق مطلق
عن تقييد بتاقيت او تابيد لحكم شرعي اي رفع تعلق مطلق لحكم شرعي ابتداء لا يقال لا يتصور رفع الماضي
من التعلق لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل لانا
نقول المراد بالرفع زوال ظن البقاء في المستقبل ولولا الناسخ لكان في عقولنا
ظن انه باق في المستقبل فقد علم ان الذي يرفع انما هو التعلق الحادث المتجدد لا نفس الحكم
فاندفع ما قيل من ان الحكم قديم لا يرتفع لان كل ازلي ابدي فلا يتصور رفعه واندفع بمطلق ما
اي رفع تعلق الحكم بالغاية نحو واتموا الصيام الى الليل واندفع ايضا بمطلق رفع تعلقه
بسبب الشرط نحو صلوا الظهر ان زالت الشمس فان طلب الظهر بحزا قد رفع بسبب تعليقه بشرط
الزوال اندفع ايضا به رفع تعلقه بالمستثنى في صدر الكلام بحسب الظاهر من حيث العموم
بسبب الاستثناء نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة اذ ليس شيء من المذكورات نسخا
واعترض الشارح بان الرفع يقتضي سابقة الثبوت ولم يرفع شيء منها ما سبق ثبوته قبل
ذكرها فلا يحتاج الى الاحتراز عنها ولا يخفى عليك ان الاحتراز عن مثل هذا انما هو بحسب ما يتبادر
الى الذهن دخوله في جنس التعريف وان الرفع كما يطلق على ازالة ما ثبت يطلق على ازالة
احتمال وجود شيء بسبب وجود ما يقتضيه ظاهرا كما في الشرط والاستثناء فان قوله
صلوا يقتضي الوجوب لولا الشرط والامر بقتل المشركين يقتضي قتل اهل الذمة لولا الاستثناء
والحكم المغيا كان ظاهره ان يستمر ما بعد الغاية لولاها لان الاصل في الشيء الثابت الاستمرار
على ان الاحتراز قد يراد به دفع توهم دخوله في جنس افراد المعرف فيل انه احتراز عن الحكم
الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه ولا يتصور بعد انتهائه وعن الحكم المقيد
بالتابيد كذا ذكره الشارح ولا يخفى ما فيه وقال اندفع بقوله لحكم شرعي ما كان رفعا
للاباحة الاصلية قبل ورود الشرع عند القائل بها فانه لا يسمى نسخا اتفاقا لا يقال
خرج منه ما نسخ لفظه دون حكمه لانه ليس رفع حكم بل لفظ لانه متضمن لرفع احكام كثيرة كالتعبد
بتلاوته ومنع الجنب والحائض عن ذلك فتامل واندفع بالاخير اي ابتداء ما اي رفع تعلقه بالموت
والنوم والجنون ونحوها وبانعدام المحل كذهاب اليدين والرجلين لانه اي الرفع في هذه
الاشياء للعارض من هذه العوارض لا ابتداء بخطاب شرعي واورد بان رفع تعلق الحكم
بالنوم بقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ الحديث ودفع
بان هذا الحديث مبني على العارض واخبار عما رفع للعارض والمراد بقوله ابتداء ما لا يكون
لعارض فتامل ويعلم التاخر منه رفع في الشرح العضدي بعد تعريف النسخ برفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي متاخر وقوله متاخر ليخرج نحو صل عند كل زوال الى اخر الشهر وان كان يمكن
ان يقال انه ليس برفع فان الحكم لم يثبت اولا لكلام لان الكلام بالتمام فكيف يرفع لكن
التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحد ونحوه والمصنف ترك ذكر الدليل الشرعي لان رفع
تعلق الحكم الشرعي لا يمكن بدونه فذكره مستلزم لذكره وكون ذلك الدليل متاخرا عن دليل الحكم
المرفوع تعلقه يعلم من مفهوم الرفع لانه رفع وجود السابق وفترة الشارع التاخر

بالتراخي وليس لحد اذ الرفع لا يدل عليه ولا يلزمه ثم قال وانما فسرنا التاخير بالتراخي لان
المتاخر قد يكون مخصصا لا ناسخا كالاستثناء والمخصص الاول اشهر وانت خبير بان الاستثناء
قد خرج بمطلق والمخصص الاول لم يرفع تعلق الحكم بل بين انما خصص لم يكن متعلقه
والتسمية المستقل بنفسه دليله اى الرفع الذى هو النسخ وقد يجعل النسخ اياه اى الدليل
اصطلاحا كما وقع في قول امام الحرمين هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم
الاول فى الشرح العضدى معناه ان الحكم كان دائما فى علم الله دواما مشروطا بشرط لا يعلمه
الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه
ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال لولا الا علية فذلك هو النسخ وفى قول الغزالي
وما قال القاضى ابى بكر هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب الاول على وجه
لولاه كان ثابتا مع تراخيه عنه فخرج كولا تصوموا بعد غروب الشمس بعد اتموا الصيام الى
الليل لانه وان دل على ارتفاع الحكم الثابت لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقال
مع تراخيه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة الحكم كالشرط والصفة والغاية والاستثناء
كذا ذكره الشارح وما قيل وما عزاه ابن الحاجب الى الفقهاء النص الدال على انتهاء امد
الحكم اى غايته مع تراخيه عن مورده اى زمان وروده الحكم الاول احترازا عن البيان المتصل
بالحكم مستقلا كان او غير مستقل وهذه التعاريف غير مرضية فانه اعترض عليها اى على هذه
التعاريف بان جنسها من اللفظ والخطاب والنص دليله اى النسخ لا هو اى النسخ لنسخ الحكم اذ
يقال نسخ الاية والخبر واجيب بالتزامه اى كون جنسها نفس النسخ كما انه اى جنسها هو الحكم
وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فى الشرح العضدى وقد تجاب بان الحكم بدوام ما وجب
شرط دوامه وليس شرطه الا عدم قول الله تعالى الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو
ذلك القول وهو النسخ فكما ان الحكم ليس الا قوله افعل فالنسخ ليس الا ذلك القول وهذا
اى كون الكلام نفس الحكم انما يصح حقيقة فى الكلام النفسى والمجعول جنسا فى التعاريف كون
اللفظ لتصريحهم به ولانه اى الجنس المذكور جعل الدال والنفس مع لوله عليه وبه وايضا يدخل قول
العدل نسخ حكم كذا فى التعاريف المذكورة لصدقها عليه وليس بنسخ فلا يكون مطردة ،،
ويخرج عنها فعله صلى الله عليه وسلم وقد يكون النسخ به فلا يكون منعكسة واجيب بان المراد
بالدال فى التعاريف الدال بالذات اى باعتبار الذات لا باعتبار ما يفهم منه فيهما اى قول
العدل وفعله صلى الله عليه وسلم دليلا ذكر لا هو اى الدال بالذات وخص الغزالي بورود
استدراك قوله على وجه الخ لان ما قصد به اخراجه وقد عرفته آنفا غير داخل فى الدال على ارتفاع
الحكم الثابت الى اذ لم يثبت الصوم بعد الغروب ولم يظهر له فائدة اخرى واجيب بانه اى القيد
المذكور احتراز عن قول العدل لانه اى قول العدل ليس كذلك اى لولاه لكان ثابتا
لان الارتفاع للحكم ليس بقول العدل بل بقول الشارع قاله هو اى العدل او لا اى
او لم يقله والتراخى لاخراج المقيد بالغاية ونحوها من المخصصات المتصلة ولا يخفى ان صحة اى هذا الجواب
لو جعل اعتبار قول العدل داخلا فى الخطاب الدال الخ او لا كثرتها ليس بداخل وفيه اشارة الى
ان المراد الدال بالذات فلا يكون داخلا فلا يندفع النقض بقول العدل عن التعريفين

الآخرين

الآخرين الاول والثالث لا بالجواب بحمل الدال على اعم مما يكون بالذات ولو صح ذلك
اى دفع الايرادين عنهما بادعاء انه اى الدال بالذات هو المتبادر من الدال لزم الغ
الاستدراك المذكور على الغزالي وداد الامر بين عدم دخول قول العدل فى صدر التعاريف
الثلثة ويلزمه الاستدراك وبين دخوله وعدم اندفاع النقض بقول العدل عن التعريفين
ويندفع قول العدل الراوى نسخ كذا على الثالث وهو النص الدال على انتهاء امد الحكم مع
تراخيه عن مورده ايضا اى كما يندفع بارادة الدال بالذات بانه اى قوله ليس بنص فى
المعنى المتبادر منه لما فيه من الاحتمال الى ان اراد بالنص ما يقابل الظاهر فكونه ليس بنص فيه
على الاطلاق ممنوع وان اراد به ما يقابل الاجماع والقياس وهو الكتاب والسنة وقول
الراوى ليس منهما فقوله فى المتبادر ما على عنه اللهم الا ان يكون معناه باعتبار ما هو المتبادر
من لفظ النص وقد يقال مراده ان الراوى قد يظن كون الحكم منسوخا وليس كذلك فى الواقع
وذكرهم اى الفقهاء الانتهاء فى تعريف النسخ دون الرفع كما فى الثالث انكان لظهور فساده اى
ذكر الرفع اذ لا يرتفع القديم لم يفد ذلك الانتهاء لانه اى الرفع لازم الانتهاء لانه اذا انتهى
ارتفع على ان القديم كما لا يرتفع لا ينتهى وان اريد انتهاء تعلقه فكذلك الرفع وان كان
ذكرهم اياه لا لشقاق احتيارهم عبارة اخرى لا لقصد ذلك بعض قصد والتعبير الآخر فوقع
فيه ذكرا اتفاقا فلا باس اذ لا حجر فى ذلك مسئلة اجمع اهل الشرايع على جوازه
اى النسخ عقلا ووقوعه سمعا وخالف غير العيسوية من اليهود فى جوازه ففرقة وهم الشمعونية
منهم ذهبوا الى امتناعه عقلا وفرقة وهم العنانية منهم الى امتناعه سمعا اى لا عقلا ،،
واعترف بجوازه عقلا وسمعا العيسوية منهم وهم اصحاب ابى عيسى الاصفهانى المعترفون ببعثة
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الى بنى اسمعيل خاصة وهم العرب لا الى الامم كافة و
خالف ابو مسلم الاصفهاني المعتزلة الملقب بالحافظ واسمه محمد بن بحر وقيل ابن عمرو وقيل هو
عمرو بن يحيى وهو معروف بالعلم وله مصنفات كثيرة ما بين تفسير وغيره فى وقوعه فى شريعة
واحدة وحكى الامام الرازي واتباعه انكاره نسخ شئ من القرآن لانه تعالى وصف كتابه
بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه بطل واجاب البيضاوى
بان الضمير لمجموع القرآن وهو لا ينسخ اتفاقا وفى المحصول معناه لم يتقدمه من الكتب ما يبطله
ولا ياتى بعده ما يبطله واجاب آخرون بانا لا نم ان النسخ ابطال سلمنا انه ابطال لكنا
نمنع ان هذا الابطال باطل بل هو حق يمحو الله ما يشاء ويثبت لنا لا يلزم قطعا منه
اى من النسخ محال عقلا ان لم نعتبر المصالح اى رعاية جلب منفعة او دفع مضرة فى التكاليف
فظاهر عدم لزومه اذ على ذلك التقدير لا نقصد منها الا الابتلاء والله تعالى يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد من غير اعتبار مصلحة وحكمة وان اعتبرت المصالح فلاختلافها اى المصالح ،،
بالاوقات اى بحسب اختلافها كشرب الدواء نافع فى وقت وضار فى آخر فيختلف
حسن الشئ وقبحه باختلاف الاوقات والاحوال معطوف على الاوقات اى وباختلاف
الاحوال فاختلاف المصالح تارة ينشأ من اختلاف الاوقات واخرى باختلاف احوال
المكلفين غير ان سببية اختلاف الاوقات لذلك اظهر من اختلاف الاحوال غير ظاهر فبطل قولهم

اى مانع جوازه عقلا النهى يقتضى القبح والوجوب الحسن فلو صح كون الفعل الواحد منهيا
مامورا به حسن وقبح وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين ووجه البطلان اذا المحال
اجتماع الحسن والقبح من جهة واحدة وعند اختلاف الجهة لا محذور فيه كما اذا كان فى قتل
شخص صلاح العالم فان قتله قبيح بالنظر الى ذاته حسن بالنسبة الى صلاح العالم ولانه اى نسخ الحكم
ان كان لحكمة ظهرت له تعالى بعد عدمه اى عدم ظهورها عند شرع الحكم الاول فبداء
البداء اى ظهور بعد الخفاء وهو محال عليه تعالى لاستلزامه العلم بعد الجهل اولا لحكمة ظهرت له تعالى
فعبث اى ما لا يكون لحكمة من الاحكام العبث وهو فعل الشئ لا لغرض صحيح وهو محال على الله تعالى
وانما يكون اى يتحقق ما ذكروا لو نسخ ما حسن لنفسه وقبح لنفسه كالايمان والكفر ومحل النزاع
ما حسن وقبح لغيره ثم هذا كله عند غير الاشاعرة اما الاشاعرة فيمنعون وجوده اى وجود كل
من الحسن والقبح عقلا فالحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه فالمنسوخ كان حسنا فى وقته
والناسخ صار حسنا فى وقته واما الوقوع ففى التوراة امر آدم بتزويج بناته من بنيه اخرج البزار
عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توأمة
هذا الآخر وتوأمة الآخر هذا وقد حرم ذلك فى شريعة من بعده من الانبياء اتفاقا وهذا هو النسخ
وفى السفر الاول من التوراة قال تعالى لنوح عند خروجه من الفلك انى جعلت كل دابة حية
مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك اى احللت كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم
منها اى من الدواب على من بعده على لسان موسى كثير منها كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة
واما الاستدلال عليهم بتحريم السبت اى العمل الدنيوى كالاصطياد فيه فى شريعة موسى عليه السلام
بعد اباحته قبل موسى عليه السلام ووجوب الختان عندهم اى اليهود يوم الولادة وقيل فى ثامن يومها
بعد اباحته فى ملة يعقوب اى شريعة ابراهيم عليهما السلام فى اى وقت اراد المكلف من الصغر
والكبر واباحة الجمع بين الاختين فى شريعة يعقوب وتحريمه عند اليهود فمدفوع بان رفع الاباحة
الاصلية ليس نسخا واباحة هذه الامور كانت بالاصل فلا يكون رفعها نسخا والحكم بالاباحة
وان كان حكما يحقق كلمة النفسية وهى مضمون انه مباح وذلك لانه قال تعالى ولا رطب ولا يابس
الا فى كتاب مبين اى اللوح المحفوظ وكل ما فيه كلماته الدالة على كلماته النفسية وهى اى كلمة النفسية
الحكم بمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لكن الحكم الشرعى اخص منه اى من الحكم بمعنى الخطاب
المذكور وقال الشارح اى من الحكم بالاباحة الاصلية وهو اى الحكم الشرعى ما علق به خطاب اى خطابه
تعالى فى شريعة من الشرائع اراد بالحكم ههنا متعلق الحكم بمعنى الخطاب وهو كيفية فعل المكلف
من الوجوب والحرمة وبعض الحنفية الزموه اى رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى
اى مهملين غير مامورين ولا منهيين فى وقت من الاوقات فلا اباحة ولا تحريم قط الا بالشرع فما
يذكر من حال الاشياء يعنى كيفية افعال المكلفين قبل الشرع فيقال الاصل فيها الاباحة مثلا
فرض اى امر ذكر على سبيل الفرض والواقع فى نفس الامر ان الخلق فى كل وقت مامورون
باشياء ومنهيون عن اشياء ومخيرون فيما سواهما واما النسخ فى شريعة واحدة فوجوب
التوجه الى البيت اى بيت المقدس نسخ بوجوب الاستقبال الى الكعبة شرفها الله تعالى بقوله فول وجهك
شطر المسجد الحرام الآية بعد ان كان التوجه الى بيت المقدس كما فى الصحيحين وغيرهما ونسخ الوصية

للوالدين الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين فى صحيح البخارى عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من
ذلك ما احب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين وجعل للابوين لكل واحد منهما السدس وسيأتى
ذكر الناسخ فى مسئلة نسخ السنة بالقرآن وكثير وسقفنا على كثير منه لا ينكره الا مكابر او جاهل بالوقائع
قال المانعون سمعا لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله اى قول موسى او قوله تعالى على زعمهم هذه
شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض اجيب بمنع انه اى هذا القول قاله بل هو مختلف فيه
فضلا عن كونه متواترا وكونه فى التوراة الآن لا ينفع لوقوع التغيير والتبديل فيها قيل انه اول
من اختلقه لليهود ابن الراوندى ليعارض به رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم لحرصهم على معارضته
والا لو قاله لقضت العادة بمحاجتهم اى اليهود به اى بهذا القول للنبى صلى الله عليه وسلم
لحرصهم على معارضته وشهرته اى ولقضت بشهرة الحجاج لو وقع لتوفر الدواعى على نقلها ثم نمنع
كونه متواترا مع كونه فى التوراة لانه لا تواتر فى نقل التوراة الكائنة الآن لاتفاق اهل
النقل على احراق بخت نصر فى القاموس بخت نصر بالتشديد اصله بوخت ومعناه ابن ونصر
كبقم صنم وكان وجد عند الصنم ولم يعرف له اب فنسب اليه خرّب القدس اسفارها فى القاموس
السفر الكتاب الكبير او جزء من اجزاء التوراة وانه لم يبق من يحفظها وذكر اخبارهم ان عزيزا
الهمها ودفعها الى تلميذه ليقراها عليهم فاخذوها من التلميذ وبقول الواحد لا يثبت التواتر و
بعضهم زعم ان التلميذ زاد فيها ونقص ولذا لم تزل نسخها الثلاث التى بيد العنانية والتى بيد السامرية
والتى بيد النصارى مختلفة فى اعمار الدنيا ففى نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما فى نسخة
العنانية وفى التى بيد النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح وبخروج العربى
صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما قال الشارح كذا ذكره غير واحد من مشايخنا وفى
سمة المختصر فى اخبار البشر نسخ التوراة ثلث السامرية والعبرانية وهى التى بايدى اليهود الى زماننا
وعليها اعتمادهم وكلتاهما فاسدة لان التوراة السامرية بان من هبوط آدم عليه السلام الى الطوفان
الف سنة وثلثمائة وسبع وثلثين وكان الطوفان لستمائة خلت من عمر نوح عليه السلام وعاش آدم تسعمائة
وثلثين سنة باتفاق فيكون نوح على حكم هذه التوراة ادرك جميع آبائه الى آدم ومن عمر آدم
نوفا ما يتر سنة وهو باطل باتفاق ولان التوراة العبرانية بان بين هبوط آدم والطوفان الف سنة
وستمائة وستا وخمسين سنة وبين الطوفان وولادة ابراهيم عليه السلام مائتى سنة واثنين
وتسعين سنة وعاش نوح بعد الطوفان ثلثمائة وخمسين سنة باتفاق فيكون نوح ادرك من عمر
ابراهيم ثمانيا وخمسين سنة وهذا باطل بالاتفاق لان قوم هود امة نجمت بعد نوح وامة صالح
نجمت بعد امة هود وابراهيم وامته بعد امة صالح بدليل قوله تعالى حكاية عن هود فيما يعظ به
قومه وهم عاد واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وقوله تعالى فيما يعظ به
صالح قومه وهم ثمود واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد والنسخة الثالثة اليونانية وذكر انها التى اخرجها
محققوا المؤرخين وهى توراة نقلها اثنان وسبعون حبرا قبل ولادة المسيح بقريب ثلثمائة لبطليموس
اليونانى بعد الاسكندر قال الشارح وان كانت بهذه المثابة فلم يثبت تواترها وقال الطوفى
فيها نصوص كثيرة وردت مؤبدة ثم تبين ان المراد بها التوقيت قالوا اى مانعوا جواز النسخ سمعا

وعقلا الحكم الاول اما مقيد بغاية اى بوقت محدود معين فالمستقبل اى الحكم الذى يرد
بخلاف الاول بعده ليس نسخا للاول اذ ليس رفعا له قطعا لانه انتهى بنفسه بانتهاء وقته او مقيد
بتابيد فلا رفع متصور فيه للتناقض على تقدير الرفع لانه يلزم منه الاخبار بتابيد الحكم ونفيه
فان قلت التناقض فى الاخبار والحكم انشاء قلت لكنهما يستلزمان اخبارين لان
لازم افعل كذا كونه مطلوب الفعل للشارع ولازم لا تفعل كونه مطلوب الترك ولتاديته اى جواز
نسخه الى تعذر الاخبار به اى بالتابيد على وجه يوجب العلم بالتابيد فى زمانه صلى الله عليه وسلم اذ ما من
عبارة تذكر له الا وتحتمل النسخ واللازم باطل اتفاقا لانه غير متعذر اجماعا والى نفى الوثوق بتابيد
حكم ما فلا يجزم به اى بالتابيد فى الصلوة اى فى فرضيتها وفرضية الصوم الى غير ذلك بل وشريعتكم
اى ولا الجزم بتابيدها ايضا لجواز نسخها الجواب ان عنى بالتابيد اطلاقه اى الحكم عن التوقيت والتابيد
فلا يمتنع جواز نسخه اذ لا دلالة لفظية عليه اى التابيد المستلزم امتناع جواز نسخه اذ اللفظ ساكت
عن التابيد وليس بلازم لاطلاقه فنسبته اى الاستمرار وعدمه على السوية وانما قال لا دلالة لفظية
لان الاصل فى الشئ الثابت البقاء فمن هذا الوجه يفهم التابيد بل يطلق على سبيل الجزم من غير تردد
انه اى النسخ مشروع فيما شانه هذا او عنى بالتابيد صريحه اى التابيد فكذلك اى لا امتناع لنسخه لان جعل
التابيد قيد للفعل الواجب لا لوجوبه قال الشارح رح اذ لا تناقض بين دوام الفعل وعدم دوام الحكم
المتعلق به كصم رمضان ابدا فان التابيد قيد للصوم الذى هو لا تناقض بين دوام الفعل الواجب
لا لايجابه على المكلف لان الفعل محل لايجابه لا لهيئته ودلالة الامر على الوجوب بالهيئة لا
بالمادة فقوله لا تناقض الخ صحيح لتجويز العقل ان يدوم الافعال ولا يدوم وجوبها والتناقض
انما يكون عند اتحاد مورد النفى والايجاب واما قوله فان التابيد الخ ففاصل التلويح حيث قال لا
منافاة بين ايجاب فعل مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا
ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف به وتحقيقه ان
قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة من غير تقييد
للوجوب بالاستمرار الى الابد انتهى اقول ومع هذا التحقيق البالغ ما انقطع مادة الاشكال
بالكلية لان مورد صم حقيقة طلب الصوم الطلب مدلول الهيئة والصوم مدلول المادة والظرف المتعلق
بالفعل ظرف فيه بالنظر الى النسبة الملحوظة فى ذلك الفعل والنسبة ههنا طلبية والظرف ليس ظرفا له
حدوث ذلك الطلب وصدوره عن الطالب بالضرورة وانما هو ظرف له فى النسبة الايقاعية الى تعلق
الطالب شيئا دائما على المطلوب منه عند الامتثال فقد طلب منه على سبيل الايجاب صوما مستمرا انما معنى عدم تعلق
الايجاب بالتابيد نعم يصح ان يقال طلب الاستمرار ثم رجع عن ذلك الطلب ولا يلزم منه التناقض غير
ان مانع جواز النسخ يقول لا يليق بجناب الحق سبحانه ان يطلب الاستمرار ثم يرجع عن ذلك الطلب
ولا يلزم منه التناقض وله ان يقول طلبه الاستمرار يدل على انه مقتضى الحكمة والنسخ يدل على انه
ليس مقتضى الحكمة وهذا تناقض ولا حاجة الى التزام كون التابيد قيد الحكم الاول واما قول الشارح
العامل هو مادة الفعل لا صورته لا طائل تحته كما لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد وان لزم
كون صريح التابيد قيدا له اى للحكم فمختلف فى جواز نسخه فمنهم من اجازه ايضا ومنهم من منعه كما سيأتى
بيانه ولا يفيد هذا الترديد عدم جواز النسخ بجوازه اى النسخ بما تقدم من الدليل الدال على جوازه ثم

وقوعه والتشكك فيه سفسطة وفى نسخ الشارح ههنا زيادة وهى قوله وتسليم كون الحكم المقيد
بالتابيد صريحا لا يجوز نسخه ان تقيد منهم اى مانعى جواز النسخ النفى الكلى لجوازه الذى هو مطلوبهم مع ان
الحكم المقيد بالتابيد اقل من القليل انتهى قالوا اى مانعو جوازه سمعا وعقلا ايضا لو رفع تعلق الحكم فاما
ان يكون رفعه قبل وجوده اى الفعل امتثالا فلا ارتفاع او يكون رفعه بعده اى الفعل او يكون معه اى الفعل
فيستحيل رفعه لاستحالة رفع ما وجد وانقضى لان ارتفاع المعدوم محال كالمستحيل كونه مرتفعا حال
كونه متحققا ولانه تعالى اما عالم باستمراره اى بدوام الحكم المنسوخ ابدا فظاهر انه لا نسخ والا
يلزم وقوع خلاف علم الله وهو محال لانه جهل او لا يعلم استمراره ابدا فهو اى الحكم المنسوخ
فى علمه موقت فينتهى الحكم عنده اى عند ذلك الوقت والقول الذى ينفيه اى ذلك الحكم بعد تمام ذلك
الوقت ليس رفعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا والجواب عن الاول انه اى قولكم لو رفع فاما الخ
ترديد فى الفعل الذى يتعلق به الحكم لا فى الحكم الذى هو محل النزاع اذ النسخ ارتفاع الحكم لا الفعل
وبطلان ارتفاع الفعل لا يستلزم بطلان ارتفاع الحكم ولو اجرى الترديد فيه اى فى الحكم قلنا
المراد بالنسخ انقطاع تعلقه اى الحكم بعد ما كان تعلقه بفعل المكلف مستمرا الى زمان الناسخ وعنده
انقطع وارتفع ما كان بحيث لا يرتفع لولا الناسخ كما قدمناه فى التعريف وبانه علمه اى انه
تعالى علم استمرار الحكم المنسوخ موقتا ويتضمن علمه به موقتا علمه بالوقت الذى ينسخه فيه وعلم انه ينسخه
بالنسخ بتبيينه وتحققه مسئلة الاتفاق على جواز النسخ للحكم بعد التمكن من الفعل الذى
تعلق به الحكم بعد علم المكلف به بمضى ما يسع الفعل من الوقت المعين له اى للفعل شرعا الا
ما عن الكرخى منا انه لا يجوز الا بعد حقيقة الفعل سواء مضى من الوقت ما يسع الفعل او لا كذا ذكره
الشارح رح ولا يخفى ما فيه من انه لا يتصور تحقق حقيقته من غير ان يمضى ما يسعه من الوقت اللهم
الا ان يقال مراده انه ان لم يتحقق حقيقته لا يجوز سواء الخ واختلف فيه اى فى النسخ قبله اى
التمكن من الفعل بكونه اى بوقوعه قبل دخول الوقت المعين للفعل او بعده اى بعد دخوله قبل مضى ما
يسع الفعل منه سواء شرع فى الفعل او لا كصم غدا ورفع وجوب صومه قبله اى الغد او رفع فيه اى
فى الغد وان شرع فى صومه قبل التمام لصيامه فالجمهور من الحنفية وغيرهم كالشافعية والاشاعرة
قالوا نعم يجوز نسخه بعد التمكن من الاعتقاد لحقيته وجمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخى والجصاص
والماتريدى والدبوسى والصيرفى لا يجوز وان كان بعد التمكن من الاعتقاد لنا لا مانع عقلا ولا شرعا
من ذلك فجاز جوازا عقليا شرعيا واما الوقوع فقد نسخ الشارع خمسين من الصلوات
فى اليوم والليلة بفرض الخمس ويحتمل ان يكون نسخ على صيغة المصدر مضافا الى خمسين معطوفا
على لا مانع والمراد من نسخ الخمسين نسخ ما زاد على الخمس وهو خمس واربعون كما يدل عليه
ظاهر الاحاديث الصحيحة ومن ذهب الى نسخ مجموع الخمسين لم يجعل هذه الخمسة جزءا منها
فى ليلة الاسراء وانكار المعتزلة اياه اى نسخ الخمسين لم يجعل هذه الخمسة بعد وجوبها وكذا
انكار جمهورهم المعراج مردود بصحة النقل كذلك كما فى الصحيحين وغيرهما مع عدم احالة
العقل له فانكاره بدعة وضلالة واما انكار الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فكفر
ثم هذا يقتضى جواز النسخ بل وقوعه قبل التمكن من الاعتقاد ايضا لان التمكن منه فرع العلم
بوجوب الخمسين والامة لم يعلموها كذا قيل وهو مدفوع بانه صلى الله عليه وسلم من المكلفين

وقد علم ذلك وهو الاصح والامر تبع له وقولهم اي المانعين لا فايدة في التكليف بالفعل لان
العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام العملية مسقط بانها اي الفايدة في التكليف
حينئذ الاستلزام للعزم على الفعل اذا حضر وقته وتهيئة اسبابه واظهار الطاعة من نفسه
ووجوب الاعتقاد لحقيته ولا نم ان العمل وحده هو المقصود وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا
فعل كما دل عليه ما في صحيح البخاري وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله
عنده حسنة كاملة الى غير ذلك واعظم الطاعات وهو الايمان من اعمال القلب الذي هو
رئيس الاعضاء واما الكاف اي النسخ قبل التمكن من الفعل بالرفع اي رفع الحكم بالموت قبل التمكن
من فعل ما كلف به فكما ان ذلك لا يعد تناقضا فكذا النسخ قبل التمكن من الفعل وما قيل
كل رفع قبل الفعل اشارة الى ما في الشرح العضدي في رد المعتزلة والصيرفي حيث منعوا
جواز النسخ قبل وقت الفعل من ان كل نسخ وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ
فيلزمكم كونه قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع و
ان ترك عصى فلا نسخ وكذلك الرفع وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة
بعد تحققها فليس بشي لبعيد الاول اي الرفع بالموت عقلا اي العقل اذ العقل قاض
بان طلب الفعل من المكلف مقيد بشرط الحياة فكانه قال افعل في وقت كذا ان لم تمت
في ذلك الوقت واعتبار مثل هذا التقييد في الثاني بان يقال المراد افعل في وقت
كذا ان لم ينسخ بعيد جدا وقال الشارح اذ العقل قاض بانه لا تكليف للميت فلم يوجد
الجامع لان الرفع بالموت بالعقل لا بدليل شرعي والكلام انما هو في الرفع بالدليل الشرعي
ولا يخفى عليك انه ليس المراد بالالحاق ان يجعل الرفع بالموت نسخا بل قياس النسخ على الرفع
بالموت لكون كل منهما رفعا للحكم قبل التمكن فلا يضر كون احدهما بالعقل والاخر بدليل شرعي
على انه لا مناسبة بين عبارة المتن وبين شرحه لا لما قيل يعني كونه ليس بشي لما قلنا
لا لما قيل من منع تكليف المعلوم موته قبل التمكن من الفعل ليدفع بانه اي تكليفه اجماع او الزام
للمعتزلة حيث اعترفوا بكونه مكلفا على ما ذكره التفتازاني والثاني اي كل رفع قبل وقت الفعل
في غير محل النزاع لانه اي القايل بما يحكى يريد بقوله كل نسخ قبل وقت الفعل وقت المباشرة كما دل عليه
بيانه في الشرح العضدي على ما سبق آنفا والنزاع في وقته اي الفعل الذي حد له اي قدر
وعين له شرعا في الشرح المذكور مسئلة النسخ قبل الفعل وصورتها كل نسخ قبله ان يقول حجوا
هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا ولا فرق ان لو اراد وقته الذي حد له ما صح قوله
كل نسخ قبله اذ قد يكون فيه او بعده واستدل للمختار بقصة ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده
فوجب عليه ثم ترك ابراهيم عليه السلام ذبحه فلو كان تركه له مع التمكن منه بلا نسخ عصى بتركه
لكنه لم يعص اجماعا واجيب بمنع وجوب الذبح عليه لما امر به بل رأى رؤيا فظنه اي الوجوب
ثابتا كما يدل عليه قوله اني ارى في المنام اني اذبحك وما تؤمر اي وقول ولده له افعل ما تؤمر
يدفعه اي منع وجوب الذبح قبل تؤمر مضارع فلا يعود الى ما مضى في المنام وقد يجاب عنه
بانه باعتبار الاستمرار والبقاء مع لزوم الاقدام على المحرم من قصد الذبح وترويع الولد
لولاه اي الوجوب القطعي فان مثل هذا الفعل ممتنع شرعا وعادة ولا سيما من الانبياء على

ان منام الانبياء عليهم السلام فيما يتعلق بالامر والنهي وحي معمول به وعلى اصلهم اي المعتزلة ان
الاحكام ثابتة عقلا والشرع كاشف عنها ويجب عليه تعالى تمكين المكلف من فهمها لا بد في اقدامه على
الذبح من ادراكه الوجوب عقلا ومن تحقق شرع كاشف عنه ومن تمكنه من فهم ذلك فنسبة
الاقدام اليه بمجرد ظن توريط له اي ايقاع لابراهيم عليه السلام في الجهل فيمتنع في
الشرح العضدي وعلى اصلهم هو توريط لابراهيم في الجهل بما يظهر انه امر به وليس بامر وذلك غير
جايز انتهى وهذا يحتمل وجها اخر وهو ان يكون التوريط من الله تعالى باراءة ما يظهر الخ وقولهم
اي المعتزلة جاز التاخير للذبح من غير لزوم عصيان لانه اي وجوبه موسع في الشرح العضدي
واستدل بقصة ابراهيم وهي انه امر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل اما الاول فبدليل قوله
افعل ما تؤمر واما الثاني فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه بانا
لا نم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا فيحصل التمكن ولا
يعصي بالتاخير ثم ينسخ الوجوب اما اولا فلانه لو كان موسعا لحصل التمكن ولم يعص لكان الوجوب
متعلقا بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم
من النسخ فقد جاز ما قالوا بامتناعه وهو المطلوب انتهى فيه اي في قولهم هذا المطلوب وهو النسخ
قبل التمكن من الفعل لان حاصل هذا القول تسليم وجوب الذبح ونسخه وعدم تسليم لزوم العصيان
بالترك مع حضور الوقت لكونه موسعا ولا شك ان الوقت الموسع كل جزء منه متعلق الوجوب ما لم
يفعل الواجب فالجزء الذي وقع فيه النسخ مما تعلق به الوجوب وعدمه بموجب النسخ والمحذور الذي
ذكروه على تقدير النسخ قبل التمكن هو هذا بعينه واليه اشار بقوله لتعلقه اي الوجوب بالمستقبل
بالنظر الى ما قبل النسخ من الاجزاء التي مضت من الوقت وانما ذكر تعلقه بالمستقبل لانه المستلزم
للتناقض بخلاف الاجزاء الماضية فانها متعلقة للوجوب فقط وهو اي تعلق الوجوب بالمستقبل
المانع عندهم اي المعتزلة عن النسخ لا من حيث انه مستقبل بل من حيث انه محل للتناقض لما عرفت
وقال الشارح لاشتراطهم في تحقق النسخ كون المنسوخ واجبا في وقته وتعلق الوجوب بالمستقبل
ينافيه انتهى ولا يخفى انهم لو اشترطوا ذلك لزمهم اجتماع الوجوب وعدمه في وقت واحد ولزم امتناع
النسخ مطلقا وهم لا يقولون بامتناعه مطلقا بل بامتناعه قبل التمكن وايضا كون تعلق الوجوب
بالمستقبل منافيا لكون المنسوخ واجبا في وقته لا يظهر وجهه سواء اريد بوقته وقت النسخ
او الوقت المحدود للمنسوخ وذكر المحقق التفتازاني ان مانعية تعلق الوجوب بالمستقبل من
النسخ يستفاد من تقرير شبهتهم المذكورة في الشرح العضدي لو كان الفعل واجبا في الوقت
الذي عدم الوجوب فيه لكان مامورا به في ذلك غير مامور به في ذلك الوقت وتوارد النفي
والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا في ذلك الوقت فلا يكون نفي الوجوب
فيه نسخا له انتهى ولم يذكر المحقق وجه الاستفادة ولا يبعد ان يكون الوجه ما ذكرنا
لكن نقل المحققين عنهم اي المعتزلة انه اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن فلا يتحقق
النسخ الا بعد التمكن من العمل بالبدن لانه اي العمل بالبدن المقصود الاصلي من شرع
الاحكام لا العزم على العمل ومعه اي التمكن من العمل يجوز النسخ وان لم يعمل لان الاثم في
تفريط المكلف وتقصيره لا العجز وعدم القدرة وليس تفريطه مانعا من النسخ لعدم تحقق

المقصود والاصل لان تفريطه الموجب للعقاب يقوم مقام عمله الموجب للثواب في المقصودية
من الابتلاء وهذا التمكن من العمل يتحقق في الموسع فيجوز فيه النسخ عندهم قبل وقوع العمل ودفعه اي
دفع منع المعتزلة لزوم العصيان في الموسع بتعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم على ما مر
لا يصدق في الموسع انما يصدق في المضيق اذ كل جزء من الوقت فيه متعلق وجوب الاداء ومنه
للمستقبل وبالنسخ يصير متعلق عدمه ايض بخلاف الموسع اذ لم يتعين فيه جزء الاداء الا الجزء الاخير
ففيه سعة يمكن اعتبار بعض اجزائه متعلق الوجوب وبعضها متعلق عدمه فلزوم المحذور باعتبار تعلق
وجوب الاداء فوراً لا باعتبار اصل الوجوب والا فقد ثبت الوجوب اي اصله في الموسع بمجرد
دخول الوقت ولذا اي لوجوبه لو فعله اي الواجب سقط بخلاف ما لو فعل قبل الوجوب مطلقا
اي في المضيق وغيره والموسع لا يسقط به الواجب ثم الجواب عن قولهم المقصود الاصل العمل بالبدن
وفي نسخة والجواب ان ذلك اي كونه مقصوداً اصلياً لا يوجب الحصر بان لا يكون غيره مقصوداً اصلياً
وقد مر بيانه آنفا ومنعه اي وجوب الذبح موسعاً بانه اي وجوبه لو كان موسعاً لاخر
ابرهيم عليه السلام الشروع في المامور به كما يوخر عادة في مثله اي ذبح الولد اما رجاء ان
ينسخ عنه او يموت احدهما فيسقط عنه لعظم الامر منتف اي غير موجه لانه ملحق بالعدم
لان حاله عليه السلام يقتضي المبادرة الى الامتثال قال تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات
وان كان المامور به اصعب ما كان اي ما دخل في الوجود شيء كيف وهو في اعلى درجات
الخلة وقولهم اي المانعين فعل اي ذبح ولكن كلما قطع شيئا التحم اي اتصل ما تفرق عقيب
القطع لقد فعل ما هو مقدوره من امرار السكين على الحلق وقطع الاوداج ولذا قيل قد صدقت
الرؤيا دعوى مجردة عن البينة من حيث النقل وكذا قولهم منع القطع بصفيحة من حديد
او نحاس خلقت على حلقه فلم يحصل مطاوع الذبح مع كونه خلاف العادة لم ينقل نقلا يعتد به ولو صح
نقله لاشتهر في جملة الآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة وتصديق الرؤيا قد حصل بالعزم
والشروع في مقدماته وبذل جهده في الامتثال وقد اخرج ابن ابي حاتم بسند رجاله موثوقون
عند السدي وهو تابعي من رجال مسلم لما امر ابرهيم عليه السلام بذبح ابنه قال الغلام اشدد علي رباطي
لئلا اضطرب واكفف عني ثيابك لئلا ينضح عليك من دمي واسرع السكين على حلقي ليكون
الهون علي قال فامر السكين على حلقه وهو يبكي فضرب الله على حلقه صفيحة من نحاس قال فقلبه على وجهه
وحز القفا فذلك قوله تعالى وتله للجبين فنودي ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاذا الكبش
فاخذه وذبحه واقبل على ابنه يقبله ويقول يا بني اليوم وهبت لي كذا ذكره الشارح وكانه
لم يثبت عند المصنف مع انه اي الذبح حينئذ اي على التقدير الثاني تكليف بما لا يطاق
لعدم قدرته على الذبح والمعتزلة لا يجوزونه ثم هو اي هذا المنع نسخ لايجاب الذبح
ايضا قبل التمكن منه اذ لو فرض بعده لزم ترك الواجب مع التمكن وهو باطل يعني ان
قول المانع دلالة قصة ابرهيم على النسخ قبل التمكن انه منع بصفيحة لا يصلح سند المنع لانه
يستلزم النسخ قبل التمكن وهو المطلوب لا يقال النسخ انما يكون بدليل شرعي والمنع بالصفيحة
ليس به لانا نقول يدل على ارتفاع وجوب الذبح اذ لا يتصور ان يكون الذبح مطلوبا حال
كونه ممنوعا ولما كان الاستدلال بالقصة المذكورة غير مرضي للحنفية اشار اليه بقوله

وللحنفية في الجواب عنه منع النسخ والترك للمامور به للفداء يعني لما منعوا النسخ ورد
عليهم لزوم العصيان لترك الامتثال فقالوا انما تركه لوجود الفداء لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم
وهو اي الفداء ما يقوم مقام الشيء في تلقي المكروه المتوجه عليه بان يتلقى ذلك المكروه بدلا ان
يتلقاه ذلك الشيء فيتحمل عنه ومنه فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه نقل
الشارح عن المصنف في بيان هذا ان النسخ رفع الحكم والولد ونحوه محل الفعل الذي هو
متعلق الحكم فهو محل محل الحكم ومحل الحكم ليس واحلاف الحكم فضلا عن محل محله فانما يتحقق نسخ
الحكم برفعه لا بابدال محله بل الابدال يدل على بقاء الحكم غير انه جعل لمحله هذا عوضا عن ذاك
واليه اشار بقوله فلو ان لا نسخ وجوب ذبح الولد لم يفد اذ لم يبق له مقام حتى يقوم الآخر مقامه
وما قيل رد لهذا الجواب الامر بذبحه اي الفداء بدلا عن الولد هو النسخ لانه رفع لطلب ذبح
الولد وايجاب الذبح الفداء موقوف على ثبوته اي ثبوت ذلك الرفع الوجوب واثبات وجوب
آخر وهو اي الثبوت المذكور منتف اذ لم يثبت نقلا ولم يلزم من مجرد ابدال المحل على ما عرفت
لا يقال ان لم يلزم ذلك فهو ظاهر فيه لانه ممنوع اذ الابدال كما جاز ان يكون مع ايجاب آخر جاز
ان يكون مع الايجاب الاول بل ما يودي الى النسخ راجح وفي التلويح فان قيل يجب الخلف
قائم مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل من ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ للحالة
نجوا انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة
في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد قال الشارح وهذا على
منوال ما تقدم من ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا على انه نسخ كما التزمه بعض الحنفية اذ لا
اباحة ولا تحريم قط الا بشرع فيكون رفع الحرمة الاصلية نسخا ثم اذا كان رفعها نسخا يكون ثبوتها
بعد رفعها نسخا ايض فيبقى الايراد المذكور محتاجا الى الجواب فليتامل ثم اختلف في الذبيح قال
الطواقي فالمسلمون على انه اسماعيل واهل الكتاب على انه اسحق وعن احمد فيه القولان انتهى
وفي الكشاف عن ابن عباس وابن عمر ومحمد بن كعب القرظي وجماعة من التابعين انه اسمعيل وعن علي بن
ابي طالب وابن مسعود والعباس وعطاء وعكرمة وجماعة من التابعين انه اسحق وذكر كونه
اسحق عن الاكثر ابن المحب الطبري وكونه اسمعيل عنهم النووي وصحح القرافي انه اسحق وابن كثير
انه اسمعيل وزاد من قال انه اسحق فانه تلقاه مما حرفه النقلة من بني اسرائيل وذكر
الفاكهي انه اثبت والبيضاوي انه الاظهر قالوا اي المعتزلة ان كان اي المنسوخ واجبا وقت
الرفع اجتمع الامران بالنقيضين الامر بالفعل والامر بتركه في وقت واحد وتوارد النفي والاثبات
على محل واحد والا اي وان لم يكن واجبا وقت الرفع فلا نسخ لعدم الرفع اجيب باختيار الثاني
وهو انه لم يكن واجبا وقت الرفع والمعنى رفع ان لا يجب وفي نسخة الشارح رفع ايجابه اي المنسوخ
حكمه الثابت له عند حضور وقته المقدر له شرعا لولاه اي النسخ فان قلت المنسوخ هو
غير الحكم الاول فما معنى ايجابه الحكم قلت الحكم المتعلق بفعل المكلف المتكرر بسببه الوقت بوقت
قدر له شرعا له تعلقات جزئية باعتبار تكرر سببه وتجدد وقته فكلما تجدد سبب له ووقت
يحدث وجوب جديد فالمراد بالحكم المذكور في قوله يوجب حكمه هذا الحادث فانه يسمى حكما وان
كان في الحقيقة تعلقا من تعلقات ذلك الحكم كما ان ذلك الحكم ايضا تعلق من تعلقات الكلام النفسي
الازلي على ما حقق في محله وهو اي رفع النسخ حكم المنسوخ عند حضور وقت المنسوخ المقدر له

ممنوع عكم ايها المعتزلة حيث قلتم تعلق الوجوب بالمستقبل مانع من نسخه بزعمه انه يستلزم توارد
النفي والاثبات على محل واحد في وقت واحد وذلك لانكم ظننتم ان الحكم الاول يوجب تعلق
الوجوب منجزا بالفعل في وقت النسخ وما علمتم ان مرادنا بكونه بحيث يوجبه لولا الناسخ فانه كونه
في معرض الايجاب نوع تعلق يرتفع بسبب الناسخ والله اعلم فان اجزتموه اي رفع
الناسخ بالمعنى المذكور في جميع المراتب ولم تسموه نسخا فلفظية اي فالمنازعة لفظية وقد
وافقتم على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وايضا لو صح ما ذكرتم من قولكم ان كان واجبا وقت
الرفع الخ انتفى النسخ مطلقا ولو بعد التمكن بل بعد الفعل لجريان الترديد المذكور في جميع المراتب
ثم استبعد نقل هذا الاستدلال عنهم اي المعتزلة لذلك الدفع منهم اي قولهم في قصة ابراهيم عليه السلام
جاز التاخير لانه موسع فانه يفيد تعلق الوجوب بوقت الرفع لان حاصل ذلك الجواب تسليم
وجوب الذبح وتسليم النسخ وعدم العصيان بالترك لكون الوجوب موسعا ولا شك ان الوجوب
في الموسع باق ما لم يات بالفعل فيلزم وقوع النسخ في وقت تعلق الوجوب وللتعارض بين عدم
تجويزهم النسخ قبل التمكن للزوم اجتماع الامرين بالنقيضين وتجويزهم اياه بعد التمكن لما عرفت من ان علة
عدم التجويز مشتركة بين الصورتين يجب نسبة ذلك الذي ذكره المحققون عنهم اليهم لسلامته عن
التعارض حملا لكلام العقلاء على ما لا يلزم التناقض ما امكن مسيلة قال الحنفية والمعتزلة
لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط الوا والعين او ويحتمل التوزيع لان الفعل الذي لا يجوز
نسخ حكمه كل باعتبار بعض صفاته لا يقبل حسنه السقوط وباعتبار بعضها لا يقبل قبحه السقوط او
نفد السقوط قبل الواو ولا يجوز الخ بعدها كوجوب الايمان وحرمة الكفر لانه لا يرتفع شي منهما
لقيام دليله وهو العقل والشافعية تجوز والاجماع على عدم الوقوع وهي اي هذه المسيلة فرع
التحسين والتقبيح العقليين قال به الحنفية والمعتزلة ولم يقل به الاشاعرة من الشافعية وغيرهم
فقالوا بجواز نسخها عقلا وقد تقدم الكلام فيه في فصل الحاكم ولا يجوز نسخ حكم نحو الصوم عليكم
واجب مستمر ابدا اتفاق بعد غير الحنفية للمنصوصية على تابيد الحكم وعند الحنفية كذلك
اي للمنصوصية على راي في النص وهو اللفظ المسوق للمراد الظاهر منه وعلى راي اخر فيه وهو
ما ذكر مع قيد اخر وهو ان لا يكون مدلوله وضعيا كالتفرقة بين البيع والربوا في الحل والحرمة في
احل الله البيع وحرم الربوا للتاكيد فان الابد هو الاستمرار الدايم فهو وان سيق له لكنه مدلول
وضعي على ما سلف من تحقيق الاصطلاح في التقسيم الثاني للدلالة واختلف في حكم ذي مجرد
تابيد قيد الحكم كيجب عليكم ابدا صوم رمضان لا الفعل كصوموا ابدا فان ابدا هنا ظرف
للصوم لا الايجاب عليهم لان الفعل يدل بمادته لا بهيئته ودلالة الامر على الوجوب
بالهيئة لا بالمادة وفيه ما فيه او في حكم ذي مجرد توقيت قبل مضيه اي مضي ذلك
الوقت كحرمته عاما حال كون حرمته انشاء فالجمهور ومنهم طايفة من الحنفية تجوز نسخه
وطايفة كالقاضي ابي زيد وابي منصور وفخر الاسلام والسرخسي والجصاص يمنع نسخه
للزوم الكذب في الاول لان الحكم الاول يدل على ان الصوم مطلوب دايما والنسخ
يدل على خلافه او البداء على الله تعالى في الثاني لان النسخ فيه يدل على حدوث راي
جديد وهو اي اللزوم المذكور المانع من النسخ في المتفق على عدم جواز نسخه كقوله الصوم
عليكم واجب مستمر ابدا اتفاق لو اي المجوزون للنسخ في الاول ان ابدا ظاهر في عموم الاوقات

للمستقبلة فيجوز تخصيصه بوقت منها دون وقت كما يجوز تخصيص عموم ساير الظواهر اذ
التخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان قلنا نعم يجوز تخصيصه اذا اقترن المخصوص
بدليله اي التخصيص فيحكم حينئذ اي حين اقترانه بدليل التخصيص بانه اي التابيد مبالغة
اريد به الزمن الطويل مجازا اما مع عدمه اي دليل التخصيص وهو اي عدمه الثابت فيما نحن
فيه فكذلك اللازم اي فلزوم الكذب هو اللازم لارادة التخصيص فيما نحن فيه وحاصله
اي هذا الجواب يرجع الى اشتراط المقارنة في دليل التخصيص للعام المخصوص وتقدم في بحث
التخصيص والحق ان لزوم الكذب انما هو في نسخ الاخبار التي لا يتغير معناها كوجود
الصانع واليه اشار بقوله كما ص اي كقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة
فلذا اي لزوم الكذب اتفق عليه اي على عدم جواز النسخ في الاخبار المذكورة الحنفية والخلاف
انما هو في غيره اي غير نسخ الاخبار المذكور مما يتغير معناه ككفر زيد بخلاف حدث العالم ونحوه مما
لا يتبدل قطعي فان الاجماع على انه لا يجوز نسخه في الشرح العضدي ان كان مدلول الخبر مما لا يتغير كوجود
الصانع وحدوث العالم فلا يجوز نسخه اتفاقا وان كان مما يتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلف
فيه والمختار انه مثل ما لا يتغير مدلوله وعليه الشافعي وابو هاشم خلافا لبعض المعتزلة
انتهى ثم لما بين محل الخلاف بقوله في ذي مجرد الخ وذكر اختلاف الحنفية فيه وذكر دليل
المجوزين للنسخ من الظهور في عموم الاوقات وجواز التخصيص وجواب المانعين من
عدم اقتران المخصص اراد ان يذكر ما هو المرضي عنده فقال ولا لزم تراخي المخصص في محل اتفق الحنفية
على عدم جوازه من التعريف على الوقوع اي وقوع الكلف بما تراخى عنه مخصصه في غير
المشروع بانه انه ما سيخرجه المخصص غير لازم هنا اي فيما نحن فيه من محل الخلاف المذكور لان
المخصص انما هو الناسخ وقبل ظهوره يعمل بالحكم الاول اذ هو المشروع ح بل غايته اي غاية ما
يلزم عدم الاقتران هنا اعتقاد انه اي الحكم الاول لا يرفع لما يقتضيه ظاهر التابيد في نحو صوموا
ابدا او التوقيت في مثل حرمته عليكم عاما وهو اي الاعتقاد المذكور غير ضاير واذا علم ان
اللازم الذي كان محظورا الراجح من جهته منتف فيما نحن فيه فالوجه فيه الجواز اي جواز النسخ
كصم غدا ثم نسخ قبله اي الغد فانه اي جواز نسخه اتفاق وجه الشبه اشتراكهما في تعلق وجوب
الفعل بزمان مستقبل ثم نسخه قبل انقضاء ذلك الزمان وما قيل على ما في الشرح العضدي من انه
من انه لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف لان الفعل الموصوف
بالابدية انما هو نفس الفعل وليد معنا الايجاب المتعلق بها فمحل الاثبات غير محل النفي وحاصله
ان الطالب يطلب في بعض الاوقات افرادا ابدا ثم يطلب في وقت اخر ترك ذلك الامر بعدما
فرق في تقرير النزاع حرانه اي النزاع مبني على تقدير جعله اي التابيد قيد الحكم معناه اي
معنى ما قيل بالنسخ يظهر خلافه اي في كل محل جعل التابيد قيد الحكم يظهر بعد النسخ انه ليس بقيد له
بل هو قيد للفعل اذ لا منافاة بين النسخ وبينه بخلاف الاول فان النسخ ينافيه ولا يخفى
ما في هذا التوجيه واليه اشار بقوله والوجه ح اي حين يقصد الجواب بعدم المنافاة ان لا
يجعل النزاع على ذلك التقدير بل يجعل على ما اي تصوير هو ظاهر في تقييد الحكم لان الفاظ مانع النسخ
ينظر الى ظاهره والمجيب يحمله على خلاف الظاهر والا اي وان لم يكن تصوير محل النزاع على هذا

المؤال فالجواب بلا منافاة الخ على خلاف الفرض وهو كون التابيد قيد الحكم قطعا وحينئذ اي وحين كان التابيد قيد الفعل لا الحكم فعند المختلف في الجواز اي جواز النسخ مسئلة قال الجمهور لا يجوز النسخ في الاخبار ماضية كانت او مستقبلة لانه اي النسخ فيها الكذب اي يستلزمه وقيل نعم يجوز فيها مطلقا ماضية او مستقبلة وعدا او وعيدا اذا كان مدلولها مما يتغير وعليه الامام الرازي والآمدي لقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت انك لا تجوع فيها ولا تعرى وقد قال تعالى فبدت لهما سوآتهما وعلى قولهم اي المجوزين لنسخ الاخبار يجب اسقاط قيد شرعي من التعريف اذ لا يصدق على نسخ الخبر رفع تعلق مطلق بحكم شرعي والجواب لا نسلم نسخه عن الآيتين ان معنى يمحو الله ما يشاء ينسخ ما يستصوب نسخه ويترك غير منسوخ قال الشيخ والوجه حذف الباء كما في الكشاف ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله ما يقتضي حكمته اثباته انتهى والمصنف لم يذكر المنسوخ وذكر ما ينسخ به اختصارا مع انه يفهم ضمنا لان في استصواب ما ينسخ به اشارة اليه وهو توهم ان المصنف ادخل الباء على المنسوخ وحاصل الجواب ان قوله ما يشاء لا يحمل على العموم ليندرج تحته الاخبار بل على انه لو حمل عليه ايضا لا يلزم نسخها لجواز ان لا يتعلق بشيء منها المشية او يمحو من ديوان الحفظة قال الشيخ ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره انتهى كانه حمله على هذا التخصيص قوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك بالنسبة الى البعض لا الكل وغيره من الاقوال نحو يمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها او يمحو قرنا ويثبت اخرين الى غير ذلك وقوله انك لا تجوع فيها ولا تعرى من القيد والاطلاق بل غير مطلق صورة ومقيد حقيقة بشرط عدم المخالفة للامر لا من النسخ اما نسخ ايجاب الاخبار عن شيء بالاخبار اي بايجاب الاخبار عن نقيضه فالمحصور به لانه يجبر المكلف عن شيء ثم عن نقيضه فمنعه المعتزلة لاستلزامه اي هذا النسخ القبيح كذب احدهما اي الناسخ او المنسوخ بناء على حكم العقل بالتحسين والتقبيح ويجب ان يعتبر الحنفية مثله اي المنع لما ذكر من الاستلزام لقولهم باعتبار حكم العقل بالتحسين والتقبيح الا ان يغير الاول اليه قال الشارح عن ذلك الوصف الذي وقع الاخبار به اولا الى الوصف الذي كلف بالاخبار عنه ثانيا لانتفاء المانع ح انتهى ولم يبين ان المخبر الاول كيف يغير وصفه الذي حسن الامر بالاخبار به الى الوصف الذي كلف بالاخبار به ثانيا وهل ينتقل وصف احد النقيضين الى الاخر فالوجه ان يقال اذا كان مضمون الخبر مما يتغير ويتبدل ككفر زيد فمع زمان اتصافه بالكفر يحسن ان يومر المكلف بان يقول زيد كافر ثم اذا تبدل كفره بالايمان يحسن ان يومر بان يقول زيد ليس بكافر وكذا المعتزلة ينبغي ان يكون قولهم على هذا التفصيل مسئلة قيل وقابله بعض المعتزلة والظاهرية لا نسخ بحكم بلا بدل عنه فان اريد بالبدل بدل ما ولو كان ثبوته باباحة اصلية فاتفاق كونه لا يجوز بلا بدل لانه تعالى لم يترك عباده هملا في وقت من الاوقات وقال الشافعي في الرسالة وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فاثبت مكانها الكعبة انتهى وقال الصيرفي في شرحها انه ينقل من حظر الى اباحة او من اباحة الى حظر او تخيير على حسب احوال الفروض قال ومثل ذلك المناجاة كان يناجي النبي صلى الله عليه وسلم بلا تقدم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم ازال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه قال فهذا معنى قول الشافعي فرض مكان فرض فتفهمه انتهى كانه تصرف في مفهوم الفرض واراد به الحكم المطلق او اريد بالبدل بدل مغاير بدليل النسخ فالحق

٢١٦

نفيه اي نفي هذا السلب الكلي اعني لا نسخ بلا بدل لانه اي السلب المذكور قول بلا موجب والواقع خلافه كنسخ حرمة المباشرة للنساء بعد الفطر في صحيح البخاري وغيره عن البراء بن عازب كان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وفي سنن ابي داود وغيرها عن ابن عباس وكان الناس على عهد النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء الى القابلة والمشهور رفع رواية غير البراء والمتفق عليه في روايات البراء ان ذلك كان مقيدا بالنوم ويترجح بقوة سنده وليس منه اي من النسخ لحكم بغير بدل ناسخ ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث لانه مقرون ببدل حيث قال صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم رواه مسلم فهذه اباحة شرعية هي بدل منها ويدل النسخ وفي هذا التعريض بابن الحاجب في تمثيله لوقوع النسخ بلا بدل وجاز ان لا يتعرض الدليل الناسخ بغير الواقع لتعلق حكم المنسوخ او اريد بقوله بالبدل بلا ثبوت حكم شرعي لذلك الحكم وان لم يكن ذلك الحكم ثابتا به اي بدليل النسخ فكذلك اي الحق نفيه لذلك اي لكونه بلا موجب الخ وتكون الصدقة الثابتة للفعل الاباحة الاصلية فانها ليست بحكم شرعي على المختار ولكن ليس منه اي من النسخ بلا ثبوت حكم شرعي لنسخ تقديم الصدقة عند ارادة مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم لثبوت الحكم الشرعي وهو ندبية الصدقة بالعام النادب للصدقة في الكتاب والسنة ونسخ حرمة المباشرة من الشق الثالث الثابت فيه بدل المنسوخ بدليل غير دليل النسخ وهو قوله تعالى احل لكم الآية واليه اشار بقوله بثبوت اباحة المباشرة بباشروهن في قوله فالان باشروهن وقوله بثبوت متعلق بمقدر نحو انما قلنا بان بدل حرمة المباشرة ثبت بغير دليل النسخ وكان محله عند قوله كنسخ حرمة المباشرة ليبين به قوله والواقع خلافه لكن اخره لكونه مثالا للشق الثالث ولانه ذكر في الشرح العضدي مع نسخ تقديم الصدقة مثالا للنسخ بلا بدل فقصد الاعتراض عليه فيهما معا قالوا اي مانعوا النسخ بلا بدل قال تعالى ما ننسخ الآية اي من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها ففي كل نسخ لا بد من الاتيان باحد الامرين والنسخ بالبدل الا هذا وفي الشرح العضدي ولا يتصور كونه خيرا ومثلا الا في بدل اجيب بالخيرية لفظا اي من حيث اللفظ وهو لا يقتضي تجديد حكم اخر وهذا الكون مبني على ارادة نسخ التلاوة لانه اي كون المراد هذا هو الظاهر وذلك لان الاسم اسم للنظم الخاص فالظاهر ان الخيرية باعتبار ما يرجع الى اللفظ واما ادعاء ان منه اي من الاتيان بخير من حيث الحكم على تقدير التنزل وتسليم ان الخيرية باعتبار الحكم والجار متعلق بالادعاء واسم ان قوله ترك البدل في الشرح العضدي سلمنا ان المراد نات بحكم خير منها لكنه عام يحتمل التخصيص فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل سلمناه لكن اذا اتى بنسخه من غير بدل وهو حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها الله تعالى انتهى فجعل ترك البدل حكما فقال المص فليس اي ليس هذا الجواب في محل النزاع اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا وهو المتنازع فيه واليه اشار بقوله وصرح ان الخلاف فيه اي في الحكم الشرعي وقد يقال لم لا يجوز ان يكون هذا سندا اخر لمنع استلزام الآية مدعاهم وهو لزوم حكم اخر شرعي في كل نسخ وحاصله سلمنا ان الخيرية ليس باعتبار النظم بل باعتبار الحكم المطلق لا باعتبار الحكم الشرعي خاصة ولا يلزم الخروج من محل النزاع فتامل وتجويز التخصيص لعمومات بخير منها المشار اليه في الشرح العضدي المذكور على ما مر انفا لا يوجب وقوعه اي التخصيص واذا لم يثبت الوقوع لا يفيد الخصم لانهم لا ينكرون

جواز النسخ بلا بدل عقلا كما سيشير اليه والتنزل كما فعله ابن الحاجب على انها اي الاية تفيد نفي الوقوع اي
وقوع النسخ بلا بدل والخلاف انما هو في الجواز تسليم لما اي للنافي للنسخ بلا بدل لان معناه سلمنا ان الاية
تدل على نفي الوقوع لكن نزاعنا معكم في الجواز لانهم اذا اقروا ان لا نزاع لنا في الجواز عقلا لا يبقى معهم
نزاع وقد سلمنا ما هو مطلوبهم وهو نفي الوقوع واليه اشار بقوله لان الظاهر ارادتهم اي
النافين نفيه اي جواز النسخ بلا بدل سمعا وحاصله نفي الوقوع لا عقلا وانما عرفنا ذلك باستدلالهم
بالاية فانها لا تدل الا على نفي الوقوع وحاشاه تصريح منهم بان مرادهم نفي الجواز والله اعلم مسئلة
اتفقوا على جواز النسخ بالاخف والمساوي كالمباشرة والتوجه الى الكعبة وهل يجوز بالاثقل قال الجمهور يجوز
بالاثقل ونفاه اي الجواز به شذوذ بعضهم عقلا وبعضهم سمعا لنا ان اعتبرت المصالح في التكليف
وجوبا كما هو راي المعتزلة او تفضلا كما هو راي غيرهم فلعله اي المصلحة للمكلف فيه اي في النسخ بالاثقل
كما ينقله من الصحة الى السقم ومن الشباب الى الهرم والا اي وان لم يعتبر فيه كما يومي اليه يحكم ما يشاء
ويفعل ما يريد فاظهر اي فالجواز اظهر ويلزم من عدم جواز الاثقل لكونه اثقل نفي ابتداء التكليف فانه
نقل من سعة الاباحة الى مشقة التكليف قال القاضي ولا جواب لهم عن ذلك ووقع النسخ بالاثقل
بتعيين الصوم اي صوم رمضان بعد التخيير بينه اي الصوم وبين الفدية عن كل يوم باطعام مسكين
نصف صاع بر او صاع تمر او شعير اعتدادا او مد بر او جزء من قوت البلد عند ابي حنيفة ومد بر او مدي
تمر او شعير عند احمد فان التعيين اثقل من التخيير عن سلمة بن الاكوع لما نزل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين
كان من اراد ان يفطر يفتدي حتى نزلت الاية بعدها فنسختها وفي صحيح البخاري نزل رمضان فشق عليهم
فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصيام ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم
فامروا بالصيام لكن يعارضهما ما في الصحيح ايضا عن ابن عباس ليست منسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة
الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا هذا واختار المص في شرح الهداية
ما عن ابن عباس لان مثله لا يقال بالراي لكونه يخالف ظاهر القران ويحتاج الى تقدير حرف النفي
كما في تالله تفتؤ يبين الله لكم ان تضلوا فهو في حكم المرفوع ولكونه افقه وفي قراءة حفصة
وعلى الذين لا يطيقونه والوجه انه قال الشارح اي الوجوب الذي هو الحكم الاول والوجه اي تعيين
الصوم بعد التخيير كما لا يخفى ليس بنسخ اصلا قال الشارح اي بمنسوخ بناء على التفسير الاول
على وزان ما تقدم في فداء اسماعيل من ان الابدال لا تقتضي بقاء وجوب المبدل منه قال
الشارح الذي يظهر ان يقول على ضد وزان ما تقدم في فداء الذبيح لان الوجوب هنا صار
بحيث لا يسقط عنه ببدل متعلقه مع قدرته على متعلقه بعد ان كان بحيث يسقط بكل منهما
مع قدرته عليهما وثمه صار الوجوب يسقط عنه ببدل متعلقه قطعا (?) بحيث لا يجوز له العدول الى متعلقه وان
كان قادرا عليه انتهى والذي يظهر ان مراد المص التشبيه باعتبار عدم منسوخية اصل الوجوب لما ذكر من قضية
الابدال ولا ينافي هذا منسوخية كيفية الوجوب من التخيير الى التعيين فتامل ورجم الزاني المحصن و
جلدهن ان كن غير محصنات بعد الحبس في البيوت عن ابن عباس كانت المراة اذا زنت حبست في البيت
الى ان تموت الى ان نزلت الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قال فان كانا محصنين
رجما بالسنة فهو سبيلهن الذي جعل الله ولا يخفى ما فيه لفظا والروايات الصحيحة بهذا المعنى وانعقد الاجماع
عليه والرجم اثقل من الحبس قالوا اي الشذوذ قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم والنسخ الى الاثقل

ليس بتخفيف فلا يريده الله تعالى اجيب بان سياقه اي الاية يدل على ارادة التخفيف في المال اي المعاد
وفيه اي في المال يكون التخفيف بالاثقل عاجلا ولو سلم العموم في الحال والمال كان العموم
مخصوصا بالوقوع اي بقرينة وقوع انواع التكاليف الثقيلة المبتداة وانواع الابتلاء في الابدان
والاموال بالاتفاق وهو اي هذا الاستدلال بناء على ما نفيناه في المسئلة السابقة من ان
النزاع ليس في الجواز العقلي بل في الجواز السمعي الذي ماله النزاع في الوقوع قالوا ثانيا قال تعالى ما ننسخ
الاية فيجب الاخف لانه الخير او المساوي اذ الاشق ليس بخير ولا مثل اجيب بخيرية الاثقل عاقبة
لكونه الاكثر ثوابا قال تعالى لا يصيبهم ظما ولا نصب الاية او ما تقدم من ان المراد الخيرية لفظا مسئلة
يجوز نسخ القران به اي بالقران كاية عدة الحول باية الاشهر قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى متاعا الى
الحول غير اخراج كان ذلك اول الاسلام ثم نسخ المدة بقوله اربعة اشهر وعشرا والمسالمة
اي ونسخ اية المسالمة للكفار كقوله فاعف عنهم واصفح بالقتال اي باية كقوله وقاتلوا المشركين
كافة والخبر المتواتر بمثله اي بالخبر المتواتر وخبر الاحاد بمثله كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلثة ايام فامسكوا ما بدا لكم الخ وتمامه
ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاوعية ولا تشربوا مسكرا فالمتواتر اي فجواز نسخ الاحاد بالمتواتر
اولى من جواز نسخها بالاحاد لانه اقوى واما قلبه وهو نسخ المتواتر بالاحاد فمنعه الجمهور كالا في التخصيص
المتواتر بالاحاد واكثر مجوزيه اي تخصيص المتواتر بالاحاد حال كون الاكثر فارقين بان التخصيص
جمع لهما اي للمتواتر والاحاد والنسخ ابطال احدهما الذي هو المتواتر بالاحاد واجازه اي نسخ
المتواتر بالاحاد بعضهم اي بعض المجيزين لتخصيص المتواتر بالاحاد لنا خبر الاحاد لا يقاومه اي
المتواتر لانه قطعي وخبر الاحاد ظني فلا يبطله اي خبر الاحاد المتواتر لان الشيء لا يبطل ما هو اقوى
منه قالوا اي المجيزون وقع نسخ المتواتر بخبر الاحاد اذ ثبت التوجه لاهل مسجد قبا الى البيت بعد
القطعي المفيد لتوجههم الى بيت المقدس ما يزيد على عام على خلاف في مقداره بالاتي لاهل مسجد قبا كما في
الصحيحين ولم ينكره صلى الله عليه وسلم اذ لو انكر لنقل ويشهد له ما اخرج الطبراني عن تويلة بنت اسلم
قالت صلينا الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا مسجد ايليا فصلينا ركعتين ثم جاءنا من يحدثنا ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقبل البيت الحرام فتحول النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء
فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام فحدثني رجل من بني حارثة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اولئك رجال امنوا بالغيب وبانه اي النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث الاحاد
للتبليغ للاحكام مطلقا اي مبتداة كانت او ناسخة لا فرق بينهما والمبعوث اليهم متعبدون بتلك
الاحكام وربما كان في الاحكام ما ينسخ متواترا اذ لم ينقل الفرق بين ما ينسخ متواترا وغيره وقيل لا
اجد فيما اوحي الي الاية نسخ منها حل ذي الناب بتحريم كل ذي ناب من السباع بخبر الواحد كما في صحيح
مسلم وغيره مرفوعا كل ذي ناب من السباع حرام واجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد
القطع وجعله اي القطعي المفيد للقطع النداء اي نداء المخبر بذلك بحضرته صلى الله عليه وسلم على رؤس
الاشهاد على ما في الشرح العضدي غلط او تساهل بان يراد بحضرته وجوده وجوده في مكان قريب
بحيث لا يخفى عليه كما لو وقع بحضوره وهو اي التساهل لثابت لبعد سماع اهل قبا نداء المخبر في
مجلسه والثاني وهو بعثه الاحاد لتبليغ الاحكام انما يتم لو ثبت ارسالهم اي الاحاد

بنسخ حكم قطعي عند المرسل اليهم وليس ذلك بثابت وحزا دعاه فعليه البيان ولا اجد الان محرما لغير ما استثنى
اي بحز الاية بهذا الان لا اجد الحال فاباحة غير المستثنى موقتة بوقت الاخبار فالثابت من الاباحة رفع
ذلك الوقت اباحة اصلية ورفعها اي الاباحة الاصلية في المستقبل بالتحريم ليس نسخا لان النسخ رفع
لحكم شرعي والاباحة الاصلية ليست اياه على المختار وقدم مسئلة يجوز نسخ السنة بالقران
عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وحقق الشافعي واصح قول الشافعي المنع فانه قال لا ينسخ كتاب الله
الا كتاب الله كما كان المبتدا بفرضه فهو مزيل المثبت باشارة منه جل جلاله ولا يكون ذلك لاحد من خلقه
وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف اصحابه فقيل المراد نفي
الجواز العقلي ونسب الى المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهم من كبار اهل السنة ويروى عن احمد ايضا
وقيل نفي الجواز الشرعي وهو قول ابي حامد وابي اسحق الاسفرايني وابي الطيب الصعلوكي وابي منصور
وقيل لم يمنع العقل والسمع لكنه لم يقع وهو قول ابن سريج قال السبكي ونقل الشافعي لا بد على اكثر منه
ثم قال حيث وقع نسخ القران بالسنة فمعها قران عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة او نسخ السنة
بالقران فمعه سنة عاضدة له تبين توافقهما لنا لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك وقد وقع والوقوع دليل الجواز
فان التوجه الى القدس اي بيت القدس ليس في القران ونسخ التوجه اليه به اي بالقران قال تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام وكذا حرمة المباشرة بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الاية فان تحريمها
ليس في القران ويجوز كونه اي النسخ كل منهما بغيره اي بغير القران من سنة او تجويز ثبوت حكم الاصل فيهما بتلاوة
اي بتلو من القران نسخت وذلك التجويز على تقدير الموافقة فيه مع الخصم احتمال بلا دليل فلا
يسمع ثم لو صح ما ذكرتم من التجويز المذكور لم يتعين ناسخ علم تاخره ما لم يقل عليه السلام هذا ناسخ
لكذا ونحوه لذلك الاحتمال وهو خلاف الاجماع قالوا اي المانعون اولا قوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم يقتضي انه شانه البيان للاحكام والنسخ رفع لا بيان اجيب
بتسليم شانه ومنع انه ليس ببيان بقوله والنسخ منه اي من البيان لانه بيان انتهاء مدة الحكم
قالوا ثانيا نسخ السنة بالقران يوجب التنفير للناس عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه يتهم ان الله لم يرض
بما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مناف للمقصود البعثة وهو التاسي به والاقتداء اجيب
بانا لا نسلم حصول النفرة على تقدير النسخ اذا امنا به مبلغ وسفير يخبر عن الله تعالى لا غير واذا كان
التصرف كله من الله وما ينطق عن الهوى الاية لم يلزم من نسخ السنة بالقران نفرة واما قلبه
اي نسخ القران بالسنة فمنعه اي الشافعي قولا واحدا قال امام الحرمين قطع جوابه بان الكتاب
لا ينسخ بالسنة وسبق تاويل السبكي واجازه الجمهور لما تقدم من انه لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك
ووقوعه والوقوع دليل الجواز اخرج الشافعي بسند صحيح عن مجاهد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف والاعتراض متجه على الوقوع
اي وقوع نسخ القران بالسنة بهذا الحديث واضرابه بانها احاد فلو صح نسخ القران بها نسخ بها
اي باخبار الاحاد القران وهو غير جائز اتفاقا الا ان يدعى فيها اي في هذه الاحاديث الشهرة فيجوز
النسخ بها على مذهب الحنفية وهو اي كونها مشهورة يجوز بها نسخ الكتاب الحق لانه في قوة المتواتر
من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وقيل لا لعدم تواتره

٤١٥

للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمانه صلى الله عليه وسلم وان قال ابو زيد لم يوجد في كتاب الله
ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص فالوجه في الاستدلال للوقوع ان يقال الاجماع على الحكم
المنافي دل على وقوع النسخ لان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا على الصحيح ثم لا بد له من مستند
ولا يصلح ان يكون قياسا لان النسخ بالراي لا يجوز ولم يوجد الناسخ في القران فهو سنة وبهذه
طريقة ابي منصور الماتريدي وصدر الاسلام وصاحب الميزان وابي الليث السمرقندي وبه يبطل دعوى
الزجاج الاجماع على ان فرض الوصية نسخته آية المواريث وان ذهب اليه كثير واختاره الجصاص
وفخر الاسلام وصدر الشريعة ووجهه انه تعالى فوض الوصية الى العباد اولا بقوله كتب عليكم الاية
ثم تولى ذلك بنفسه فقال يوصيكم الله في اولادكم الاية وقصر الايصاء على حدود معلومة من النصف
والربع والثمن والثلثين والثلث والسدس لا يزاد عليها ولا ينقص عنها لعلمه بعجز العباد عن معرفة
المقادير ومن هو الانفع من هذه الورثة فصار بيان المواريث هو الايصاء لانه بيان لذلك
الحق بعينه فانتهى حكم تلك الوصية كمن وكل غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه فانه ينتهي حكم
الوكالة والحديث مقرر لنسخ الوصية للوارث ودفع بان دعوى النسخ باية المواريث لا يصح لا مكان
الجمع بينهما بان يصرف الاولى الى ثلث المال والثانية الى الباقي غير ان ما في صحيح البخاري عن ابن
عباس ان الذي نسخ اية الوصية آية المواريث مرفوعة واجيب بانها ليست بصريحة في النسخ
وانما بينه الحديث المذكور اقول ما في البخاري موقوف على ابن عباس وليس مما لا يجري فيه
الراي فاذا قام الدليل القاطع على انه لا يصلح ناسخا لا يجب العمل بموجبه فان قول الصحابي فيما يجري
فيه الراي ليس بحجة على المجتهد قالوا اي المانعون قال تعالى ما ننسخ الاية والسنة ليست خيرا
منه اي من القران ولا مثلا له ونازلت بقيد انه اي الاتي بالخير والمثل هو تعالى والاتي بالسنة هو
الرسول اجيب بالتقدم من ان المراد الخير والمثل من جهة اللفظ ولا يخفى ان الاستدلال يفيد امرين احدهما
ان عدم خيرية السنة وعدم مثليتها يمنع عن كونها ناسخا للقران والثاني ان كون الاتي بالناسخ ليس الا الله
تعالى يابي عن كون ما اتى به الرسول ناسخا فما تقدم لا يصلح الا جوابا عن الاول وتممه قوله وعدم
تفاضله اي لفظ السنة بالخيرية اي البلاغة يعني من حيث البلاغة ممنوع قال الشارح او
في القران الفصيح والافصح والبليغ والابلغ انتهى وبه اغفله منه عن المبحث اذ الكلام في نسخ القران
بالسنة لا بالقران وانت خبير بان ابلغية السنة من القران اذا لم يكن قدر السورة ليس يمتنع
شرعا لكن ترك هذا الوجه اوجه ولو سلم ان المراد كونه خيرا ومثلا من حيث المعنى فالمراد
بخير من حكمها او بمثل حكمها بالنظر الى العباد والحكم الثابت بالسنة جاز كونه اصلح للمكلف
مما ثبت بالقران او مساويا له ثم اشار الى جواب الامر الثاني بقوله وهو اي الحكم الثابت
بالسنة من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحي غير متلو باطن اي لكونه وحيا لا من عند نفسه
صلى الله عليه وسلم قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالاتي بها في الحقيقة انما هو الله
تعالى والرسول سفير مسئلة نسخ جميع القران غير جائز بالاجماع قاله الامام
الرازي وغيره لانه معجزة مستمرة على التابيد ونسخ بعضه جائز وتفصيله ما اشار اليه بقوله
بنسخ القران تلاوة او حكما او احدهما تلاوة لا حكما وعكسه ومنع بعض المعتزلة غير
الاول اي تلاوة وحكما لنا جواز تلاوته حكم ولذا يحرم على الجنب اجماعا وجواز

من الوجوب والتحريم وغيرهما حكم اخر ولا يلزم من نسخ حكم نسخ اخر وقد نسخ احدهما دون
دون الاخر روي عن عمر كان مما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
قال الشارح كذا ذكره ابن الحاجب والذي وقفت عليه ما اخرجه الشافعي عنه انه قال اياكم ان
تهلكوا عن اية الرجم ان يقول قايل لا نجد حدين في كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه
وسلم فوالذي نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قراناها فان قلت كيف يكتبها وهو منسوخ التلاوة
قلت لم يقل لكتبتها في المصحف بل اراد كتابتها في صحيفة للعمل بحكمها وبعلم انها كانت في
القران فنسخت تلاوة وللترمذي نحوه نعم اخرجه النسائي وعبد الله بن احمد في زيادات المسند
وصححه ابن حبان والحاكم عن ابي ابن كعب قال كم تعدون سورة الاحزاب قال قلت
ثنتين او ثلاثا وسبعين قال كانت توازي سورة البقرة او اكثر وكنا نقرا فيها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله حكمه اي حكم هذا المنسوخ التلاوة ثابت لان المراد
بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة وهما اذا زنيا رجما اجماعا وانما عبر عنهما بهما لان الغالب
فيهما الاحصان ولقد استبعد كون هذا قرانا نسخ تلاوته استبعادا ما شيا من طلاوة القران
بضم الطاء المهملة وفتحها اي حسنه لما انه لم يوجد فيه ذلك ولا يلزم على المستبعد ايهام انكار
لخفي عليه لان ذلك فيما ثبت قرانيته بالتواتر وثبوت هذا باخبار الاحاد ومنه اي
المنسوخ تلاوته فقط عند اصحابنا القراءة المشهورة لابن مسعود بصيام ثلثة ايام متتابعات
اذ لا وجه لقراءة ذلك في القران الان فقال كان يتلى فيه ثم انتسخت تلاوته في حيوة رسول
الله صلى الله عليه وسلم بصرف القلوب عن حفظه الا قلب ابن مسعود فبقي الحكم بنقله فان خبر الواحد
يوجب العمل به غير ان كتابته في المصاحف لا تجوز لانه لا بد فيها من التواتر ومنه ايضا
القراءة المشهورة لابن عباس فافطر فعدة بعد قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
وما في الصحيحين انه كان في القران لو ان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى ان يكون له ثالث
ولا يملا فاه الا التراب ويتوب الله على من تاب قال ابن عبد البر قيل انه كان من سورة
ص وقلبه اي نسخ الحكم لا التلاوة اية الاعتداد حولا متلوة وارتفع مفادها باربعة
اشهر وعشر ومنه اي نسخ التلاوة والحكم معا اية الاعتداد او كانت متلوة وارتفع مفادها
باربعة اشهر وعشر وهما اي نسخ التلاوة والحكم معا قول عايشة كان فيما انزل عشر
رضعات محرمات يحرمن رواه مسلم قالوا اي المانعون نسخ احدهما بدون الاخر اولا التلاوة
مع مفادها من الحكم كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك كل من العالمية
والمفهوم عن صاحبه وبالعكس كذلك لا ينفك الحكم عن التلاوة وبالعكس ووجه الشبه ان كلا منهما لا
يتصور تحققه بدون الاخر والمقصود انه اي كلا منهما ملزوم للاخر فلا يجوز اي الاستدلال
المذكور منع ثبوت الاحوال رد لما قيل من قبل الجمهور من ان العالمية من الاحوال اي
الصفات النفسية التي ليست بموجودة ولا معدومة قايمة بموجود والحق عند ما نفى ثبوتها
وان قال به بعض منا كالقاضي وامام الحرمين والاخفش ان الذي يجوده حالا وان كان معدوما
لكنه من الامور التي نفس الامر ظرف لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها كزوجية الاربعة

بخلاف زوجية الخمسة وبهذا القدر كاف في تحقق الملازمة بينه وبين امر اخر والجواب
عن هذا الاستدلال ان قلت المتلو او الحكم بلزوم الثبوت اي ثبوت معنى او التلاوة ابتداء
سلمناه ولا يفيد لان الكلام ليس فيه او ملزوم الثبوت بقاء منعناه اذ لا يستلزم الثبوت
ابتداء الثبوت بقاء والكلام فيه اي في ثبوته بقاء قالوا اي المانعون ثانيا بقاء التلاوة
دون الحكم يوهم بقاءه اي الحكم فيوقع بقاؤها دونه في الجهل وهو اعتقاد بقاء الحكم وهو
غير مطابق للواقع وهو قبيح لا يقع من الله سبحانه وايضا فايدة انزاله اي القران افادته
اي الحكم وينتفي افادته الحكم ببقائه اي الحكم دونها اي التلاوة هكذا في النسخ المصححة والشارح
بنى عليه وهو ضعيف والصواب ببقائها دونه اللهم الا ان يرجع ضمير بقائه الى القران وضمير
دونها الى الحكم باعتبار انه فايدة ولا يخفى ما فيه وفي الشرح العضدي وايضا فنزول فايدة القران
لانحصار فايدة اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فايدته والكلام
الذي لا فايدة فيه يجب ان ينزه عنه القران اجيب بان مبناه اي الاستدلال المذكور
على التحسين والتقبيح العقليين وقد نفاهما الاشاعرة ولو سلم القول بهما فانما يلزم الايقاع
في الجهل عند نسخ الحكم لا التلاوة لو لم ينصب دليل عليه اي على عدم بقاء الحكم لكنه نصب عليه
فالمجتهد يعلم بالدليل والمقلد بالرجوع اليه ويمنع حصر فايدته اي القران في افادة الحكم بل انزاله
كما يكون لافادة يكون للاعجاز والثواب بالتلاوة ايضا وقد حصلت اذ الاعجاز لا ينتفي
بنسخ تعلق حكم اللفظ وكذا الثواب كالفايدة التي عينتموها اي كما حصلت الافادة المذكورة
ابتداء ولا يلزم بقاء الفايدة والا اي وان لم يعتبر حصول الفايدة ابتداء قبل النسخ لعدم
بقاء الحكم بعده انتفى النسخ بعد طلب الفعل الواجب تكرره بتكرر سببه اذ المطلوب فيه
استمراره باستمرار سببه وهو فايدة الخطاب المتعلق به وبالنسخ يزول ذلك والمستلزم للمحال منتف
فالنسخ منتف والقايلون بالنسخ لا يقولون بانتفاء هذا النسخ بل اجمعوا على صحته بل وقوعه
وانما قيد الانتفاء بهذا النسخ لان نسخ فعل لم يجب تكرره لا يستلزم انتفاء الفايدة لان المطلوب
فيه اصل الفعل وهو يحصل مرة قبل النسخ فليتامل مسئلة لا ينسخ الاجماع القطعي اي لا يرتفع
الحكم الثابت به ولا ينسخ به غيره اما الاول فلانه لو كان اي تحقق رفع حكمه فبنص اي
فينسخ بنص قاطع او اجماع قاطع والاول اي نسخه بنص قاطع يستلزم خطاء قاطع الاجماع اي الاجماع
القاطع مثل جزء قطيفة لانه اي الاجماع حينئذ خلاف القاطع الذي هو النص وخلافه خطا
لتقدم ذلك عليه لما سيجي ولا ينعقد الاجماع على خلاف القاطع والثاني اي رفع حكم الاجماع
يستلزم بطلان احدهما اي الاجماعين الناسخ والمنسوخ وهو ظاهر وفيه هذا الدليل بشرط
لان النسخ لا يوجب خطاء الاجماع الاول والا اي وان كان النسخ موجبا اياه امتنع النسخ
مطلق لاستلزامه خطاء الحكم المنسوخ مطلقا بل انما لا ينسخ الاجماع بنص متاخر لانه لا يتصور
لان حجيته اي الاجماع مشروطة بقيد بعديته اي بان يكون انعقاده بعد زمانه عليه
السلام فلا يتصور تاخر النص عنه اي الاجماع وثمرته اي الخلاف في ان الاجماع لا ينسخ
بغيره تظهر فيما اذا اجمع على قولين في الشرح العضدي قال المجيزون لو اختلف الامة على قولين
ثم اجماع على ان المسئلة اجتهادية تجوز الاخذ بكليهما ثم تجوز اجماعهم على احد القولين لما مر

فاذا اجمعوا ابطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ جاز بعده اي بعد الاجماع
على القولين الاجماع على احدهما بعينه فاذا وقع الاجماع على احدهما بعينه ارتفع جواز الاخذ
بالاخر لتعين الاخذ بما اجمع عليه على سبيل التعيين وبطلان الاخذ بمخالفه فالمجيز لجواز نسخ
الاجماع وصيرورته منسوخا يقول ارتفاع جواز الاخذ بالاخر بعد ان كان مجمعا عليه نسخ
لذلك الاجماع والجمهور يقولون لا اي ليس بنسخ لمنع الاجماع على احدهما بعينه يعني ثبوت هذا
النسخ موقوف على صحة انعقاد الاجماع على احد ذينك القولين بعينه وهي ممنوعة لانه
اي انعقاد الاجماع على احدهما بعينه مختلف فيه ولو سلم انعقاد الاجماع على احدهما
بعينه فليس الارتفاع المذكور نسخا للاجماع التام لان تمامه وتقرره مشروط بعدم قاطع
يمنعه اي يمنع انعقاده على وجه اللزوم والاجماع على احدهما بعينه مانع من ذلك وفيه نظر
لان المحقق انه اذا اجمع اهل الحل والعقد على حكم زعم فيجمع انعقاده صار قطعيا ويلزمه ان
يكون تاما ويكون عدم المانع في وقت الانعقاد فليتدبر واما الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ به غيره
فالاكثر على نفيه اي منع ان ينسخ به غيره خلافا لابن ابان وبعض المعتزلة لنا ان كان الاجماع
عن نص من كتاب او سنة فهو اي النص الناسخ ولما كان ما زعم المجيز نسخا للاجماع له اعم مما
يجوز نسخه والنص لا ينسخ الا ما يجوز نسخه فسره بقوله يعني لما يجب نسخه اشارة الى ان ما يجب لا
ينسخ فهو بمعزل عن مظنة النسخ مطلقا والا اي وان لم يكن الاجماع عن نص فالاول اي الحكم
الذي زعم المجيز انه منسوخ بالاجماع ان كان قطعيا لزم خطأ الثاني وهو الاجماع
الذي ظن كونه ناسخا لانه اي الثاني حينئذ على خلاف النص القاطع وكل ما هذا شأنه خطأ والا
اي وان لم يكن قطعيا بل ظنيا فالاجماع المنعقد على خلافه اي الظن المذكور اظهر انه ليس دليلا
لان شرط الاحتجاج بالظن ان لا يكون على خلاف القطعي فلا حكم ثابت له فلا رفع لانه فرع الثبوت
ويرد عليه اي على هذا الاستدلال منع خطأ حيث قال ان قطعيا لزم خطأ الثاني لانه اي
الثاني قطعي متأخر عن قطعي متقدم والناسخ لا يستدعي خطأ المنسوخ والا امتنع النسخ مطلقا
وقد مر غير مرة وان كان الحكم الاول ناشئا عن ظني كما هو التقدير الثاني فيرفعه الثاني لان
القاطع يرفع ما دونه كالكتاب اي كنسخ قطعي الدلالة منه قطعيها منه وظنيها منه واذن
فللخصم منع الاخير وهو ان الاجماع اخراج بل نسخ الثاني الذي هو الاجماع القطعي الاول الظني لانه
اي الثاني يظهر بطلانه اي الاول فالوجه في دليل منع نسخ الاجماع ما للحنفية من انه لا مدخل
للاراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى وانما يعلم ذلك بالوحي ولا وحي بعد النبي صلى الله عليه وسلم
قالوا اي المجيزون وقع نسخ القران بالاجماع في قول عثمان لما قال له ابن عباس كيف تحجب الام
بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة حجبها
قومك يا غلام وقال ابن الملقن رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وابطال حكم القران بالاجماع نسخ
وبسقوط سهم المؤلفة من الزكاة عند الحنفية ومن وافقهم باجماع الصحابة في زمن ابي بكر رضي
الله عنه روى الطبري ان عمر رضي الله عنه لما اتاه عيينة بن حصن قال الحق من ربكم فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مؤلفة من غير انكار احد من الصحابة في ذلك قلنا
الاول اي الاستدلال بقول عثمان على كون الاجماع ناسخا للقران يتوقف على افادة الاية

اي فان كان له اخوة فلامه السدس عدم حجب ما ليس اخوة قطعا للام من الثلث الى السدس اذ
لو لم تفد جاز ان يكون حجبهم لدليل اخر و على ان الاخوين ليسا اخوة قطعا للام من الثلث
الى السدس اذ لو جاز كونهما في اللغة اخوة كان معنى قول عثمان ان قومك حجبوها بهما اخوة من
حيث اللغة لكن الاول اي افادة الاية عدم حجب ما ليس اخوة ثابت بالمفهوم المخالف
المختلف في صحة كونه حجة وهو وان لم يكن له اخوة لا يكون لامه السدس والثاني وهو ان الاخوين
ليسا اخوة قطعا ممنوع ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا قطعا وليس كذلك
فان الاطلاق عليهما مجازا لا ينكر ولو سلم ان عثمان اراد حجبها الاجماع كذا ذكره ابن الهمام والوجه
ان المعنى ولو سلم تحقق ما يتوقف عليه الاستدلال مما ذكر وجب تقدير نص قطعي ثبت عندهم ليكون
النسخ به والا كان الاجماع على خلاف القاطع وهو باطل وسقوط المؤلفة من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته المعروفة انما قيدها به اذ لو كانت متعددة لم يلزم من انتهاء بعضها انتهاء
الحكم قال الشارح وهي الاعزاز للاسلام ومعنى انتهائها ان الاعزاز للاسلام ومعنى انتهائها ان
الاعزاز كان حاصلا في زمن ابي بكر بدون اعطاء سهمهم وليس انتهاء الحكم لانتهاء علته
نسخا ولو ادعوا اي المجيزون يعني سموا مثله اي كون الاجماع مبينا رفع الحكم بانتهاء مدته
نسخا فلفظي اي فالخلاف لفظي مبني على الاصطلاح في استقلال دليله اي النسخ فمن شرط
فيه وهو الجمهور لم يجعل الاجماع ناسخا فان الاجماع ليس مستقلا بذاته في اثبات الحكم بل لا بد له من
مستند هو الدليل في الحقيقة وهو كاشف عنه وان لم ينقل الينا لفظه ومن لم يشترط فيه جعله
ناسخا قال شمس الائمة واما النسخ بالاجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق ان الاجماع موجب
علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور واذا
كان يجوز النسخ بالخبر المشهور فجوازه بالاجماع اولى واكثرهم على انه لا يجوز ذلك لان
الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء على شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن
والقبح في الشيء عند الله تعالى وصرح فخر الاسلام بصحته اي الاجماع ايضا قال الشارح
وهذا يفيد انه مصرح بنسخ الاجماع والنسخ به وفيه نظر لانه يجوز ان يكون قوله ايضا
باعتبار تحقق القول بهما معا من الحنفية وان لم يكن القائل بهما واحدا قال والنسخ في
ذلك كله اي في الاجماع مثله اي بالاجماع مثله جائز حتى اذا ثبت حكم باجماع في عصر
يجوز ان يجمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول وكذا في عصرين ورجحه قول فخر الاسلام
بانه لا يمتنع ظهور انتهاء مدة الحكم الاول بالهامه تعالى المجتهدين وان لم يكن للرأي
دخل في معرفة انتهاء مدة الحكم وزمان نسخ ما ثبت بالوحي من الاحكام وانما انتهى
بوفاته عليه السلام لامتناع نسخ الوحي بعده صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت
بالاجماع لم ينته به اي بموته صلى الله عليه وسلم لبقاء زمان انعقاده اي الاجماع وحدوثه
فجاز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول باعتبار تبدل المصالح فيظهر
بالاجماع المتأخر انتهاء مدة الحكم الاجماع السابق الا ان شرطه اي نسخ الاجماع
الاجماع المماثلة بينهما في القوة فلا ينسخ اجماع الصحابة اجماع من غيرهم بعده
اي بعد اجماعهم بخلاف ما اي اجماع انعقد بعده اي بعد اجماع الصحابة فانه ينسخه ما

بعده وانت خبير بان هذا التوجيه لاياتى الا على القول بجواز الاجماع لا عن مستند وتجويز
ان يكون للاجماع الاول مستند ظنى ثم يظهر لاهل العصر الثانى مستند اخر اقوى من الاول سياتى مع
جوابه وليس القول به القول السديد ثم يناقض فخر الاسلام فى هذا التصريح قوله فى
مبحث النسخ واما الاجماع فذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ به
اى بالاجماع لا يكون لان النسخ لا يكون الا فى حياة النبى عليه السلام والاجماع ليس بحجة
فى حياته لانه لا اجماع بدون رايه لانه اول المجتهدين والاجماع اتفاق كلهم واذا تحقق
رايه فهو الدليل لا الاجماع ثم اشار الى دليل اخر على عدم انعقاد الاجماع فى زمانه
بقوله والرجوع اليه عليه السلام عند الحاجة الى البيان فيما لم يتبين حكمه عند اهل العلم
فرض واذا وجد منه البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه لا غيره واذا صار
الاجماع واجب العمل به بعده لم يبق النسخ مشروعا اذ لم يجز شرعا الا بعده عليه السلام
وعند ذلك قد انقضى اوان النسخ كما عرفت وجوز ان يريد فخر الاسلام بعدم النسخ
بالاجماع انه لا ينسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ الاجماع بالاجماع فيجوز والفرق
ان الاجماع لا ينعقد بخلافهما وينعقد بخلاف الاجماع لما عرفت من تبدل المصالح وهو اى
هذا الاحتمال الذى جوز لمجرد دفع المناقضة عن فخر الاسلام لا يوافق اختياره اى فخر الاسلام
للضعيف وهو ان النسخ يكون بالاجماع للاجماع ثم هو اى التجويز المذكور مخالف لقوله النسخ لا يكون
الا فى حياته الى اخره اذ المتبادر منه ان مطلق النسخ لا يكون الا فيها وما قيل ملاحا فى التلويح جاز
وقوع الاجماع الثانى عن نص راجح على مستند الاجماع الاول ولا يعلم تاخره اى النص الراجح
عنه اى عن مستند الاول كيلا ينسب النسخ الى هذا النص المتاخر فيقع الاجماع الثانى متاخرا
عن الاجماع الاول فيكون ناسخا للاول وقوله ما قيل مبتدا خبره لم يرد على اشتراط تاخر الناسخ
الناسخ ووجوده ما اشترطه لا يفيد توجيه نسخ الاجماع بكون مستنده اقوى لانه اذا فرض
تحقق الاجماع عن نص امتنع مخالفته اى ذلك الاجماع ولو ظهر نص ارجح منه اى من نص
الاجماع الاول لضرورة ذلك الحكم المجمع عليه قطعيا بالاجماع فلا تجوز مخالفته فلا يتصور
الاجماع بخلافه مسئلة اذا رجح قياس متاخر لتاخر شرعية حكم اصله عن نص
صله لتاخر على نقيض حكمه اى الاصل متعلق بنص فى الفرع اى الفرع الذى عدى القياس المذكور
حكم الاصل اليه فقد وقع المعارضة بين هذا القياس وبين ذلك النص لاقتضاء كل منهما
نقيض الاخر وفى الحقيقة المعارضة بين النص الدال على حكم اصل القياس وبين النص المذكور
ورجحان القياس بسبب رجحانه على النص الاخر بشى من اسباب الترجيح وجواب الشرط قوله
وجب نسخه اى القياس اياه اى النص السابق وهذا الاصل لمن يجيز تقديمه اى القياس
على خبر الواحد بشرطه قال الشارح اى النسخ والظاهر ارجاع الضمير الى المقدم دون غيره اى غير
من يجيز تقديمه على خبر الواحد ولما ذكر حكم القياس الراجح باعتبار نص حكم اصله على النص الاخر
الحق به القياس المساوى بذلك الاعتبار واياه فقال وكذا اى ومثل القياس الراجح القياس
المساوى مثاله نص الشارع على عدم ربوية الذرة ثم نص بعده على ربوية القمح وهو اصل
قياس ربوية الذرة على القمح فقد اقتضى القياس المتاخر لتاخر شرعية حكم اصله فى الذرة

وهو الربوية عن النص الدال على عدم ربويتها ان يكون الذرة ربوية ونسخ حكم ذلك
المتقدم وما قيل فى نفيه اى النسخ فى الظنيين على ما فى اصول ابن الحاجب لانه بين القياس
المظنون زوال شرط العمل به وهو رجحانه فى الشرح العضدى اختلف فى القياس هل يكون
ناسخا ومنسوخا وتفصيله انه اما مظنون او مقطوع الاول لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه
لا يكون ناسخا فلان ما قبله اما قطعى او ظنى فان كان قطعيا لم يجز نسخه بالمظنون وان كان
ظنيا تبين جواز شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه ثبت مقيدا الحكم بصحة الحكم
السابق الثابت بالظن المذكور والا اى وان لم يكن القياس متاخرا فلا نسخ اذ الناسخ لا يتصور
ان يكون مقدما هذا على ما فسره الشارح والاوجه ان يقال ان المعنى وان لم يكن القياس
المذكور ناسخا لما قلت لم يبق نسخ اصلا اذ يمكن مثل هذا الكلام فى كل نسخ وانما ذاك اى نفى
النسخ فى المعارضة المحضة بين الظنيين من غير تاخر احدهما واما نسخه اى القياس قياسا اخر
بنسخ حكم اصله اى الاخر مع وجود علة الرفع الثابتة فى الفرع كما قيل ففيه نظر عندنا
تقرير ما افاده المحقق التفتازانى فى حاشيته على الشرح العضدى بقوله وصورة ذلك ان
ينسخ حكم الاصل بنص يشتمل على علة متحققة فى الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل
فيتحقق قياس ناسخ واخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربا فى الذرة بقياسها على البر المنصوص
العلة ثم ينسخ حرمة الربا فى البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه
ويرفع حرمة الربا فيها فيكون نسخا للقياس بالقياس انتهى فعلة الرفع الثابتة فى
الفرع عبارة عن العلة المنصوصة فى القياس الثانى فانها موجودة على هذا التصوير
فى الفرع الذى هو الذرة ثم بين وجه النظر بقوله اذ لا يجيز القياس المرتب لعدم حكم
والقياس الثانى فى التصوير المذكور من هذا القبيل كما ستعلم فى المرصد الثانى فى شروط
العلة ولا يبطل الحكم الناسخ من حيث انه ناسخ والا يلزم تعدية الشيخ الى حكم اخر مشارك
له فى تلك العلة بحكم مماثل للمنسوخ عند الغاء خصوصية الناسخ والمنسوخ ولما كان قوله
مع علة الرفع الثابتة فى الفرع على ما قيل بظاهره يخالف هذا دفعه بقوله وما فرضه
القائل المشار اليه بقوله كما قيل لا يكون غير بيان وجه انتهاء المصلحة فى شرع
حكم اصل القياس المنسوخ فلا يكون تعليلا للناسخ بان يلبس مثلا ان المصلحة التى كانت منشار
حرمة الربا فى البر انتهت وصار المصلحة فى عدم حرمته والفرق بين المصلحة والعلة سياتى
فى مباحث القياس وهو اى بيان وجه انتهاء المصلحة معلوم فى كل نسخ فلو اعتبر
ذلك اى بيان وجه انتهائها وجعل تعليلا للناسخ كان الناسخ معللا دائما وهو خلاف
الاجماع وانما يتصور نسخ القياس شرعا عند نابشرعية بدل عن حكم الاصل فيه اى فى الاصل
بضاد الحكم الاول فيستلزم شرع ذلك رفع حكمه الاول ورح فقد يقال لمجرد رفع حكم
الاصل اهدر الجامع بين الاصل والفرع فيرتفع حكم الفرع بالضرورة ولا اثر للقياس فيه
اى فى ارتفاع حكم الفرع والغاء الاثر لشرعية ضد حكم الاصل فيه المستلزم رفع حكمه الاول
المستدعى اهدار الجامع المترتب عليه ارتفاع حكم الفرع والغ هذا البيان عن وضع مسئلة
اى الصورة المذكورة وتمامه اى هذا البحث فى المسئلة التى تليها اى هذه المسئلة

بعدم ظهور معارض راجح او مساو بين شيئى
بعد فرض تاخره اى القياس عن الظنى
الاول وبعد فرضه

ونقل الشارح عن الابهري ان مثال نسخ القياس بالقياس اتفاقا ان ينص الشارع على خلاف
حكم الفرع في محل يكون قياس الفرع عليه اقوى انتهى ولا يخفى عليك ان تحقق النسخ في هذا
التصوير موقوف على تاخر هذا التنصيص عن النص الدال على حكم الاصل وعلى كون الحكم
الثاني مخالفا للحكم الاول فبمجرد ذلك التنصيص نسخ الحكم الاول واهدر علته وارتفع حكم
الفرع ويلزمه نسخ القياس فلا حاجة فيه الى قياس اخر وانما يحتاج الى القياس الثاني في اثبات
الحكم المتجدد للفرع لا في نسخ القياس الاول وقد يقال ليس مراد الابهري كون النص الثاني
دالا على حكم الخلاف الاول ايضا وجد بل على خلافه بشرط ان يوجد في محله فبمجرد
هذا لا ينسخ الحكم الاول لا في الاصل ولا في الفرع نعم اذا قيس الفرع على محل
النص الثاني لزم نسخ حكمه الحاصل بالقياس الاول فيرتفع القياس الاول حينئذ
ولا حاجة الى تقسيم القياس الى قطعي وظني كما فعله ابن الحاجب وغيره وذلك لما عرفت
من حصول المقصود بما ذكرناه من غير تعرض لذلك التقسيم وستعلم في ذيل الكلام في اركان
القياس ان لا قطع ناشئ عن قياس ولو قطع بعلته اي بعلة حكم اصله ووجودها في الفرع
لجواز شرطية الاصل اي خصوصه للعلة لا في شرطيته او مانعية الفرع منه ولا يبعد
ان يقال قد يقوم في بعض المواد قاطع دال على عدم شرطية الاصل وعدم مانعية الفرع
فيصير القياس قطعيا اللهم الا ان يقال علم بالاستقراء عدم وجود قاطع كذا ولو تجوز به
اي بالقطع عن كونه اي القياس جليا ففرض غير المسئلة اي فالمفروض غير المسئلة التي
نحن بصددها لان عني به اي بالجلي مفهوم الموافقة كما سيجي في المسئلة التي تلي هذه والا اي وان لم
يعن به ذلك بل ما يقابل القياس الخفي فما فرضناه في وضع المسئلة عام يندرج فيه الجلي والخفي
فهو اولى لاختصاره وعدم تعلق المقصود بخصوص الجلي والخفي واليه اشار بقوله
لا يحتاج اليه اي الى ذكر الجلي قالوا اي مجيزوا النسخ بالقياس نسخ القياس تخصيص عموم
الزمان اي زمان الحكم باخراج بعضه اي الزمان من ان يكون الحكم مشروعا فيه
فكتخصيص المراد ما يتناوله لفظ العام من حيث ان كلا منهما اخراج بعض من متعدد و
تخصيص القياس للعام لا نزاع فيه وكون احدهما في الاعيان والاخر في الازمان
لا يصلح فارقا اذ لا اثر له الجواب منع الملازمة بين التخصيصين اذ لا مجال للراي في انتهاء
الحكم في علم الله تعالى كما تقدم في الى قبل هذه ولو علم الحكم منوط بمصلحة يعلم ارتفاعها
اي تلك المصلحة فكسهم المولفة اي انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كسقوط سهم المولفة
من الزكاة وليس نسخا وفي الشرح العضدي الجواب انه منقوض بالاجماع وبالعقل وبخبر
الواحد فان كلها يخصص بها ولا ينسخ بها مسئلة نسخ احد الامرين
اي الحكمين المستنبطين من فحوى منطوق ومن ذلك المنطوق وهو اي فحواه الدلالة التي يسمى
بها الحنفية اي عندهم وبمفهوم الموافقة عند غيرهم وفيه اقوال في الشرح العضدي
الفحوى هو مفهوم الموافقة والاصل ماله المفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلف في
نسخ احدهما دون الاخر فمنهم من جوزهما ومنهم من منعهما الخ واليه اشار بقوله ثالثها
المختار للامدي وابن الحاجب جواز نسخ المنطوق بدون الفحوى لا جواز قلبه

اي يمتنع نسخ الفحوى بدون المنطوق لانه اي المنطوق كتحريم التافيف ملزوم لفحواه كتحريم الضرب
فلا ينفرد المنطوق عن لازمه فلا يوجد تحريم التافيف مع عدم تحريم الضرب بخلاف نسخ التافيف
فقط بان ينتفي تحريم التافيف مع بقاء تحريم الضرب على حاله فانه لا يمتنع لانه اي نسخ التافيف
رفع للملزوم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم قال
المجيزون لنسخ كل منهما بدون الاخر مدلولان متغايران بالذات صريح وغير صريح فجاز
رفع كل دون الاخر اجيب بجوازه مالم يكن احدهما ملزوما للاخر فاذا كان ملزوما للاخر
فما ذكرناه من ان اللازم لا ينتفي بدون انتفاء الملزوم والملزوم ينتفي بدون انتفاء
اللازم قال المانعون لنسخ شئ منهما بدون الاخر يمتنع نسخ الفحوى دون الاصل بما
قلتم من لزوم وجود الملزوم بدون اللازم ويمتنع قلبه اي نسخ الاصل دون
الفحوى لانه اي الفحوى تابع للاصل فلا يثبت الفحوى دون المتبوع وهو الاصل اجيب
بان التابعية اي تابعية الفحوى للاصل انما هي في الدلالة اي دلالة اللفظ على الاصل
ولا ترتفع الدلالة اجماعا لا في الحكم حدوثا وبقاء حتى ينتفي حكم الفحوى بانتفاء حكم
المنطوق فان فهمنا تحريم الضرب من فهمنا لتحريم التافيف لا لان الضرب انما كان حراما
لان التافيف حرام وهو اي حكم الاصل هو المرتفع لا دلالته واعلم ان تحقيقه
ان الفحوى انما تثبت بعلة الاصل متبادرة الى الفهم بمجرد فهم اللغة حتى يسمى قياسا جليا
فالتفصيل المذكور من تجويز نسخ المنطوق بدون الفحوى لا العكس حق على اشتراط الاولوية
اي اولوية المسكوت بالحكم في الفحوى كما هو قول بعضهم لان نسخ الاصل برفع اعتبار
قدره اي الاصل يعني ان العلة كلي مشكك مقدار منه في حصة متحققة في الاصل
ومقدار اخر منه زائد على الاول في حصة كائنة في الفحوى فنسخ الاصل برفع اعتبار
ذلك المقدار الكائن في الاصل من العلة ومع رفع اعتبار ذلك المقدار منه جاز بقاء المفهوم
بقدر من العلة فوقه اي فوق تلك الحصة التي في الاصل من العلة ونسخ الاضعف لا يستلزم
نسخ الاشد فيبقى حكم المفهوم لبقاء علته بخلاف القلب اي نسخ الفحوى دون الاصل فانه
لا يجوز اذ لا يتصور اهدار الاشد في التحريم كالضرب واعتبار ما دونه اي ما دون الاشد
كالتافيف فيه اي في التحريم حتى يجوز نسخ حرمة الضرب ولا ينسخ حرمة التافيف ولا يخفى
ان هذا التعليل انما يجري فيما اذا كان حكم المنطوق تحريم فعل قبيح في الجملة وحكم الفحوى تحريم
فعل اقبح منه واما اذا كان ايجابيا والمفروض ان الفحوى اولى بالحكم فيلزم تعليله
بالمقايسة فيقال لا يتصور اهدار ما فيه الحسن على الوجه الاكمل واعتبار ما دونه في الحسن
فتدبر ولما كان هاهنا مظنة سوال وهو ان يقال انما ما ذكرته منقوض بنحو اقتله ولا
تهنه اجاب عنه بقوله ونحو اقتله ولا تهنه انما جاز مع ان القتل اشد من الاهانة
لعرف صير الاهانة فوق القتل اذى وتقدم في التقسيم الاول من الفصل الثاني
في الدلالة ان الحنفية وكثيرا من الشافعية لا يشترط في مفهوم الموافقة سوى التبادر
اي تبادر حكم المذكور للمسكوت بمجرد فهم اللغة سواء اتحد كمية المناط للحكم فيهما اي المنطوق
والمفهوم بان تساويا في مقداره او تفاوت المناط فيهما كمية بكونه في المسكوت اشد

وبرهم اي الحنفية ومن وافقهم التفصيل المذكور من جواز نسخ المنطوق فقط لا عكسه في الاولى
اي فيما اذا كان المسكوت اولى بالحكم من المذكور والمنع عن جواز نسخ احد الامرين دون الاخر
فيهما اي في نسخ المنطوق بدون المفهوم وعكسه في المساواة في المناط فلو نسخ ايجاب
الكفارة بالجماع لا يبقى ايجابها للاكل وفي بعض النسخ لا يبقى للاكل والمعنى واحد ومبناه
اي مبنى هذا الكلام على المذهب المختار من ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع
لا على الاصل الذي هو مبحثنا اذ النص لم يرد في ايجاب الكفارة بالجماع وليس ايجابها
للاكل بمفهوم الموافقة اذ ليس مما يثبت بعلة الاصل متبادرة الى الفهم بمجرد فهم اللغة
سواء اشترطنا فيه اولوية المسكوت اولا اما على الاول فظاهر لان ايجابها للجماع
اولى واما على الثاني فلعدم اتحاد كمية المناط فيهما وفيه نظر فالوجه ان يقال
فلعدم التبادر الى الفهم بمجرد فهم اللغة وكونه اي عدم بقاء حكم الفرع يسمى نسخا اولا
نزاع لفظي اذ حقيقة النسخ وهو الرفع متحققة بلا شبهة فما بقي النزاع الا في التسمية
او سهو المخالف الذي سماه نسخا اذ لا نسخ حقيقة وانما هو من زوال الحكم لزوال
علته معطوف على لفظي وحاصله ان احد الامرين لازم اما سهو المخالف ان كان من
قبيل سقوط سهم المؤلفة واما النزاع اللفظي ان لم يجعل من قبيله لنا نسخه اي
حكم الاصل برفع اعتبار كل علة له اي لحكم الاصل وبها اي وبعلة الاصل ثبت حكم الفرع
فينتفي بانتفائها فقول المبقين لحكم الفرع الفرع تابع للدلالة لا للحكم اي لحكم الاصل ولا
يلزمه اي كونه تابعا لدلالة الاصل انتفاءه اي انتفاء حكم الفرع لانتفائه اي حكم الاصل
وقولهم اي المبقين ايضا هذا اي الحكم بان حكم الفرع لا يبقى مع نسخ حكم الاصل حكم برفع حكم
الفرع قياسا على رفع حكم الاصل وهو اي هذا القياس بلا جامع بينهما موجب للرفع بعد
عظيم كما هو ظاهر مما تقدم مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن
الحاجب وغيره انه لا يثبت حكم الناسخ في حق الامة بعد تبليغه عليه السلام من اضافة
المصدر الى المفعول فالمبلغ جبرئيل عليه السلام قبل تبليغه من الاضافة الى الفاعل فالمبلغ
هو عليه السلام وتاكيد المجرور بالمرفوع باعتبار كونه فاعلا معنى على انه يجوز في الضمير وضع
المرفوع موضع المجرور والمنصوب ونحوه وقيل يثبت والخلاف فيما اذا نزل الى الارض
واما اذا ابلغ جبرئيل النبي عليه السلام في السماء كما في ليلة المعراج فلا خلاف فيه لانه اي
ثبوته يوجب تحريم شيء ووجوبه في وقت واحد اذ وجوب المنسوخ باق على المكلف قبل
بلوغ النسخ في صورة تقدم الوجوب وتحريمه باق عليه في صورة التحريم لانه لو ترك
المنسوخ قبل تمكنه من علمه بالناسخ اثم بالاجماع انما قال قبل تمكنه من العلم ولم يقل قبل
علمه اشارة الى انه لو ترك قبل العلم بعد التمكن منه لا يأثم بالتقصير في تحصيله وهو اي
الاثم مع ترك التقدير الترك لازم الوجوب فكان العمل به واجبا والفرض انه اي العمل به
حرم بالناسخ فكان واجبا حراما في وقت واحد ولانه لو عمله اي موجب النسخ غير معتقد
شرعيته لعدم علمه لكونه مخالفا للاول اثم بعمله اتفاقا فلم يثبت حكمه اي الناسخ وهذا
التعليل معطوف على التعليل الاول لا الثاني لانه يثبت عدم ثبوت حكم الناسخ لا اجتماع

التحريم والوجوب وايضا لو ثبت حكمه قبله اي تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة ثبت حكمه
قبل تبليغ جبرئيل النبي عليه السلام لاتحادهما اي الصورتين في وجود الناسخ في نفس الامر الموجب لحكمه
اي الناسخ مع عدم تمكن المكلف من علمه اي الناسخ وقد يقال على الوجهين الاولين الاثم انما هو
لقصد المخالفة للمشروع عنده مع الاعتقاد للمخالفة فيهما اي الوجهين لا لنفس الفعل كما في
من وطئ امراته يظنها اجنبية فانه لا يأثم بالوطء بل بالجراءة عليه ولا نسلم بترك العمل بالناسخ
قبل تمكن العلم بالناسخ لعدم لزوم الامتثال قبل التمكن فيغلم لا يجوز ان يكون حكم الناسخ ثابتا في
نفس الامر ويكون اثم الترك لا لما ذكر لانه ترك ما هو الواجب عليه اي المنسوخ واثم الفعل ايضا
لذلك لا لانه فعل المحرم ثم اشار الى فائدة اعتبار ثبوت الحكم المذكور مع عدم التأثيم بالترك
بقوله انما نوجب باعتبار ثبوت حكمه التدارك بالقضاء فيما يمكن التدارك كما لو لم يعلم بدخول
الوقت الذي علق للوقت كالصلوة والصوم وخروجه فان الشرع يعتبر الوجوب بدخوله
مع عدم امكان الاداء لمصلحة القضاء اذا علم فيما بعد انه فاته الاداء ثم اشار الى جواب
النقض بقوله ايضا الخ فقال والفرق بين ما قبل تبليغ جبرئيل وما بعده ان ما قبل تبليغ جبرئيل
هي حالة للناسخ قبل التعلق اي قبل تعلقه بفعل المكلف اذ شرطه اي شرط تعلقه بفعله ان يبلغ واحدا من
المكلفين ولم يوجد اذ ذاك بخلاف ما بعد التبليغ للنبي صلى الله عليه وسلم لانه منهم فبمجرد بلوغه اليه
حصل الشرط وايضا لا يتمكن غيره من العلم الا بعد البلوغ اذ لا يمكن تلقيهم من جبرئيل قالوا اي القائلون
بثبوت حكم الناسخ في حق الامة اذا بلغ النبي قبل ان يبلغ الامة حكم تجدد تعلقه وظهر
فلا يعتبر العلم به اي لا يتوقف ثبوته في حق الامة على علم واحد منهم للاتفاق على عدم اعتباره
اي العلم به فيمن لم يعلمه من الامة بعد بلوغه واحدا منهم في ثبوت الحكم عليه فكذا هذا فثبت
في حق الامة اذا ابلغ النبي عليه السلام وان لم يبلغهم قلنا بلوغه واحدا احصل التمكن من العلم
ولذا اي لحصول التمكن ببلوغ الواحد شرطناه اي بلوغ الواحد في تعلق الحكم في حق الجميع بخلاف
ما قبله اي قبل بلوغ العلم واحدا من الامة فافترقا اي صورة بلوغ العلم واحدا من الامة
وصورة عدمه وفيه ان الاشتراط للتمكن من العلم وهو حاصل ببلوغ العلم النبي عليه السلام وهو في
الارض واليه اشار بقوله وقد يقال النبي عليه السلام ذلك الواحد فبه اي ببلوغه يحصل
التمكن لهم من العلم به ولما اورد على دليل ما ذهب اليه الحنفية ما افاد بقوله وقد يقال الخ قال
فالوجه في الاستدلال لنفي ثبوت حكم الناسخ بعد تبليغه عليه السلام قبل تبليغه هو السمع وهو
ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم وقف في حجة الوداع فقال رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت
قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج فساقه الى ان قال فما سئل يومئذ عن شيء قدم او اخر الا قال
افعل ولا حرج بناء على قول ابي حنيفة بوجوب الترتيب بين تلك المناسك حتى يجب بالاخلال
به الدم وباعتبار ابن عباس من قدم شيئا في حجه او اخره فليهرق دما فان ظاهر الحديث انه انما
سقط الدم لعدم العلم فعلم ان عدم العلم يستلزم عدم تعلق الوجوب وعدم ثبوت الحكم في
حقهم ولكن قول الحنفية عذرهم النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الجهل لان الحال كان في ابتداء
امر الحج قبل ان يتقرر مناسكه يدل على ثبوت الحكم في حقهم غير انهم عذروا والماذكر فتامل واما
واقعة اهل قبا واتيان خبر نسخ القبلة اياهم وهم في الصلوة واستدارتهم الى الكعبة من غير

ان يستانفوا فتدل على عدم وجوب استقبالها في حقهم قبل العلم قال امام الحرمين ان هذه المسئلة
ملحقة بالمجتهدات يعني ليست بقطعية مسئلة اذا زاد الشارع في مشروع جزءا
او شرطا له حال كون ذلك المزيد متاخرا عن المزيد عليه بزمان يصح القول بالنسخ فيه هو اي
المزيد فعل للمكلف او وصف له كركعة في الفجر مثال للفعل فرضي اذ لم يشرع في المكتوبات
واحدة بل ورد في الخبر الصحيح انها شرعت ابتداء ركعتين ركعتين فالمفروض ان تزاد فتصير ثلثة
والتغريب في الحد مثال اخر للفعل وكلاهما من امثلة الجزء والطهارة في الطواف فعل وشرط ووصف
الايمان في الرقبة وهذه الجملة معترضة بين الشرط والجزاء وهو فهل هو اي المزيد نسخ للمزيد عليه
ام لا فالشافعية والحنابلة وجمع من المعتزلة كالجبائي وابي هشم واكثر الاشعرية لا يكون نسخا وقيل ان
رفعت الزيادة حكما شرعيا كانت نسخا والا فلا وهذا للقاضي وابي الحسين البصري واختاره الامام
الرازي واختاره امام الحرمين والامدي وابن الحاجب بناء على انها اي الزيادة قد ترفع حكما شرعيا
وقد لا ترفعه وفي التلويح نقلا عن صاحب التنقيح ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك
وانما الكلام في ان اي صورة تقتضي رفع حكم شرعي واي صورة لا تقتضيه والحنفية قالوا نعم هي نسخ لانها
ترفع حكما شرعيا قال السبكي واختاره بعض اصحابنا وادعى انه مذهب الشافعي اما رفع مفهوم
المخالفة اضافة الرفع الى المفهوم اضافة الى المفعول كنفي المعلوفة زكوة بعد قولنا في السائمة زكوة
فان مفهوم هذا ان لا يكون في المعلوفة زكوة فقولنا في المعلوفة زكوة بعد هذا يرفع عدم وجوب الزكوة
المستفاد من المفهوم فنسبته اي رفع مفهوم المخالفة الى الحنفية كما في الشرح العضدي خطاء اذ ينفونه
اي الحنفية مفهوم المخالفة ونسخه فرع وجوده قيل والاعتذار ان يقال معناه انه لو قالوا بالمفهوم المخالفة
كان رفعه نسخا عندهم ولا يخفى ما فيه واذا لزم الزيادة الرفع والنسخ للمزيد عليه عندهم اي
الحنفية امتنع اعتبار الزيادة بخبر الواحد على القاطع اي على ما ثبت به لانهم لا يجوزون نسخ ما
ثبت بالقطع بالظني فمنعوا اي الحنفية زيادة الطهارة في الطواف والايمان في كفارة الظهار
واليمين والتغريب في حد الزنا بخبر الواحد في الاول كما تقدم في المسئلة التي يليها باب السنة
وفي الاخر كما تقدم في مسئلة حمل الصحابي مرويه المشترك الخ وبالقياس على كفارة القتل
في الثاني على ما سلف اي الطواف والرقبة والحد اذ يرفع الظني في هذه الصورة احكاما
يعني حرمة الزيادة في الحد والاجزاء بلا طهارة في الطواف والاجزاء بلا ايمان في تحرير
الرقبة في الكفارتين واباحته اي كل من الطواف والتحرير كذلك اي بلا طهارة في الاول
وبلا ايمان في الثاني وهو اي كل من الحرمة والاجزاء والاباحة حكم شرعي هو مقتضى اطلاق
النص اي وليطوفوا بالبيت العتيق وتحرير رقبة واية الجلد فهو اي كل منها ثابت بدليل شرعي
هو النص وعمومات تحريم الاذى كقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار وقد ذكر ابو داود انه من
الاحاديث التي يدور الفقه عليها وقوله عمومات معطوف على اطلاق النص وهو بالنسبة
الى زيادة التغريب على الحد وعبد الجبار قال الزيادة ان غيرته اي المزيد عليه تغييرا شرعيا
حتى لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة كما كان يفعل قبلها وجب استينافه كزيادة ركعة في
الفجر او تخييره اي المكلف بين خصال ثلث كاعتق او صم او اطعم بعده اي تخييره في
تعيين منها كاعتق او صم فقوله او تخييره بتقدير كان معطوف على مدخول ان وجوابهما

محذوف اعني فهي نسخ والاول ظاهر والثاني لرفع حرمة تركهما اي الخصلتين الاوليين مع ايقاع فعل
الثالثة بعد ان كان تركهما محرما بخلاف زيادة التغريب على الحد وعشرين على الثمانين فانهما
ليست نسخا عنده لان وجود المزيد عليه بدون الزيادة ليس كالعدم ولا يجب فيه استيناف
المزيد عليه وانما يجب ضمها الى المزيد عليه وغلط فيه اي في هذا الاخير بعضهم اي ابن
الحاجب حيث جعل وجود المزيد عليه فيه بدونها كالعدم وان الزيادة فيه نسخ قال السبكي وما
يقال شرط الضربات ان تكون متوالية فلو والي ثمانين منفصلة عن عشرين لم يكف ضم العشرين اليها
تكلف محض ثم انه قد يجلد في يوم ثمانين وفي اليوم الذي يليه عشرين وذلك يجزي قاله الاصحاب
انما الممتنع تفرقه لا يحصل بها الايلام والتنكيل والزجر كما اذا ضربه في كل يوم سوطا او سوطين وعن الكرخي
وابي عبد الله البصري ان زيادة مثل وجوب ستر شيء من الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا يكون نسخا لوجوب
ستر كل الفخذ وهو لا يتصور بدون ستر البعض بل يقرره انتهى وفيه تامل والاصح في زيادة صلوة
على الخمس لو وقعت عدمه اي النسخ وهو قول الجمهور وقيل نسخ ونسب لبعض مشايخنا العراقيين
لوجوب المحافظة على الوسطى المستفاد من قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى اذ الزيادة
تخرجها عن كونها وسطى والجواب ان الزيادة لا تبطل وجوب ما كان مسمى الوسطى وانما يبطل
كونها وسطى لان معناها المتوسط بين الصلوات فلو زيدت عليها صلاتان لا يبطل الوسطى الا
اذا كانت اسما لصلوة مخصوصة وانما عبر لها مبهما لمخصوص انها الصبح او العصر او غيرهما على اختلاف
الاقوال وليس كونها وسطى حكما شرعيا بل امر حقيقي فلا يكون رفعه نسخا ولما نقص جزء من المشروع
او نقص شرط فنسخ اتفاقا لحكمه اي حكم ذلك الجزء او الشرط ثم قيل هل هو نسخ لما هو جزء منه
وفي الشرح العضدي واما النقصان فيها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان
او يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء وللشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار انه ليس
بنسخ لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار ان كان جزءا فنسخ وان كان شرطا فلا انتهى واليه اشار بقوله
وعبد الجبار ان كان جزءا لو كان نقص بعض الركعات مثلا نسخا لوجوب الركعات
الباقية افتقرت الركعات الباقية الى دليل اخر للوجوب لان ارتفاع الحكم مستلزم لارتفاع
دليله والاجماع على عدم افتقارها الى دليل ثان وكذا الكلام في الشرط قالوا اي القائلون
بان نقصان الجزء او الشرط نسخ للمشروع حرمت الصلوة بلا شرطها الذي هو الطهارة مثلا
وحرمت بدون باقيها الذي هو جزؤها الساقط وارتفع حرمته اي المشروع الذي هو الصلوة
مثلا بنقص الشرط والجزء واذن لا معنى لتفصيل عبد الجبار لاستوائهما في ارتفاع تحريم المشروع
بدونهما بعد ان كان محرما اجيب بان وجوب الباقي بعد النقص عين وجوبه بعد الاول
ولم يتجدد وجوب بل انما تجدد ابطال وجوب ما نقص فقد ظهر ان حكمهم اي القائلين بان
نقص الجزء والشرط نسخ للمشروع اي بنسخ المشروع انما هو لرفع حرمة لها اي لتلك الحرمة نسبة
اي تعلق بالباقي بعد النقص وفي نسخة للباقي اي اليه على تقدير الانتقاص دون ما سوى الجزء والشرط
المنسوخين قبل ورود النقصان هو اي نسخ المشروع الناقص جزءه او شرطه انما يكون برفع الوجوب
اي وجوب المشروع المذكور لانه اي الوجوب هو الحكم الثابت لذلك المشروع الآن اي في حال
طرو النقص من حيث الجزء او الشرط وذاك اي الحرمة المتعلقة بالباقي على تقدير الانتقاص

نخ

على ما ذكر كالمضاف اي كالحكم المضاف علته الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من
غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان فالحرمة المذكورة ليست بثابتة الآن بل على التقدير
المذكور والمعتبر في النسخ رفع حكم ثابت في الآن تحقق التلكح هذا وجعل الشارح ضمير هو
لنقصان الجزء والشرط وفسر الوجوب بوجوبهما وضمير لانه برفع وجوبهما والآن بما بعد
النقصان فالمعنى ح وعندنا نقصان الجزء والشرط يرفع وجوبهما للآن رفع وجوبهما هو الحكم
بعد النقصان وهذا كما ترى لا محصل له ولا مقابلة بين هذا وبين مضمون ما ظهر من حكمهم بالنسخ
لرفع الحرمة المذكورة على ان ارتفاع حكم الجزء والشرط مما لا نزاع فيه وقيل والقايل المحقق
التفتازاني الخلاف انما هو في نسخ العبادة التي نقص جزؤها او شرطها لا مجرد الباقي من الاجزاء
دون الجمع م
مجرد الباقي منها فالنزاع في نسخها بمعنى ارتفاع وجوب جميع اجزائها ولا شك في وجوب
ارتفاع الاربع بارتفاع وجوب ركعتين منها والحق بتحرير محل النزاع على هذا الوجه
تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط ولذا قال المحقق وينبغي ان يكون هذا مراد القاضي عبد الجبار
ولا شك في صدق ذلك اي ارتفاع وجوب الاربع بصدق كل من نسخ وجوب احدها
اي احد اجزائها او نسخ وجوب كل اي كل جزء منها والثاني اي نسخ وجوب كل جزء منها ممنوع
والاول اي نسخ وجوب احد اجزائها مراد نافي الحقيقة انما نسخ وجوب جزء واحد
دون الباقي وان كان يصدق ذلك اي ارتفاع وجوب الاربع به اي بنسخ وجوب جزء منها
فمان التحقيق اعتبارنا اي صدق بالوجه الثابت في التحقيق على ما اشرنا اليه بقولنا في الحقيقة
لا اعتبار بالمعنى الجمهور منهم الحنفية وبعضهم هنا خبط فايدة لهذا الكلام الاشعار بان
المحل حرى لقة الاقدام يحتاج الى مزيد تأمل قال السبكي وقد يقال ان قلنا ان العبادة مركبة
من السنن والفرائض كان القول بان نقصان السنن نسخ لها كالقول في نقصان الجزء وصنيع
الفقهاء يدل عليه حيث يذكرون في صفة الصلوة سننها انتهى والامر فيه سهل لانه ان اريد
نسخها باعتبار تلك الصفة فلا نزاع فيه وان اريد نسخها باعتبار اركانها وفرائضها
فلا وجه له مسئلة يعرف الناسخ بنصه عليه السلام على كونه ناسخا وضبط تأخره
اي ويعرف بضبط تأخر الناسخ عن المنسوخ ومنه اي من ضبط تأخره ما في صحيح مسلم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزوروها الحديث فان تأخر زوروها منصوص فضبط بهذا الطريق
والاجماع على انه ناسخ معطوف على نصه اما الحكم بان هذا ناسخ بقول الصحابي هذا ناسخ
فواجب عند الحنفية لا الشافعية قالوا لا يجب لجواز اجتهاده اي لجواز ان يكون حكمه بالنسخ
عن اجتهاده ولا يجب على المجتهد اتباع اجتهاده وتقدم في مسئلة حمل الصحابي مرويه المشترك
ونحوه على احد محامله ما يفيده اي وجوب قبوله كما هو قول الحنفية وفي تعارض متواترين
اذا عين الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ لم ابال فيه احتمال النفي لقبول كونه الناسخ لرجوعه
اي قبول كونه ناسخا الى نسخ المتواتر بالآحاد اي قول الصحابي او نسخ المتواتر به اي بالمتواتر
فالآحاد دليله اي وليس كونه ناسخا معنى احد الامرين لازم اذ مجرد التعارض بين
المتواترين لا يستلزم نسخ احدهما للآخر ولو سلم لم يتعين احدهما بعينه لان يكون ناسخا الا بقوله
فاما بنسب النسخ اليه نظرا الى انه الموجب لعلمنا بالنسخ واما بنسب الى المتواتر لانه المعارض

المتأخر ودليل تأخره قوله والآحاد كما لا يصلح ناسخا للمتواتر لا يصلح دليلا للنسخ له والقبول معطوف على النفي
اي ولم احتمال القبول اذ ما لا يقبل على صيغة المجهول ابتداء قد يقبل مالا كشاهدي الاحصان
فان شهادة الاثنين في حق الرجم لا تقبل ابتداء بل لا بد من الاربعة ليشهدوا بالزنى ابتداء ثم ان الرجم
مشروط بكون الزاني محصنا ففي اثبات الاحصان تقبل شهادتهما فقد قبل شهادتهما في الرجم
مالا وشهادة النساء في الولادة مقبولة مع انه يترتب عليه النسب ولا يقبل في النسب الى
غير ذلك فوجب الوقف لتساوي احتمالي النفي والقبول وعدم ما يرجح احدهما فان كان الوقف
عن الحكم بالنسخ فكالاول اي فلا وجه اذ هو كالاول وهو قوله هذا ناسخ في غير المتواترين وقد عرفت
انه لا وقف هناك بل هو ناسخ عند الحنفية غير ناسخ عند الشافعية وان كان عن الترجيح لاحد
المتواترين فليس الترجيح لازما للمتعارضين ليلزم من عدمه العمل بهما معا بل اللازم احد الامرين
منه اي الترجيح ومن الجمع بينهما اذا امكن هذا وقال البيضاوي وغيره لو قال هذا الحديث ناسخ
قبل اذ لا مدخل للاجتهاد فيه والضابط ان لا يكون نافلا فيطالب بالحجاج فاما اذا كان نافلا
فيقبل ثم هذه من الطرق الصحيحة في معرفة الناسخ بخلاف تعديته اي احد النصين عن الآخر في المصحف
فيستدل بها على تعديته في النزول وبخلاف حداثة سن الصحابي الراوي لاحد النصين
فتأخر صحبته اي فيستدل بحداثة سنه على تأخر صحبته فمرويته اي فيستدل بتأخر صحبته على
تأخر مرويته وبخلاف تأخر اسلامه فيستدل به على تأخر مرويته لجواز قلبه اي جواز ان يكون الواقع
عكس هذه الصورة فان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول وكم من صحابي حديث السن روايته
متقدمة على رواية كبير السن وهكذا في المتأخر اسلامه وكذا ليس من الطرق الصحيحة لتعيين التأخر
موافقته اي احد النصين البراءة الاصلية بواسطة تأخره عن المخالف لها لفايدة رفع المخالف
يعني على تقدير تقدمه لا يفيد الا ما افاده الاصل وهو ليس بفايدة جديدة وفي الشرح
العضدي ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على تأخره من انه لو تقدم لم يفد الا ما علم
بالاصل فيعري عن الفايدة الجديدة واذا تأخر افاد الاخر رفع حكم الاصل وهذا رفع حكم الاول
وقال المحقق التفتازاني هاهنا بيان لكيفية الاستدلال ولم يبين ضعفه لظهوره بناء على انه لا يزيد
على قول الصحابي واجتهاده مع ان العلم بكون ما علم بالاصل ثابتا عند الشرع حكما من احكامه
فايدة جليلة والاشبه العلامة عكس فتوهم ان موافقة الاصل يجعل دليل التقدم والمتوجه
انتهى فقد علم بذلك انه على تقدير تأخر الموافق يحصل لكل من النصين فايدة جديدة ومع تقدمه
لا يحصل الفايدة الجليلة الا للمخالف البراءة الاصلية غير ان المحقق افاد انه على تقدمه ايضا له
فايدة جديدة وقد عرفت بخلاف القلب بان يجعل الموافق متقدما على المخالف وقد بيناه بالا مزيد عليه
ثم تعقب المحقق بقوله وما قيل من ان العلم بكون ما علم بالاصل ثابتا عند الشرع حكما من احكامه
فايدة جليلة وهذا مقول القول وخبر ما قيل متوقف على تسمية الشارع رفعه اي رفع
حكم الاصل نسخا وهو اي كون رفعه يسمى نسخا شرعا منتف من الثابت شرعا حينئذ اي حين رفع
المخالف للبراءة الاصلية حكم الموافق لها رفعه اي رفع حكم الاصل ولا يستلزم رفعه ذلك
اي كونه نسخا كرفع الاباحة الاصلية فانه لا يسمى نسخا وان كان رفعا هذا والذي يظهر ان
الحكم الموافق للبراءة الاصلية المستفاد من نص الشارع لا شك في كونه حكما شرعيا ولو لم يكن قبل

افادة النص اياه حكما شرعيا عند الجمهور لكونه بمنزلة الاباحة الاصلية واذا ثبت كونه شرعيا
لا شبهة في كون رفعه نسخا اذ لم يعتبر في مفهوم النسخ الا رفع الحكم الشرعي والله اعلم وللحنفية في
مثله اي في مثل ما نحن فيه في باب التعارض بين المحرم والمبيح ترجيح المخالف اي احد النصين
المتعارضين الذي هو مخالف لما هو الاصل حكما بتاخره بيان لكيفية الترجيح بان
يحكموا بتاخر المخالف حكما كيلا يتكرر النسخ ان اعتبر المخالف مقدما لانه يلزم ح كون
المقدم ناسخا للاباحة الاصلية ثم نسخ هذا الناسخ ولما كان رفع الاباحة الاصلية
ليس بنسخ في التحقيق فسر النسخ بقوله اي الرفع او النسخ تجوزا لا على حقيقته بناء على ما سلف
من الطايفة من الحنفية القايلين بان رفع الاباحة الاصلية نسخ فلا يجب الوقف عن
العمل باحد النصين بين غيره نهاي المخالف لما هو الاصل مرجح على البناء للمفعول لا ناسخ على
القول المختار

الباب الرابع في الاجماع

الاجماع العزم والاتفاق
لغة يعني تارة يراد به العزم فيقال فلان اجمع على كذا اذا عزم عليه وتارة يراد به الاتفاق
فيقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والثاني بالمعنى الاصطلاحي اقرب وعن الغزالي انه مشترك
لفظي وقيل ان المعنى الاصلي له العزم والاتفاق لازم ضروري اذا وقع من جماعة واصطلاحا
اتفاق مجتهدي عصر من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر شرعي اضافة مجتهدي عصر استغراقية
فيفيد اتفاق جميعهم كما هو قول الجمهور فلا يصدق التعريف على قول مجتهد منفرد في عصره
بامر شرعي وعلم بذلك انه لا عبرة بمخالفة غير المجتهد كما لا عبرة باتفاق غير المجتهدين فيلزم
اعتبار العامي في الاجماع بالاتفاق وقيل القاضي ابو بكر يعتبر اتفاقه والمراد الاجماع
الحاصل الذي هو احد ادلة الاحكام وقد يطلق الاجماع ويراد به ما يعم الكل كالاجماع على امهات
الشرايع كالصلوة والزكوة وتحريم الربا وهو خارج البحث وانما لم يعتبر قول العامي
لانه بغير دليل فلا يعتد به مع انه لو اعتبر قول العوام لا يتحقق الاجماع لعدم امكان ضبطهم
لانتشارهم شرقا وغربا واما من حصل علما معتبرا من فقه واصول فمنهم من اعتبر اتفاقه
ايضا والجمهور على عدم اعتباره وبقيد التعريف اختصاص الاجماع بالمسلمين لان الاسلام
شرط الاجتهاد فيخرج من يكفر ببدعته وبقوله عصر اي زمان طال او قصر اندفع توهم
اعتبار جميع الاعصار الى يوم القيمة وبقوله امة محمد خرج اجماع الامم السالفة فانه
ليس بحجة كما نقله في اللمع عن الاكثرين خلافا للاسفراييني في جماعة ان اجماعهم قبل نسخ
مللهم حجة والمراد بالامر الشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان قولا او فعلا
او اعتقادا او تقريرا وسياتي انه حجة في بعض العقليات خلافا لبعض الحنفية وقال
السبكي وينبغي ان يزاد في غير زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان الاجماع لا ينعقد في زمانه
كما ذكره الاكثرون لان قولهم لا يصح دونه وان كان معهم فالحجة في قوله وقال بعضهم ينعقد
ولا بد من اسقاط هذا القيد من التعريف المذكور على قول من شرط لحجيته اي الاجماع
والتعريف له اي واكان ان يوض التعريف له فهو جملة معترضة بين الفعل ومعموله اعني
انقراض عصرهم اي المجمعين من مجتهدي ذلك العصر زيادة قيد الى انقراضهم فايدة الاشتراط
جواز الرجوع لا دخول من سيحدث في اجاعهم كما هو قول احمد او ادخال من ادرك عصرهم

من المجتهدين فيه كما هو قول باقي المشترطين وعلى قول من شرط لحجية الاجماع عدم خلاف ابعد الحال
اي لا يوض التعريف له فهو جملة معترضة بين الفصل ومعموله يعني انقراض عصرهم اي المجمعين من مجتهدي
ذلك العصر زيادة قيد الى انقراضهم فايدة الاشتراط جواز الرجوع لا دخول من سيحدث في اجاعهم
كما هو قول احمد او ادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين فيه كما هو قول باقي المشترطين وعلى قول
من شرط لحجية الاجماع عدم سبق خلاف مستقر وهو يرى جواز حصول الاجماع بعد الخلاف
المستقر وفرض التعريف له وتقييده بالمستقر لان غير المستقر كالعدم زيادة غير مسبوق به
اي بخلاف مستقر واذن اي واذ عرفت طريق الزيادة في التعريف عند قصد جعله لمن يشترط زيادة
قيد لمن شرط العدالة في اهل الاجماع كاشتراط الاسلام ومن شرط عدد التواتر فيهم له ان يزيد في
التعريف مثله اي ما ذكر فزاد للاول عدول بعد مجتهدي عصر وللثاني لا يتصور تواطؤهم على
الكذب بعد عدول ان اتحد الشارطهما والا فكان عدول قال الشارح الاول للحنفية وموافقهم
والثاني لبعض الاصوليين منهم امام الحرمين وقول الغزالي في تعريفه اتفاق امة محمد على امر ديني
معترض بلزوم عدم تصوره اي وجوده لان امته كل المسلمين من بعثته الى يوم القيمة فقبل القيمة
لا اجماع وبعدها لا حجية وبلزوم فساد طرده لو اريد به تنزلا اتفاقهم في عصر ما ان اتفقوا
على امر ديني ولم يكن فيهم مجتهد فانه ليس باجماع والتعريف يصدق عليه فلا يكون حده مطردا
واجيب بسبق ارادة المجتهدين في عصر للشرعية من اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم
والتبادر الى اذهانهم كالمصرح به كما سبق هذا المراد من المروي عنه صلى الله عليه وسلم
لا تجتمع امتي على ضلالة كما سيجي بيانه وبنساد عكسه لو اتفقوا على عقلي او عرفي لوجود المعرف
وعدم صدق التعريف اجيب بان وجود المعرف في كل منهما لا يضر بالتعريف اذ كان
كل منهما دينيا لصدقه عليهما وعلى غيره اي غير الديني ضح ولا يضر خروجه اذ لا حجية في الاجماع
عليه وادعى النظام وبعض الشيعة استحالته اي الاجماع عادة كذا ذكره ابن الحاجب
وغيره وقال السبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام واما راي نفسه فهو انه يتصور لكن لا حجة
فيه كذا نقله القاضي وابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الامام الرازي واتباعه
في النقل عنه هكذا ذكره الشارح واما احالة من احاله لان انتشارهم اي المجتهدين في مشارق
الارض ومغاربها وقف ر الغياني وسبابها يمنع من نقل الحكم اليهم عادة ولان
الاتفاق على الحكم الشرعي ان كان عن دليل قطعي احالت العادة عدم الاطلاع عليه
لتوفر الدواعي على نقله وشدة تفحصهم وحينئذ فيطلع عليه فيغني القطعي عنه اي عن الاجماع
او كان عن ظني احالت العادة الاتفاق الناشي عنه لاختلاف القرايح اي القوى المفكرة والانظار
والانظار ومواد الاستنباط واحالتها لهذا كاحالتها اتفاقهم على اشتهاء طعام واحد قالوا
ولو تصور ثبوته في نفسه استحال ثبوته عند الناقل منهم اي المجمعين لقضايها اي العادة بعد معرفة
اهل المشرق والمغرب باعيانهم فضلا عن اقوالهم مع خفاء بعضهم اي المجتهدين لخمول
اي لكونه غير معروف مطلقا او بالاجتهاد ولكونه اسيرا في دار الحرب في مطموره او عزلته انقطاعه
عن الناس بحيث خفي اثره ويجوز رجوعه عن ذلك الامر قبل تقرره اي الاجماع بان يرجع قبل
قول الاخر به فلا يجتمعون على قول في زمان يعتد به ويحكم فيه بتقرر اتفاقهم قالوا ولو امكن

ثبوته عنهم عند الناقلين استحال نقله الى من يحتج بعدهم اي المحتجون به من بعدهم لذلك بعينه
اي لقضاء العادة باحالة ذلك فان طريق نقله اما التواتر او الاحاد واستحال لزوم التواتر
في المبلغين يعني ان عدد المبلغين ان لم يبلغ حد التواتر لا يفيد القطع بتحقق الاجماع فكان التواتر
فيهم امرا لازما والعادة تحيل لزومه لبعد ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا
وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر في العصر الاخر وهكذا طبقة عن طبقة الى
ان يتصل بنا واما الاحاد فلا تنفع اذ لا يفيد الاحاد العلم بوقوعه هكذا افسر الشرح
هذا المحل ثم قال وكان الاولى حذف والعادة تحيله اي لزوم التواتر في المبلغين وذكر
عادة بعد المبلغين انتهى وذلك لانه عطف قوله ولزوم التواتر على فاعل استحال والاوجه
ان يعطف على مدخول اللام في لذلك والمعنى استحال نقله لقضاء العادة باحالته وللزوم
التواتر بالمبلغين فيكون قوله اذ لا يفيد الخ تعليلا للزومه وتلخيصه استحال نقله على وجه
يفيد العلم لانه اما بطريق الاحاد او بطريق التواتر لا سبيل الى الاول اذ لا يفيد العلم واذا
انتفى لزم الثاني وهو التواتر والعادة تحيله في المبلغين فالحاصل انه علل استحالة النقل اولا
بقضاء العادة باحالته اجمالا ثم عللها على وجه التفصيل بكونه منحصرا في الطريقين
وابطال كل منهما غاية الامر انه تمسك في ابطال الطريق الثاني باحالة العادة والجواب
منع الكل اي القول بعدم ثبوته في نفسه والقول بعدم ثبوته عن المجمعين على تقدير ثبوته
في نفسه والقول باحالة العادة التواتر في المبلغين مع ظهور الفرق بين الفتوى
بحكم وبين اشتهاء طعام واحد والكل للكل لعدم الجامع لاختلافهم في الدواعي المشتهية
باختلاف الامزجة بخلاف الحكم الشرعي فانه محل مانع للدليل وقد يكون بعض الادلة بحيث
تقبله الطباع السليمة كلها لوضوحه وما بعده اي وما بعد هذا القياس مع الفارق
من الشبهتين الاخيرتين تشكيك مع الضرورة اي في مقابلة البديهي اذ نقطع باجماع كل
عصر من الصحابة وغيرهم جزما على تقديم القاطع على المظنون وما ذاك الا بثبوته عنهم
ونقله الينا ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات ويحمل قول احمد من ادعاه اي الاجماع
كاذب على استبعاد انفراد اطلاع ناقله عليه اذ لو كان صادقا لنقله غيره ايضا كيف
وقد اخرج البيهقي عنه قال اجمع الناس على ان هذه الاية في الصلوة يعني اذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا فهذا نقل الاجماع وذهب ابن تيمية والاصفهاني الى انه اراد
اجماع غير الصحابة اما اجماعهم فحجة معلوم تصوره لكون المجمعين ثمة في قلة والان في كثرة
وانتشار قال الاصفهاني والمنصف يعلم انه لا خبر له من الاجماع الا ما يجده مكتوبا في الكتب
ومن البين انه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم وبنقل اهل التواتر الينا ولا
سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة وقال ابن الحاجب ان ما قاله انكار على فقهاء
المعتزلة الذين يدعون اجماع الناس على ما يقولونه وكانوا من اقل الناس معرفة باقوال
الصحابة والتابعين واحمد لا يكاد يوجد في كلامه احتجاج باجماع بعد التابعين او بعد القرون
الثلثة انتهى قال ابو اسحق الاسفرايني نحن نعلم ان مسائل الاجماع اكثر من عشرين الف
مسئلة وهو اي الاجماع حجة قطعية عند الامة الا عند من لا يعتد به من بعض الخوارج

والشيعة لانهم اي الخوارج والشيعة مع فسقهم انما وجد والبعد الاجماع الناشئ من عدد التواتر
من الصحابة والتابعين على حجيته اي الاجماع وتقديمه على القاطع وهذا متوارث بالتواتر
الشك فيه كالشك في الضروريات وقطع مثلهم اي الصحابة والتابعين الازم من تقديمهم اياه على
الدليل القطعي بكونه حجة عادة لا يكون الا عن سمع قاطع في ذلك لان تركهم القاطع الظني مما لا
يجوزه العقل السليم فقوله لانهم الخ تعليل لعدم الاعتداد بالمخالفين لفسقهم بالخروج عن طاعة الامام
والبغض للخلفاء ومخالفة موجب الدليل القطعي الذي يستلزم وجوده اجمالا هو مستند الاتفاق
الصحابة والتابعين على حجيته على انهم انما وجد وابعد ذلك الاتفاق ولو كانوا موجودين في زمانه
كان يتوهم عدم انعقاد الاجماع بوجودهم لكونهم مخالفين وقد علم بذلك ان الاجماع انعقد على
حجية الاجماع واليه اشار بقوله فيثبت كون الاجماع حجة قطعية به اي بذلك السمع القاطع
في الحقيقة وذلك الاتفاق ولصدوره من الصحابة والتابعين بلا اعتبار حجية دليله اي السمع
المذكور يعني لو كان اجماع الصحابة والتابعين دليلا على السمع المذكور باعتبار حجيته لكان
يلزم الدور في اثبات حجية الاجماع مطلقا بذلك السمع لان توقف حجية مطلق الاجماع على ذلك
السمع يستلزم توقف هذا الاجماع الخاص على ذلك السمع والمفروض توقف ذلك السمع على حجية
هذا الاجماع الخاص لكونه دليله وحيث لم يكن الاجماع الخاص باعتبار حجيته دليلا لم يكن السمع المذكور
موقوفا على حجيته فلا دور ولما كان ههنا مظنة سوال وهو انه لو كان الاجماع المذكور دليلا على
وجود دليل قاطع لاحالة العقل اتفاق هذا الجم الغفير لا عن قطعي للزم وجود دليل قطعي في اجماع
الفلاسفة على قدم العالم دفع ذلك بقوله بخلاف اجماع الفلاسفة على قدم العالم لانه اي اجماع الفلاسفة
ناش عن دليل عقلي محض غير ماخوذ من الوحي الالهي والنصوص القاطعة ولاجل ذلك يزاحمه اي
العقل الوهم لعدم مساعدة نور الهداية في افكارهم بسبب اعتمادهم على العقل المحض ومن لم يجعل الله له
نورا فما له من نور ويهدي الله لنوره من يشاء وقد علم من طريق السمع ان نور الهداية مقصود على اتباع
الانبياء وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فالعروة الوثقى التمسك بحبل الله والتتبع لاثار الانبياء
عليهم السلام على ان التواريخ دلت على وجود من يقول بحدثه اي العالم منهم اي الفلاسفة ونقل التاريخ
عن المصر عند قراءة هذا المحل عليه قصة بطولها تفيد ما ذكر وبخلاف اجماع اليهود على نفي نسخ شرعهم
بلا نص نقلوه عن موسى عليه السلام وبخلاف اجماع النصارى على صلب عيسى عليه السلام لاتباع الاحاد
اي لاتباعهم في هذين الامرين اخبار الاحاد من اوائلهم لعدم تحققهم اي لو حققوا لم يجمعوا عليها لانهما
موضوعان بخلاف من ذكرنا من الصحابة والتابعين فانهم محققون غير متبعين لاحد في ذلك لانهم الاصول
وغيرهم فروع لهم اخذوا العلم منهم لا يقال هم ايضا يدعون التحقيق لانا نقول قد علم ما يدل على عدم الاعتماد
عليهم كالتحريف وقتل الانبياء الى غير ذلك مما نطق به الكتاب والسنة ومن الادلة السمعية
احاد اي اخبار احاد تواتر منها اي من مجموعها قدر هو مشترك منها لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه مما يدل على خلاصة مضمونه كثير وقال الشارح باضافة مشترك الى ما بعده وجر نحوه
بالعطف على لا تجتمع وكثير على انه صفة اي القدر المشترك بين هذا الحديث وغيره انتهى ولا يخفى ما فيه
والقدر المشترك هو عصمة الامة عن الخطاء ومنها ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد صلى الله عليه وسلم على
ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار رواه ابو نعيم في الحلية الى غير ذلك

ما لا يسعه المقام وهذا طريق الغزالي واستحسنه ابن الحاجب ومنها قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
وهو اي غير سبيل المؤمنين اعم من الكفر فيعم ما خالف اجماعهم جمع بينه اي بين اتباع
غير سبيلهم وبين المشاقة للرسول صلى الله عليه وسلم فيحرم اتباع غير سبيلهم اذ لا يضم مباح الى
حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع
لغير سبيلهم غيرهم فتامل ويعرض هذا الاستدلال بانه اثبات حجية الاجماع بما اي بشيء لم يثبت حجية
اي ذلك الشيء الا به اي بالاجماع وهو اي ذلك الشيء الظاهر وهو الاية الكريمة لعدم قطعية
لفظ سبيل المؤمنين في خصوص المدعى وهو ما اجمع عليه لجواز ان يراد في متابعة الرسول او في سبيلهم
مناصرته او في الاقتصار على الايمان به فاذا قام الاحتمالات كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر
انما يثبت بالاجماع على التمسك بالظواهر المفيدة للظن اذ لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من
اتباع الظن نحو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فكان الاستدلال به اثباتا للاجماع
بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا قال الشارح وافادنا المصنف في الدرس انه يمكن الجواب عن هذا
على اكثر طريقة الحنفية بان هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فان حكم العام عندهم ثبوت الحكم
فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج الى الاجماع المذكور انتهى يعني ان سبيل المؤمنين
عام يتناول جميع تلك الاحتمالات فيعمها ومن جملتها خصوص المدعى ثم قال الا ان السبكي ذكر ان
الشافعي استنبط الاستدلال بهذه الاية على حجية الاجماع وانه لم يسبق اليه وحكي انه تلا القران
ثلث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي في المدخل ولم يدع الشافعي القطع فيه انتهى
فان ادعى الظن فلا اشكال لكن المطلوب القطع وان ادعى القطع اشكل بقوله بغلبة الظن والعالم وانت
خبير بان هذا الايراد على الحنفية اذا احتجوا به لافادة القطع والاستدلال على حجية الاجماع كما
ذكره امام الحرمين بانه اي الاجماع يدل على وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه عادة
لحجيته قطعا بذلك القاطع ممنوع فان مستند الاجماع قد يكون ظنيا نعم يمتنع عادة اتفاقهم
على مظنون دق فيه النظر لان القياس الجلي ونظيره من اخبار الاحاد بخلاف ما تقدم من
اجماع الصحابة وانما يجبر على حجية الاجماع فانه اي القطع منه قطع كل اي قطع كل واحد من
المجمعين بالمجمع عليه قبل انعقاد الاجماع والا لم يقدمه على القاطع والقطع هنا اي فيما سوى
ذلك الفرد الخاص من سائر افراد الاجماع يتحقق بعده اي الاجماع قال الشارح وهذا من خواص المصنف
رحمه الله قالوا اي النافون قال الله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فالمرجع الى غير الكتاب والسنة الجواب لو تم هذا لانتفى القياس ولا يقولونه اي النافون للقياس
فان رجعوه اي القياس الى احدهما اي الكتاب والسنة لثبوت اصله اي القياس وهو المقيس
عليه به اي باحدهما فكذا الاجماع لا عن مستند وهو احدهما والقياس الراجع الى احدهما او خص
وجوب الرد بما يقع فيه النزاع وهو اي ما فيه النزاع ضد المجمع عليه فان المجمع ليس محل الخلاف
وهذا ان لم يكن وجوب الرد خص بالصحابة بقرينة الخطاب ثم لو سلم عدم الاختصاص فهو
ظاهر لا يقاوم القاطع الذي هو ما يدل على حجية الاجماع من الادلة المذكورة وغيرها
وايضا قالوا نحو قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا

بالحق الى غير ذلك مما ورد نهيا عاما للامة يفيد جواز خطاهم اي الامة اذ لو لم يجز صدور تلك
المنهيات على سبيل العموم لما افاد النهي العام اذ لا نهي عن الممتنع اجيب بعد كونه الا النهي منع لكل لفظ
كل الفرادي يكفي فيه جواز الخطاء من كل فرد على سبيل البدل لا الكل اي الكل المجموعي كما زعموا ورتبوا عليه
جواز صدور المنهيات من جميعهم يمنع استلزام النهي جواز صدور المنهي عنهم في نفس الامر بل يكفي فيه
اي في كون النهي صحيحا الامكان الذاتي لوقوع المنهي مع الامتناع بالغير ومعناه اي النهي حينئذ
الثواب بالعزم على ترك المنهي اذا خطر لهم فعله وهي فايدة عظيمة مسئلة انقراض
المجمعين اي موتهم على ما اجمعوا عليه ليس شرطا لحجيته اي لحجية اجماعهم عند المحققين منهم الحنفية
ونص ابو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب على انه الصحيح وابن السمعاني على انه اصح المذاهب
لاصحاب الشافعي فهو حجة لمجرد انعقاده فيمتنع رجوع احدهم اي المجمعين عن ذلك الحكم لدلالة
اجماعهم على انه حكم الله يقينا ويمتنع خلاف من حدث من المجتهدين بعد انعقاد اجماعهم وشرط اي
انقراضهم احمد وابن فورك وسليم الرازي والمعتزلة على ما نقله ابن برهان والاشعري على ما ذكره
الاستاذ ابو منصور مطلقا اي سواء كان سنده قياسا او غيره وقال امام الحرمين ان كان سنده قياسا
لا ان كان سنده نصا قاطعا كذا ذكره ابن الحاجب وغيره قال السبكي وهو وهم فامام الحرمين لا يعتبر
الانقراض البتة بل يفرق بين المستند الى قاطع وغيره فلا يشترط فيه تمادي زمان وقيل
يشترط الانقراض في السكوتي وهو ما كان بفتوى البعض وسكوت الباقين وهو مذهب ابي اسحق الاسفرايني
وبعض المعتزلة واختاره الامدي ثم من المشترطين من اشترط انقراض جميع اهله ومنهم من اشترط
انقراض اكثرهم فان بقي من لا يقع العلم بصدق خبره كواحد واثنين لم يعتبر ببقائه ثم قال الغزالي
قيل يكفي بموتهم تحت هدم دفعة اذ الغرض انتهاء اعمارهم عليه والمحققون لا بد من انقضاء
مدة تفيد فايدة فانهم قد يجمعون على راي وهو معرض للتغيير ثم القائلون بالاشتراط منهم من
شرط في انعقاده ومنهم في كونه حجة واختلف في فايدة هذا الاشتراط فاحمد ومن وافقه جواز رجوع
المجمعين او بعضهم قبل الانقراض ولو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا كان اجماعا وان
خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وذهب الباقون الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك
عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ثم لا يشترط انقراض عصر المدرك المدخل في اجماعهم والا لم يتم اجماع
اصلا كما نقله امام الحرمين وغيره عنهم لنا الادلة السمعية توجبها اي حجية الاجماع بمجرده
اي بمجرد اتفاق مجتهدي عصر ولو في لحظة اذ الحجية تترتب على نفس الاجماع وهو عبارة عن الاتفاق
المذكور فالاشتراط لا موجب له بل الادلة توجب خلافه قالوا اي المشترطون يلزم عدم اشتراطه
منع المجتهد عن الرجوع عن ذلك الحكم عند ظهور موجبه اي الرجوع خبرا كان الموجب او غيره
واللازم باطل اما اذا كان خبرا فلا ستلزامه ترك العمل بالخبر الصحيح واما اذا كان عن اجتهاد
فلانه لا حجر على المجتهد في الرجوع عند تغير الاجتهاد اتفاقا في غير المتنازع فيه فهو يحق به
اجيب وجود الخبر مع غفلة الكل عنه بعيد بعد فحصهم عنه والذهول عنه بعد الاطلاع الكائن
بعد الفحص ابعد ولو سلم وجوده بعد ذلك فكذا يقال للمشترطين اجماعكم بعد الانقراض
ليس بحجة واللازم الغاء الخبر الصحيح اذا اطلع عليه من بعدهم فهو اي هذا الالزام مشترك
بيننا وبينكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا جواب جدلي والحل اي حل شبهتهم بحيث

تضمن بحث ذلك اي الغاء الخبر الصحيح المخالف للمجمع عليه تقديما للقطع وهو الاجماع على ما ليس
بقاطع وهو الخبر ولا نم انه ليس بممنوع من الرجوع عن اجتهاده المجمع عليه اي لعدم القاطع
قال الش رح اي لكون الرجوع عند ظهور موجبه ليس مطلق بباطل بل فيما اذا انعقد الاجماع عليه
انتهى وسيظهر لك ما فيه قال عبيدة بفتح العين السلماني لعلي رضي الله عنه حين رجع على
عن عدم جواز بيع امهات الاولاد قبله اي قبل انقراض المجمعين عليه حيث قال اجتمع رايي
وراي عمر في امهات الاولاد ان لم يبعن ثم رايت بعد ان يبعن ومقول قول عبيدة رايك
وراي عمر في الجماعة احب الي من رايك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله عنه رواه
عبد الرزاق وليس هذا المخالفة الاجماع وغايته الامر ان عليا رضي الله عنه كان يرى اشتراطه
اي انقراض العصر على ان في رواية البيهقي عن علي رضي الله عنه انه خطب على منبر الكوفة فقال اجتمع رايي
وراي امير المومنين عمر ان لا تباع امهات الاولاد واما الآن اري بيعهن فقال له عبيدة السلماني
رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك فاطرق علي راسه ثم قال اقضوا فيه ما انتم
قاضون فانا اكره ان اخالف اصحابي انتهى الط يريد ان المراد باصحابي عبيدة ومن معه لا عمر
وساير الاصحاب لانه صرح اولا بقصد مخالفتهم اللهم الا ان يكون رجوعا عن ذلك القصد قالوا
اي المشترطون لو لم يعتبر مخالفة الراجع لان القول الاول وفي بعض النسخ الاولى اي الحجة الاولى
كل الامة بتقدير المضاف اي قولهم لم يعتبر مخالفة من مات قبل اتفاق اهل عصر لكون
لان الاجماع بعد موته وهم المجمعون كل الامة واللازم باطل اجيب بمنع بطلان اللازم اذ عدم
اعتبار مخالفة الميت مختلف فيه فمنهم من قال لا يعتبر وعلى تقدير الاعتبار الوفاق بين المخالف
السابق على الاجماع والمخالف المتاخر عنه بتحقق الاجماع اولا بموافقته قبل الرجوع فامتنع
اعتبار مخالفته بعد ولم يتحقق الاجماع قبل الموت اي قبل موت المخالف تبدل اجتهاده ليقع عن
المخالفة ثم القول لم يمت بموت قائله لان اعتبار القول لدليله لا لذات القائل
ودليل الميت باق بعد موته مسئلة اكثر الحنفية والمحققون من الشافعية
كالمحاسبي والاصطخري والقفال الكبير والقاضي ابي الطيب وابن الصباغ والامام الرازي وغيرهم
كالجبائي وابنه قالوا لا يشترط لحجيته اي الاجماع انتفاء سبق خلاف مستقر لغير المجمعين واستقرار
الخلاف ان تجد كل من المخالفين ما ذهب اليه مذهبا له ويفتي به وقبل استقرار الخلاف
وهو زمان المباحثة لم يثبت مذهبه فخرج من ابي حنيفة الاشتراط اي انتفاء سبق خلاف مستقر
لغيرهم قوله خرج دون نقل ودل على انه لم يصرح بذلك وخرج نفيه اي نفي الاشتراط
عن محمد وخرج عن ابي يوسف كل من اشتراطه ونفي اشتراطه من القضاء اي من مسئلة
القضاء ببيع امهات الاولاد المختلف فيه جوازا وعدم جواز للصحابة متعلق بالمختلف
وهو صفة بيع الامهات وذكر الش رح ان سبب الاختلاف انه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لورثته باعوا ام ولدي لا تبيعوها واعتقوها فاذا سمعتم
برقيق جاءني فادوا عوضكم منها فاختلفوا فيما بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال بعضهم ام الولد مملوكة ولولا ذلك لم يعوضهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال بعضهم هي حرة قد اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه البيهقي

الطبراني المجمع للبايعين على احد قوليهم اي الصحابة فيه صفة اخرى للبيع المذكور بن احمد
التولي بقوله من المنع عن بيعها لا ينفذ القضاء بصحة بيعهن عند محمد لانه قضاء بخلاف
الاجماع لان جواز البيع لم يبق اجتهاديا بالاجماع في العصر الثاني ومحل النفاذ في
الخلافية لابد ان يكون اجتهاديا وعن ابي حنيفة انه ينفذ لان الخلاف السابق منع
انعقاد الاجماع المتاخر فلا ينقض القضاء ولابي يوسف مثلهما ذكره السرخسي مع ابي حنيفة
وصاحب الميزان مع محمد والاظهر من الروايات كما في الفصول الاسروشنية وغيرها
لا ينفذ عندهم اي الايمة الثلثة جميعا في التقويم ان محمدا روى عنهم جميعا ان القضاء
ببيع ام الولد لا يجوز كذا ذكره الش رح وفيه ان كلا منافي النفاذ ولا الجواز وكم من تصرف
غير جائز لكنه بعد الوقوع ينفذ وفي الجامع يتوقف نفاذه على امضاء قاض اخر
ان امضاه نفذ والا بطل ولما كان مقتضى قوله والاظهر الخ عدم النفاذ وعند الكل مطلقا وهو
موجب عدم اشتراط عدم انتفاء سبق الخلاف وما في الجامع يدل على النفاذ على تقدير امضاء قاض
اخر وبينهما نوع تدافع اراد ان يدفع ذلك فقال والتخريج لما في الجامع واستنباط المعنى الفقهي فيه
بناء على عدمه اي اشتراط انتفاء الخلاف السابق لحجية الاجماع اللاحق ان الاجماع
المسبوق بخلاف مستقر مختلف في كونه اجماعا فعند الاكثر اجماع وعند الاخرين ليس باجماع ففيه
اي في كونه اجماعا شبهة عند من جعله اجماعا ولذا لا يكفر جاحده ولا يضلل فكذا متعلقه اي
فكما ان في نفس هذا الاجماع شبهة كذلك في متعلقه الذي هو الحكم المجمع عليه شبهة
فهو اي فالقضاء بذلك نافذ لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل للاجماع المختلف فيه
فكان كقضاء في مجتهد فيه اي في حكم اختلف فيه فان قلت هو من افراد القضاء في
الحكم المختلف فيه فما معنى قوله كقضاء في مجتهد قلت المشبه به قضاء لا شبهة في كون
متعلقه مجتهدا فيه لعدم تعلق الاجماع به اصلا لا القطعي ولا الظني وكان مقتضى ذلك
ان لا يحتاج نفاذه الى امضاء قاض اخر بل يكون لازما لكونه قضاء صادف محله لكنه
لما كان حجية هذا الاجماع كالقطعي لقوة ادلتها وهو يستلزم رجحان عدم نفاذ القضاء
المتعلق بنقيض الحكم الذي متعلق الاجماع المذكور صار نفاذه مرجوحا ضعيفا صح
عند من لم يشترط انتفاء سبق الخلاف في الاجماع ومثله لا ينفذ فنفاذه مختلف
فيه يحتاج الى امضاء اخر لينفذه ويقرره بحيث لا يقدر على ابطاله قاض ثالث
ثم الذي عليه الايمة الاربعة عدم جواز بيع امهات الاولاد وقضاة الزمان ما فوض
اليهم الا الحكم بالموجب مذهب مقلدهم فحكمهم بما يخالف مذهبهم ليس عن ولاية فلا
ينفذ لنا على عدم اشتراط هذا الشرط الادلة المتقدمة لا تفصيل بين ما
سبقه خلاف وبين ما لم يسبقه خلاف فيعمل بمقتضى اطلاقها قالوا اي الشارطون لا ينتهي
القول بموت قائله حتى جاز تقليده اي تقليد قائله والعمل به اي بقول الميت ولهذا
يدون ويحفظ فكان قوله معتبرا حال اتفاق اللاحقين فلم يكونوا اي اللاحقون كل
الامة فلا اجماع قلنا جواز ذلك اي تقليد الميت والعمل بقوله ممنوع بل جواز
ذلك حال الاجتماع على القول الاخر المقابل له اما اذا اجمع على الاخر فينبغي اعتباره اي ذلك

القول السابق لا وجوده من الاصل كما ينبغي اعتبار القول السابق ولا ينتفي وجوده
بالناسخ وبه اي بما ذكر من ان الاجماع ينفي اعتبار القول المقابل للمجمع عليه بعد الاجماع ولا ينفي
وجوده من الاصل ولا ينفي ايضا اعتباره قبل الاجماع يبطل قولهم اي الشارطين يوجب
عدم اعتبار قول الميت المخالف تضليل بعض الصحابة القائل بخلاف ما اجمع عليه بالاخرة
وجه البطلان ان الاجماع اللاحق لم يستلزم عدم اعتباره قبله بل كان معتبرا معمولا به
غاية الامر انه ظهر بالاجماع اللاحق كونه خطاء اجتهاديا لان المجمع عليه عين حكم الله
تعالى قطعا وهو يستلزم خطاء نقيضه ولا محذور فيه هنا فان المجتهد يخطي ويصيب وما
ادي اليه اجتهاده يجب ان يعمل به وان كان خطاء في نفس الامر وانما الممتنع خطاء كل الامة
وبالاجماع التام بعينه المذكور يبطل ما نقل عن الاشعري واحمد والغزالي وشيخه امام الحرمين
من احالة العادة اياه اي الاجماع على احد القولين السابقين لقضائها اي العادة
بالاصرار على المعتقدات اي الثبات على احكام شرعية اعتقدوها وحفظ هذا الاصرار خصوصا
من الاتباع على معتقدات متبوعيهم وجه البطلان ان العادة لا يتصور ان تحيل امرا واقعا
في نفس الامر ولا وجه للاحتجاج بما نقل عنهم على انه اي قضاء العادة بما ذكر على تقدير تسليمه
انما يستلزم ذلك اي احالة وقوع الاجماع من المختلفين انفسهم لا احالة وقوعه ممن
بعدهم اذ لا يسلم كون من بعدهم على اعتقادهم والمسئلة مفروضة في وقوعه ممن بعدهم
وانت خبير بان الشخص الواحد ربما انتقض نفسه وتبين بموجب اجتهاده وبطل ايضا ما نقل
من المجوزين لانعقاده وحجيته من عدم الوقوع لما ثبت بالاخبار الصحيحة المشهورة
الاجماع المذكور وقولهم اي القايلين بامتناع الوقوع في الوقوع تعارض الاجماعين
القطعيين الاول على تسويغ القول بكل من القولين والثاني على منعه اي منع تسويغ
القول بكل منهما قلنا تعارضهما غير لازم اذ التسويغ اي تسويغ القول بكل منهما مقيد
بعدم الاجماع على احدهما وجوبا اي بتقييدا واجبا لادلة الاعتبار للاجماع المسبوق
بخلاف مستقر لما ذكرنا اما اجماعهم اي المختلفين انفسهم بعد اختلافهم المستقر على احدهما
فكذلك اي فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم جوابا واستدلالا ومنعه الامدي مطلقا لان
استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف باجتهاد او
تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على احدهما وجوزه الامام الرازي ونقله امام الحرمين
عن اكثر الاصوليين وكونه اي الاجماع حجة في هذه الصورة اظهر من كونه حجة في
الصورة الاولى اذ لا قول لغيرهم مخالف في المسئلة وقولهم اي الذين كانوا على خلاف ما اجمع
عليه اخرا بعد الرجوع عنه الى قول الباقين لم يبق معتبرا فهو اي ما اجمعوا عليه اخرا
اتفاق كل الامة بلا شبهة بخلاف ما اي المسئلة التي قبلها اي قبل هذه المسئلة فان
المجمعين فيها غير المختلفين فلم يقع من قايل القول المخالف للمجمع عليه رجوع من قوله يزول اعتباره
فقول المخالف هناك معتبر فهم اي المجمعون في تلك المسئلة كبعض الامة على ما ذهب
اليه المشترطون انتفاء الخلاف السابق والعاصر حيث قال لا يكون اجماعا لان الميت في حكم
الموجود والباقون بعض الامة وابو منصور البغدادي وذكر في المستصفى انه الراجح

مسئلة معظم العلماء على ما ذكره ابن برهان وهو المختار انه لا يشترط في حجية اي
الاجماع عدد التواتر لان الدليل السمعي لحجيته لا يوجبه اي عدد التواتر بل يتناول الاقل
منهم لكونهم كل الامة والدليل العقلي لحجيته وهو انه اي الاجماع لو لم يكن عن دليل قاطع لم يحصل
اي الاجماع لان العادة تحكم بان الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بغير نص
قاطع للجمع فيه يوجبه لم يصح مثبتا لاشتراط عدد التواتر في حجيته قال القاضي وامام استدل
بالعقل وهو انه لو لم يكن الاجماع عن قاطع لما حصل فلا بد من القول بعدد التواتر فان انتفاء حكم العادة
في غير ظاهر انتهى وهو حجة المنع كما ذكر الشارح في سند هذا المنع لان اشتراط عدد التواتر في
انتهاض الاجماع حجة قطعية دون انتهاضه حجة ظنية واذن اي واذا لم يشترط في المجمع
عدد التواتر لا اشكال في تحققه اي الاجماع لو لم يكن ذلك الاجماع الا اتفاق اثنين لصدق
التعريف عليه وقيل ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة لانه مشتق من الاجتماع الجماعة واقل الجمع
ثلاثة وفي كلام شمس الائمة اشارة اليه فلو انحصر المجتهد والحصر في واحد في عصر فقيل قوله
حجة جزم به ابن سريج لتضمن الدليل السمعي السابق في بيان حجية الاجماع عدم
خروج الحق عن الامة فلو انحصر مجتهد الامة في الواحد ولم يكن قوله حقا لزم خلوهم
عنه وهذا انما يلزم لو لم يتمسكوا بقول من سبق زمانه من المجتهدين اما لا يكون لهم قول في المسئلة
وقيل يكون قوله حجة لان المنفي عنه الخطاء الاجماع المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم
سالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة الى غير ذلك وسبيل المؤمنين المراد به الاجماع في الاية
الكريمة معطوف على الاجماع وهو اي كل منهما منتف في الواحد اذ ليس باجتماع وليس هو بالمؤمنين
واطلاق الامة على ابراهيم مجاز اذ كونها حقيقة في الجماعة لا شبهة فيه فلو كان حقيقة في
الواحد ايضا لزم الاشتراك اللفظي والاصل عدمه وكونها للقدر المشترك خلاف الظاهر وقيل
من فعلة بمعنى مفعول كالرحلة والنخبة من امه اذا قصده واقتدى به فالمعنى كان مقتدى به
مسئلة ولا يشترط في حجيته اي الاجماع مع الاكثر اي مع
كون المجمعين اكثر مجتهدي عصر عدمه اي عدم عدد التواتر في الاقل الذين لم يوافقوا الاكثر
بحيث لو لم يكن عدمه في الاقل بان يبلغ عددهم التواتر لا يكون اتفاق الاكثر حجة واليه اشار
بقوله والا اي وان لم يتحقق العدم المذكور فلا حجية لاجماع الاكثر فهو من تتمة المنفي وهو
الاشتراط ومطلق اي ولا يشترط في حجية اجماع الاكثر كون الاقل عدد ا مخصوصا كعدد
التواتر وغيره بل اجماع الاكثر حجة مطلقا كما عزي لابن جرير وبعض المعتزلة ابي الحسين
الخياط استاذ الكعبي ذكره في كشف البزدوي ونقل عن احمد ايضا هكذا افاد الشارح
قوله مطلقا والوجه ان تغير الاطلاق بما يقابل التقييد المستفاد من التفصيل المفاد بقوله قال
الجرجاني الخ فيكون قوله مطلق الخ مع قوله وقال الخ كالتقسيم لعدم اشتراط عدم
عدد التواتر في الاقل عند اجماع الاكثر اذ الاطلاق بالمعنى الذي ذكره الشارح موجود
فيما قبله فالمعنى ولا يشترط في حجية اجماع الاكثر شرط مطلقا وقال ابو عبد الله الجرجاني
وابو بكر الرازي من الحنفية ان سوغ الاكثر اجتهاد الاقل كخلاف ابي بكر في مانعي
الزكوة اي في قتالهم فلا ينعقد الاجماع مع خلافه بخلاف ما اذا لم يسوغ الاكثر

اجتهاد الاقل فانه ينعقد اجماع الاكثر مع خلافه ولكن يكون حجة ظنية كخلاف ابي موسى الاشعري
في نقض النوم حيث لا ينقض عنده وينقض عند غيره قال الشافعي ونقل عن غيره من الصحابة
الرجوع عن جماعة من التابعين منهم ابن المسيب واختاره شمس الائمة لكن هذا في نسخة الشيخ لكنه
قال قال السرخسي والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان
سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بمنزلة خلاف ابن عباس الصحابة في زوج وابوين
وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه قوله
فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله كقول ابن عباس في حل التفاضل في اموال الربا فان
الصحابة لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روي انه رجع الى قولهم فكان الاجماع ثابتا
بدون قوله وقال محمد في الاملاء لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ
قضاؤه لانه مخالف للاجماع تحمل المسئلة موضوعة في خلاف الواحد لا عن ولا يخفى
عليك ان خلاف الواحد مندرج في خلاف الاقل وحكمه في بيان المصنف والمختار انه
ليس اجماع الاكثر اجماعا اصلا فلا يكون حجة قطعية ولا ظنية لانه ليس بكتاب ولا سنة ولا اجماع
ولا قياس ولا من الادلة المعتبرة عند الائمة والمختار لبعضهم انه ليس باجماع لكن حجة لان
الظاهر اصابتهم اي الاكثر لا الاقل خصوصا اذا انضم هذا الظاهر مع قوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بالسواد الاعظم فان الاكثر سواد اعظم فاما الاول اي اما دليل الاول فهو ان
اتفاق الاكثر ليس اجماعا فانفراد ابن عباس في مسئلة العول من بين الصحابة وانفراد ابي هريرة
وابن عمر في جواز اداء الصوم يعني انفرادهما بانكار صحة اداء صوم رمضان في السفر كما ذكر
اصحابنا والشافعية عن ابي هريرة وبعض اصحابنا عن ابن عمر كما ذكره الشيخ ونقل شيخنا الحافظ
انه حكي عن عمر وابنه وابي هريرة وقال ابن المنذر روينا عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر فكأنه
افطر في الحضر وعن عبد الرحمن بن عوف مثله وروي عن ابن عباس انه قال لا يجزيه عدوه اي
الصحابة ما وقع بينهم خلافا لا اجماعا ومخالفة للاجماع وايضا فالادلة انما توجب
اي الاجماع في الامة اي توجب حجيته فيهم حال كون الامة غير معقول لزوم اصابتهم
وما ثبت غير معقول المعنى يجب رعاية جميع اوصاف النص فيه والنص يتناول كل اهل الاجماع
فالحاصل انا عرفنا بالنص ان الحق لا يجاوزهم فان خرج واحد منهم عن الاتفاق جاز ان يكون
الحق معه وصح ان الحق لم يتعدهم او لكرامتهم معطوف على غير معقول يعني او معقول لزوم
اصابتهم لكونه الكرامة للكل والاكثر ليس بكل والاستدلال للمكتفي بالاكثر في انعقاد الاجماع قوله صلى
الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار مفاده منع الرجوع بعد الموافقة
الى المخالفة لانه ماخوذ من شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان اهليا فالشاذ من خالف بعد الموافقة
لا من لا يوافق ابتداء واذا عرفت انه ليس المراد بمن شذ الاقل في مقابلة الاكثر فليكن المراد من
الجماعة الاكثر فالجماعة المذكورة في قوله يد الله مع الجماعة الكل وكذا السواد الاعظم
المذكور في عليكم بالسواد الاعظم الكل اذ هو اعظم مما دونه وانما وجب الحمل عليه توفيقا بين الادلة
واستدلال المكتفي بالاكثر باقتداء الامة عليه اي على اجماع الاكثر في خلافة ابي بكر مع خلاف علي
وسعد بن عبادة وسلمان فلم يعتد بهم اي لم يعتد الصحابة بخلاف هؤلاء في الاجماع على خلافته

الثلاثة رضي الله عنهم اجمعين مدفوع بانه اي عدم اعتداد الصحابة بخلاف هؤلاء في الاجماع على
خلافته انما هو بعد رجوعهم اي هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة لان برجوعهم تقرر الاجماع على خلافته
وقبله اي قبل رجوعهم خلافته صحيحة بالاجماع على الاكتفاء في الانعقاد اي انعقاد
الامامة ببيعة الاكثر اذ لو كان فيه في انعقادها بل هي تنعقد بمجرد مبايعة له اي خلافته
قبل رجوعهم مجمع عليها ليستدل به على ان اتفاق الاكثر اجماع والا يلزم عدم انعقاد خلافته
كما زعم بعضهم مسئلة ولا يشترط في حجية الاجماع عدالة المجتهد في القول
المختار للآمدي وابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين والغزالي فيتوقف الاجماع على موافقة المجتهد
غير العدل كما يتوقف على العدل لان الادلة المفيدة لحجية الاجماع لا توقفه اي الاجماع عليها
اي على عدالته والحنفية يشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل نص الجصاص
على انه الصحيح عندنا وعزاه السرخسي الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقهاء والمتكلمين والسبكي
الى الجمهور لان الدليل الدال على حجية الاجماع تضمنها اي العدالة اذ الحجية لاجماع الامة
انما هي للتكريم لهم ومن ليس بعدل ليس من اهل التكريم وهذا ابتناء على القول بثبوتها لهم بغير معقول
ولوجوب التوقف في اخباره بان رأيه كذا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية قال
السرخسي والاصح عندي انه ان كان معلنا بفسقه فلا يعتد بقوله والا يعتد بقوله في الاجماع ولكن لم
فسقه حتى ترد شهادته اذ نقطع بمن يموت مؤمنا مصرا على فسقه انه لا يخلد في النار وانه من اهل
الكرامة بالجنة فكذلك في الدنيا في اعتبار قوله في الاجماع وقيل وقائله امام الحرمين وابو اسحق
الشيرازي يعتبر قوله اي غير العدل في حق نفسه فقط كاقراره اي كما يقبل اقراره في حق نفسه
بالمال والجنايات الى غير ذلك ويدفع هذا القياس بانه اي اقراره معتبر فيما اي في حق يجب عليه
وهذا اي اعتبار قوله فيما نحن فيه له لا عليه اذ تنتفي حجيته اي الاجماع باظهاره عدم الموافقة
فيحصل له شرف الاعتداد به والاعتبار بمقالته فلا يصح القياس على اقراره وذهب بعض الشافعية الى انه
اذا خالف يسأل عن ماخذه لجواز ان يحمله فسقه على الفتيا من غير دليل فان ذكر ما يصلح ماخذا اعتبر
والا فلا واختاره ابن السمعاني وعليه اي على اشتراط عدالة المجتهد ينبني شرط عدم البدعة اذا لم
يكفر بها اي بالبدعة كالخوارج الا الغلاة منهم فانهم من اصحاب البدع الجلية كما مر في مباحث الخبر
ولم يكفر وابتدعهم والحنفية قالوا الشرط فيه عدم البدعة اذا دعى صاحب البدعة الناس
اليها اي الى بدعته لانه اي كونه داعيا الى بدعته يوجب تعصبا ثم ذلك المتبدع وهو عدم
قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على الميل الى جانب الهوى او يوجب ذلك التعصب خفة سفه
اي خفة عقل يكون للسفهاء فيتهم في امر دينه فان لم يدع اليها يكون قوله في غير بدعته معتبرا
فيعتبر في انعقاد الاجماع لانه من اهل الشهادة ولا يعتبر في بدعته لانه يضلل فيها لمخالفته
نصا موجبا للعلم وقال الشيخ ابو بكر الرازي الصحيح عندنا انه لا اعتبار بموافقة اهل الضلال
لاهل الحق في صحة الاجماع وانما الاجماع الذي هو حجة عند الله اجماع اهل الحق الذين لم يثبت فسقهم
ولا ضلالهم ووافقه صاحب الميزان والمصنف حيث قال والحق الاطلاق منع البدعة المفسقة
لهم اي لاصحابها يعني ان البدعة المذكورة تمنع اعتبار قول صاحبها في الاجماع على الاطلاق
قال ابو منصور البغدادي قال اهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق القدرية والخوارج

والروافض ولا اعتبار بخلاف هولاء المبتدعة في الفقه وان اعتبر في الكلام هكذا روى اشهب
عن مالك والعباس بن الوليد عن الاوزاعي وابو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وذكر ابو ثور
انه قول ائمة الحديث وقال ابن القطان لا اجماع عندنا اجماع اهل العلم فاما من كان من اهل
الاهواء فلا مدخل له فيه واختاره ابو يعلى واستقراه من كلام احمد ولذا اي ولكون
البدعة المفسقة مانعة من اعتبار قول صاحبها لم يعتبر خلاف الروافض في الاجماع على
خلافة الشيوخ ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لان ادنى حال الرفضة انهم فسقة فان قلت
كان موجب هذا ان لا يعتبر شهادتهم قلت فسقهم مبني على شبهة اوقعتهم في ذلك ومثل
هذا الفسق المبني على شبهة الضلال يمنع عن اعتبارهم في الاجماع المنافي للضلال كرامة
لاهله لا عن قبول الشهادة المبني على الاحتراز عن تعمد الكذب الا ترى ان الفاسق اذا لم
يجهر بفسقه تقبل شهادته وقد يقال ذلك اي عدم اعتبار خلاف الروافض في الاجماع
المذكور لتقرره اي الاجماع من الصحابة وغيرهم على خلافتهم قبلهم اي قبل وجود الروافض
فعصوا اي الروافض به اي بخلافهم له وخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه
خلاف الحجة الظنية على استحقاق الخلافة على سبيل التعيين لا خلاف اجماع الصحابة
المفيد للقطع بناء على انه كان في المخالفين من الصحابة مجتهد الا ان لم يكن في المخالفين كمعاوية وابن
العاص عند المخالفين مجتهد فانه على هذا التقدير يلزم ان يكون خلاف الخوارج خلاف الاجماع
وفيه اشارة الى ان كونهما مجتهدين ليس بمعلوم فالقول بان النزاع بين الفريقين بناء على ان
اجتهاد كل منهما ادى الى نقيض ما ادى اليه اجتهاد الاخر ليس على سبيل القطع بل على سبيل
الاحتمال وهو اي ما ذكر من ان خلاف الروافض بعد انعقاد الاجماع على خلافة الشيوخ وخلاف
الخوارج خلاف الحجة فلا يستدل بخلاف الفريقين على اشتراط العدالة فيمن يعتبر قوله في الاجماع
ابطال دليل معين على اعتبار العدالة في الاجماع والمط وهو اعتبارها ثابت بالاول
وهو ان الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمن العدالة اذ الحجية للتكريم ومن ليس بعدل ليس باهل للتكريم
مسئلة مولا يشترط في حجيته القطعية كونهم اي المجمعين الصحابة خلافا للظاهرية
حيث قالوا اجماع من بعدهم ليس بحجة قال الشارح وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه ولاحمد قولان
احدهما كالظاهرية والثانيهما عند اصحابه كالجمهور لعموم الادلة المفيدة لحجية الاجماع حجية اجماع
من سواهم اي الصحابة فلا وجه لتخصيصها باجماعهم قالوا اي الظاهرية اولا انعقد اجماع الصحابة
قبل تحقق من بعدهم على ان ما لا قاطع فيه من الاحكام جاز الاجتهاد فيه وجاز ما ادى اليه
الاجتهاد من احد طرفيه ان يوخذ به فلو صح اجماع من بعدهم اي الصحابة على بعضه
اي بعض الاحكام التي لا قاطع فيها لم يجز الاجتهاد فيه اي في ذلك البعض اجماعا ولم يجز الاخذ
بالجانب المخالف لما اجمع عليه ان ادى اليه الاجتهاد فيتعارض الاجماعان اجماع الصحابة
على ما ذكر والاجماع المفروض والجواب ان الصحابة اجمعوا على شرط عدمه اي في ذلك البعض
اجماعا ولم يجز الاخذ بالجانب المخالف لما اجمع عليه ان ادى اليه الاجتهاد كل ما لا قاطع فيه
جائز الاجتهاد ما دام لا قاطع فيه فجواز الاجتهاد في زمان وجود القاطع فيه وعدم
جوازه في زمانه فلا تناقض وعند انعقاد الاجماع على احد طرفي ما لم يكن فيه قاطع

٢٢٩ تحقق فيه قاطع قالوا اي الظاهرية ثانيا لو اعتبر اجماع غير الصحابة اعتبر مع مخالفة بعض
الصحابة فيما اذا سبق خلاف مستقر لان مخالفة بعضهم لا يمنع اجماع من بعدهم الجواب انما يلزم بطلان
هذا من شرط عدم سبق الخلاف المستقر ولو من واحد في انعقاد الاجماع القطعي لا يلزم من لم يشترط
عدم سبق الخلاف او جعل الواحد اي خلافه معطوف على شرط مانعا من انعقاد الاجماع ممن سواه فان من
لم يجعل خلاف الواحد الموجود في الازمان الاجماع صحابيا كان او غيره مانعا عن انعقاده كيف يجعل خلافه
وهو معدوم في زمانه مانعا عنه ويعتبر التابعي المجتهد فيهم اي في زمان الصحابة موافقة ومخالفة
عند انعقاد الاجماع فلا ينعقد مع مخالفته كما هو مذهب الحنفية والشافعية ورواية عن
احمد وقول اكثر المتكلمين وهو الصحيح واما من بلغ من التابعين درجته اي الاجتهاد بعد
انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدمه اي عدم اعتباره فيهم مبني على اشتراط انقراض العصر في حجية
الاجماع وعدمه اي عدم اشتراطه فمن اشترطه اعتبره ومن لم يشترطه لم يعتبره قال الشارح الا ان
هذا انما يتم على راي من يقول فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجمعين ودخول مجتهد يحدث
قبل انقراضهم اما من قال فائدته جواز الرجوع لا غير ينبغي ان لا يعتبره ايضا انتهى وكان المصنف
لم يلتفت الى هذا التفصيل لانه اذا اشترط الانقراض في الانعقاد فقبل الانعقاد اذا دخل بينهم مجتهد
اخر لا وجه لعدم اعتباره فتامل وقيل وقائله احمد في رواية وبعض المتكلمين لا يعتبر التابعي
في اجماع الصحابة مطلقا اي سواء كان مجتهدا قبل انعقاد اجماعهم او بعده لنا على اعتبار
التابعي المجتهد فيهم ليسوا اي الصحابة بكل الامة دونه اي التابعي لانه مثلهم في الاجتهاد بخبر انه لا
رواية له عنه صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب كون الحق معهم دونه والعصمة انما هي للكل واستدل
للمختار بان الصحابة سوغوا لهم اي للتابعين الاجتهاد مع وجودهم فقد ولى شريح الكوفة
وعلي رضي الله عنه بها لا ينكر عليه وابن المسيب المدينة فتاوى وهي مشحونة باصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكذا عطاء بمكة والحسن وجابر وزيد بالبصرة ولولا اعتبار قولهم لما سوغوا لهم
قلنا انما يتم الاستدلال بهذا على اعتبار قولهم بحيث لا ينعقد اجماعهم مع مخالفتهم او بدون
موافقتهم لو نقل تسويغ خلافهم اي التابعين مع اجماعهم اي الصحابة ولم يثبت تسويغ خلافهم
الا مع اختلافهم كالمنقول من قول ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف في صحيح مسلم تذاكرت
مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين
وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة وليس محل النزاع
مسئلة ولا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم
لهم وهم علي وفاطمة والحسنان رضي الله عنهم لما روى الترمذي عن عمر بن ابي سلمة انه لما نزلت انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا لف النبي صلى الله عليه وسلم عليهم كساء وقال
هولاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ولا يخفى ان هذا لا يدل على
ان غيرهم ليس من اهل البيت وانما خصهم بهذا اللف والدعاء لمزيد التكريم لهم ولدفع توهم
انهم ليسوا من اهل البيت لكونهم ساكنين في غير بيته صلى الله عليه وسلم خلافا للشيعة واقتصر
في المحصول وغيره على الزيدية والامامية فان اجماعهم عندهم حجة للاية فان الخطا رجس
فيكون منفيا عنهم فيكون اجماعهم حجة واجيب بمنع كون الخطا رجسا وانما الرجس

العذاب او الاثم او كل مستقذر ومستنكر وليس الخطاء منها على ان المراد باهل البيت هم
مع ازواجهم ح النبي صلى الله عليه وسلم فان ما قبلها وهو يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
الخ وما بعدها وهو واذكرن ما يتلى عليكم في بيوتكن الاية تدل عليه مسئلة ولا ينعقد
بالاربعة الخلفاء رضي الله عنهم مع مخالفة غيرهم او توقفهم او عدم سماعهم الحكم عند الاكثر
خلافا لبعض الحنفية واحمد في رواية حتى رد منهم القاضي ابو حازم بالحاء المعجمة والزاء
عبد الحميد بن عبد العزيز على ذوي الارحام اموالا في خلافة المعتضد بالله لكون الخلفاء الاربعة
على ذلك بعد القضاء بها اي بتلك الاموال لبيت المال مبطلا لنفاذه اي القضاء لبيت
المال وقبل المعتضد قضاءه بذلك وكتب به الى الافاق وكان ثقة دينا ورعا عالما بمذهب
اهل العراق والفرائض والحساب اصله من البصرة وسكن بغداد واخذ عن هلال الرازي واخذ عنه
ابو جعفر الطحاوي وابو طاهر الدباس وغيرهما وولي بالشام والكوفة والكرخ من بغداد وتوفي
في جمادى الاولى سنة ثنتين وتسعين ومائة مسئلة ولا ينعقد بالشيخين اي ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما مع مخالفة غيرهما الى آخر ما ذكر آنفا خلافا لبعضهم لنا الادلة المفيدة لحجية
الاجماع توجب وقفه اي تحقق الاجماع على غيرهم اي غير اهل البيت في الصورة الاولى وغير
الخلفاء الاربعة في الصورة الثانية وغير الشيخين في الثالثة وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر رواه احمد وابن ماجه والترمذي وحسنه وصححه وابن حبان والحاكم
استدل به لانه امر بالاقتداء بهما فانتفى عنهما الخطاء ولما لم يجب الاقتداء بهما حال اختلافهما وجب
حال اتفاقهما وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها
بالنواجذ رواه احمد وغيره وانهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي كما ذكره البيهقي وغيره ودليله
وليله ولما الزمهم بالتمسك بسنتهم علم ان الخطاء منتف عنها اجيب عنه بان الحديثين
يفيدان اهلية الاقتداء اي اهلية الشيخين والاربعة لاتباع المقلدين لهم لا منع الاجتهاد
لغيرهم من المجتهدين ليكون قولهم حجة عليهم فلا يقلدوا ولا يجتهدوا لغيرهم ويرد عليه اي على هذا
الجواب ان ذلك اي اهلية الاقتداء بهم مع ابايه اي الاقتداء يفيد منع الاجتهاد
لغيرهم ولزوم الاقتداء بهم فيكون قولهم حجة على غيرهم وهذا هو المطلوب الا ان يدفع اي يدفع
اي كلا منهما احاد اي اخبار آحاد لا يفيد الا الظن فلا يثبت به القطع بكون اجماعها او اجماعهم
حجة قطعية واجيب ايضا بمعارضته باصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا
شطر دينكم من الحميراء اي عائشة رضي الله عنها فان هذين الحديثين يدلان على جواز الاخذ
بقول كل صحابي وقول عائشة وان خالف قول الشيخين او الاربعة الا ان الاول اي
اصحابي كالنجوم الحديث لم يعرف لما قال ابن حزم في رسالته الكبرى مكذوب موضوع باطل
والا فله طرق من رواية عمر وابنه وجابر وابن عباس وانس بالفاظ مختلفة اقربها الى اللفظ المذكور
ما اخرج ابن عدي في الكامل وابن عبد البر في كتاب بيان العلم عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم مثل اصحابي مثل النجوم يهتدى بها فبايهم اخذتم بقوله اهتديتم نعم لم يصح منها
شيء قاله احمد والبزار والحديث الصحيح يؤدي بعض معناه وهو حديث ابي موسى المرفوع النجوم
امنة السماء فاذا ذهبت النجوم اتى اهل السماء ما يوعدون وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت

اتى اصحابي ما يوعدون رواه مسلم كذا ذكره الشارح وذكر في الحديث الثاني ان الحافظ عماد الدين
بن كثير سال الحافظين المزي والذهبي عنه فلم يعرفاه ونقل عن كثير من الحفاظ مثله وقال الذهبي هو من
الاحاديث الواهية التي لا يعرف لها اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج المزي كل حديث
فيه لفظ الحميراء لا اصل له الا حديثا واحدا في النسائي والثاني اي خذوا شطر دينكم الحديث معناه
معناه انكم ستاخذون فلا يعارضان الاولين والحق ان مقتضاه اي مقتضى دليل كل من القول
بحجية اجماع الاربعة والشيخين الحجية الظنية اما الحجية فللطلب الجازم للاتباع لهم ولهما واما
الظنية فلانه خبر واحد ورد ابي خازم على ذوي الارحام اموالا تركها اقرباؤهم بعد القضاء بها
لبيت المال لم يوافقه عليه كافة معاصريه من الحنفية فقد رده ابو سعيد احمد بن الحسين البردعي
من كبارهم وقال هذا مما فيه خلاف بين الصحابة لكن نقل الجصاص عن ابي خازم انه قال في جوابه لا اعد
زيدا خلافا على الخلفاء الاربعة واذا لم اعده خلافا وقد حكمت برد هذا المال الى ذوي الارحام
فقد نفذ قضائي به ولا يجوز لاحد ان يتعقبه بالفسخ ومن ثمة قيل يحتمل ان يكون ابو خازم
بناه على ان خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في الاجماع وفي شرح البديع انه وافقه علماء
المذاهب في زمانه مسئلة ولا ينعقد باهل المدينة طيبة وحدهم خلافا لمالك
ان كونه مذهبه ابن بكير وابو يعقوب الرازي وابو بكر بن منتاب والطيالسي والقاضي ابو الفرج
والقاضي ابو بكر وقيل مراده اي مالك ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم ونقل ابن السمعاني
وغيره ان للشافعي في القديم ما يدل على هذا وقيل تحمل على المنقولات المستمرة اي المتكررة
الوجود من غير انقطاع كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها وقيل بل هو حجة
على العموم في المستمرة وغيرها وهو راي اكثر المغاربة من اصحابه وذكر ابن الحاجب انه الصحيح قالوا
وفي رسالة مالك الى الليث بن سعد ما يدل عليه وقيل اراد الصحابة وقيل اراد به في زمن الصحابة
والتابعين وتابعيهم وعليه ابن الحاجب لنا الادلة المفيدة حجية الاجماع توقفه اي تحقق
الاجماع على غيرهم اي غير اهل المدينة لان اهلها ليسوا كل الامة واستدلالهم اي المالكية بان العادة
قاضية بان مثل هذا الجمع المنحصر اراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو
اتفق عدتهم او اكثر متفرقين في البلاد ولم تقض العادة بذلك مع اجتهادهم يتناظرون
ويتناظرون في الواقعة التي لا نص فيها واذا اجمعوا على حكم لا يجمعون الا عن مستند راجح فيقطع
باجماعهم منع قضاؤها اي العادة به اي باجماعهم عن راجح دون سائر علماء الامصار اذ لا دليل
يفيد التفرقة بينهما بحيث يكون اجماع اهل المدينة وحدهم مفيدا للقطع واجماع بلد اخر لا يكون مفيدا
له وفي الشرح العضدي فان قيل لا نسلم العادة في اتفاق مثلهم عن راجح قاضية لانهم بعض الامة فيجوز ان
يكون متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نقول العادة قاضية باطلاع الكل
فيرد ذلك بل باطلاع الاكثر والاكثر كاف في تتميم دليلنا بان يقال اذا وجب اطلاع الاكثر امتنع ان لا
يطلع عليه من اهل المدينة احد ويكون ذلك الاكثر غيرهم مع ما فيه احد منهم والاحتمالات البعيدة لا
تنفي الظهور انتهى والى هذه الجملة اشار بقوله ودفع المنع بان المراد من ان العادة قاضية
الخ قاضية باطلاع الاكثر زعم الشارح ان معناه قاضية في انعقاد الاجماع انه لا ينعقد
على حكم الا باطلاع الاكثر من المجتهدين على دليله انتهى فلزم من كلامه ان اطلاع الاكثر على دليل الحكم

اما هو على تقدير انعقاد الاجماع فيقال له مرادك اما اجماع الامة او اجماع مثل هذا الجمع والمخصر
والاول خروج من البحث لان المفروض اجماع اهل المدينة لا اجماع الامة حتى يلزم اطلاع الاكثر ويتفرع
عليه قوله فامتنع ان لا يطلع عليه من اهل المدينة احد بان لا يكون في الاكثر احد منهم
اذ امتناع عدم اطلاع احد من اهلها لامتناع ان لا يكون احد منهم من جملة الاكثر على تقدير اطلاع
الاكثر واطلاع الاكثر على تقدير اجماع الامة غير معلوم والثاني هو لزوم اطلاع الاكثر عند اجماع مثل
هذا الجمع لا وجه له اذ لا ملازمة عادة بين اتفاق مثل هذا الجمع وبين اطلاع اكثر الامة على دليل
الحكم فان قلت ان المعنى ان كل حكم لا بد له من دليل راجح في نفس الامر وقد جرت العادة ان اكثر المجتهدين
من الامة يطلعون على ذلك الراجح وعدم وجود واحد من اكثر المجتهدين في المدينة احتمال في غاية البعد
وعلى تقدير وجود واحد منهم فيها وهو عالم بالراجح يخبر به سائر اهلها لان المفروض اجتهادهم
وتشاورهم وتناظرهم كما عرفت والله اعلم والاحتمال البعيد لا ينفي الظهور وهذا
الجواب انحطاط لاجماع اهل المدينة عن كونه حجة قطعية الى كونه حجة ظنية لا انه يجعلها
اجماعا قطعيا ونقل السبكي عن اكثر المغاربة انه ليس بقطعي بل ظني يقدم على خبر الواحد والقياس
ومن القرطبي ان تقديم الخبر اولى فان قيل يلزم مثله من انعقاد الاجماع بمثل هذا الجمع اذ لا
في اهل بلدة اخرى لمكة والكوفة لذلك اي لقضاء العادة باطلاع الاكثر على الراجح التزم
موجبه وصار الحاصل ان اتفاق مثلهم حجة يحتج به عند عدم المعارض من خلاف مثلهم
مسئلة اذا افتى بعضهم اي المجتهدين بمسئلة اجتهادية او قضى بعضهم به
واشتهر بين اهل عصره وعرف الباقون اي جميع من سواه من المجتهدين ولم يخالف في الفتيا
في الصورة الاولى وفي القضاء في الصورة الثانية قبل استقرار المذاهب في تلك
الحادثة واستمر الحال على هذا الى مضي مدة التأمل وهي على ما ذكر القاضي ابو زيد من تتبعات
للساكت الوجه فيه وفي الميزان وادناه الى اخر المجلس اي مجلس بلوغ الخبر وقيل يقدر بثلثة ايام
بعد بلوغ الخبر واليه اشار ابو بكر الرازي حيث قال فاذا استمرت الايام عليه ولم يظهر للساكت
خلاف مع العناية منهم بامر الدين وحراسة الاحكام علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف لانهم موافقون
له وعنه انه انما يكون دلالة على الموافقة اذا انتشر القول ومرت عليه اوقات يعلم فيما تجري
العادة ان لو كان هناك مخالف لاظهر الخلاف وعلى هذا العمل ولا تقية اي خوف يمنع
الساكت من المخالفة فاكثر الحنفية واحمد وبعض الشافعية كابي اسحق الاسفرائني ان هذا
اجماع قطعي وابن ابي هريرة من الشافعية هو في الفتيا كذلك اي اجماع قطعي لا في القضاء
قال الشيخ وذكره ابن السمعاني والامدي وابن الحاجب وغيرهم والذي في المحصول عنه ان كان
القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والا فنعم والفرق بين النقلين واضح اذ لا يلزم من صدوره عن
الحاكم ان يكون على وجه الحكم فقد يفتي الحاكم تارة ويقضي اخرى انتهى ولم يظهر فرق بينهما اذ
المتبادر من كون القائل حاكما ان يكون حاكما في قوله والذي يظهر ان سكوتهم لا يدل على
موافقتهم اياه لجواز القضاء بما ادى اليه اجتهاده وان كان مخالفا لرأي غيره فقضاؤه صحيح
وليس عليهم انكاره لانه تأكد رأيه بالقضاء بخلاف الفتوى فانها لم تتأكد به وفيه ما فيه
وعن الشافعي انه حجة فقط لا اجماع فلا اعتراض ان يكون اجماعا وبه قال ابن ابان والباقلاني

وداود وبعض المعتزلة والغزالي بل ذكر الامام الرازي والامدي ان هذا مذهب الشافعي
والسبكي الاكثرون من الاصوليين نقلوا ان الشافعي يقول السكوتي ليس باجماع واختاره
القاضي وذكر انه اخر اقواله قال الباجي وهو قول اكثر المالكية والقاضي عبد الوهاب
هو الذي يقتضيه مذهب اصحابنا وقال ابن برهان اليه ذهب كافة العلماء منهم الكرخي
ونصره ابن السمعاني وابو زيد الدبوسي والرافعي انه المشهور عند الاصحاب والنووي انه الصواب
وقال الجبائي اجماع بشرط الانقراض للعصر وهو رواية عن احمد نقله ابن فورك عن اكثر
اصحاب مذهبه والرافعي انه اصح الاوجه واختار الامدي والكرخي والصيرفي وبعض المعتزلة
كابي هاشم اجماع ظني او حجة ظنية وقيل ان كان الساكتون اقل كان اجماعا والا
فلا وهو محكي عن الجصاص وقيل ان وقع في شي يفوت استدراكه من اراقة دم او استباحة
فرج فاجماع والا فحجة وذهب الروياني الى هذا التفصيل فيما اذا كان في عصر الصحابة وقال
اما ورد في التابعين بالصحابة في ذلك وذكر النووي انه الصحيح قال الحنفية لو شرط سماع
قول كل من المجمعين انتفى الاجماع لتعذره اي سماع قول كل عادة قال الشارح قال
السرخسي ذليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فهو ساقط عنهم لان
المتعذر كالممتنع وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم
حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين لكن الاجماع غير منتف فالشرط المذكور منتف انتهى
وانت خبير بان الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع عن جميع علماء العصر
في غاية الوضوح فكيف يقاس هذا عليه الاول كالمحال والثاني فيه بعض حرج والفرق بين
السكوتي والقولي حينئذ بالتتبع لكيفية وقوعه وايضا العادة في كل عصر افتاء الاكابر
وسكوت الاصاغر تسليما وللاجماع على انه اي السكوتي اجماع في الامور الاعتقادية فكذا
الاحكام الفرعية بل يثبت هنا بطريق اولى قال النافون لحجيته مطلقا اي قطعا
وظنا السكوت يحتمل غير الموافقة من خوف او تفكر او عدم اجتهاد او تعظيم للقائل فلا
يكون اجماعا ولا حجة مع قيام هذه الاحتمالات اجاب الظني اي القائل بانه اجماع ظني
بانه اي السكوت ظاهر في الموافقة للمفتي والقاضي وفي غيرها اي والسكوت في غير
الموافقة مما ذكر احتمالات غير ظاهرة وهي لا تنفي الظهور واجاب الحنفية بانه لا ينفي
الاول وهو السكوت للخوف بالفرض حيث قلنا ولا تقية وانتفى ما بعده وهو
السكوت للتفكر بمضي مدة التأمل فيه عادة والسكوت للتعظيم بلا تقية فسق لترك
الواجب الذي هو الرد لان الفتوى والقضاء اذا كان غير حق يكون منكرا واجب الرد فلا ينسب
الى المتدين ولا سيما ائمة الدين وما روي عن ابن عباس في سكوته عن عمر في العول من قوله
كان مهيبا فهبته اي الحنفية كفخر الاسلام والقاضي ابي زيد صحته عنه نقلا ولانه اي عمر
رضي الله عنه كان يقدمه اي ابن عباس على كثير من الاكابر ويبادله عن مسائل فيستحسن
قوله فعنه كان عمر يدخلني مع اشياخ بدر فكان بعضهم وجد في نفسه فقال لم تدخل هذا معنا
ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من حيث علمتم فدعاهم ذات يوم فادخلني معهم فما رأيت انه دعاني
يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد

الله ونستغفره اذا نصرنا وفتح علينا فسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذاك تقول يا ابن عباس فقلت
لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه قال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك
علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول رواه البخاري
وعنه قال دعا عمر اشياخ الاشياخ من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال لهم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال في ليلة القدر التمسوها في العشر الاواخر وترا ففي اي الوتر ترونها فقال رجل برايه
انها تاسعة سابعة خامسة ثالثة فقال يا ابن عباس تكلم قلت اقول برايي قال عن رايك اسالك
قلت اني سمعت الله اكثر من ذكر السبع فذكر الحديث وفي اخره قال عمر اعجزتم ان تقولوا مثل هذا
الغلام الذي لم يستو شؤون راسه اخرجه الاسماعيلي في مسند عمر والحاكم وقال صحيح الاسناد
الى غير ذلك وكان عمر رضي الله عنه الين للحق واشد انقيادا له من غيره وعنه رضي الله عنه
لا خير فيكم ان لم تقولوا يعني كلمة الحق ولا خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم وغيره وقصته
مع المراة في نهيه عن مغالاة المهر شهيرة رواه غير واحد منهم ابو يعلى الموصلي بسند قوي عن مسروق
قال ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في صدق
النساء وقد كان الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم
فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها فلا اعرفن
ما زاد رجل في صداق امراة على اربعمائة درهم قال ثم نزل فاعترضته امراة من قريش
فقالت له يا امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صدقتهن على اربعمائة درهم قال نعم
قالت اما سمعت الله يقول واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم
عفوا كل احد افقه من عمر قال ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس اني كنت نهيتكم ان تزيدوا
النساء في صدقتهن على اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي من ماله ما احب قال الشارح
لكن في صحة اعتذار ابن عباس عن ترك مراجعة عمر بالمهابة نظر فقد روى الطحاوي
واسمعيل بن اسحق القاضي في الاحكام عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال دخلت
انا وزفر بن الحدثان على ابن عباس رضي الله عنهما بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض المواريث
فقال ابن عباس اترون من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب
نصف ونصف فاين الثلث فساق الحديث ورايه في ذلك وفي اخره فقال له زفر ما منعك
ان تشير عليه بهذا الراي قال هيبته والله قال شيخنا الحافظ موقوف حسن انتهى فان قلت كيف تمنع
المهابة عن اظهار الحق قلت لعله بانه علم الاراء فيه واختار ما ذهب اليه الجمهور واستحسنه ولم
يرجع عن ذلك فلا فائدة في المناظرة والمحاجة معه والاحترام والاجلال منعه عن امر علم
عدم فائدته ولم يبق الا احتمال ان رجع وهوان يرجع بمناظرته وقيل يحكى انه لم يكن
اذ ذاك في درجة الاجتهاد وقد يكون السكوت عن انكار المنكر مع القدرة عليه فسق
وقول المجتهد ليس اياه اي منكرا فلا يجب على المجتهد الساكت اظهار خلافه اي خلاف
المجتهد المفتي او القاضي فلا يكون السكوت عن انكاره فسقا بل هو اي المجتهد الساكت مخير
بين السكوت واظهار الخلاف في هذا بخلاف الاعتقادي فانه اي المجتهد فيه مكلف
باصابة الحق فغيره اي غير الحق او الاتي به عن اجتهاد منكر فامتنع السكوت فيه كيلا

يكون ساكتا عن منكر فيفسق الا ان يقال يجب على الساكت اظهار خلاف قول المفتي والقاضي
في الفروع ايضا لتجويزه اي المجتهد الساكت رجوع المفتي او القاضي اليه اي الى قوله
لحقيته اي حقية قول الساكت في اعتقاده ورجاء ان يظهر ذلك عند المفتي او
القاضي فيرجع اليه وقد يقال ان هذا التجويز لا يقتضي وجوب اظهار الخلاف كيف
وهو يعلم ان كلا من الافتاء والقضاء صحيح واجب العمل في حق المفتي والقاضي وان كان
خطاء في نفس الامر كما سنشير اليه قال الشارح ولما سنذكر من الميزان ان العمل [illegible]
في الجواب سواء على قول اهل السنة والقائلين بان المجتهد قد يخطئ ويصيب واذن اي
واذا كان الاظهار واجبا للتجويز المذكور فقول معاذ في جلد الحامل التي زنت لما هم بجلدها
عمر ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك
عمر للوجوب اي لسبب وجوب اظهار المخالفة على المجتهد فيبطل به تفصيل ابن ابي
هريرة المشار اليه بقوله وابن ابي هريرة كذلك لا في القضاء لكنه اي وجوب اظهار
المخالفة اذ جوز رجوعه اليه ممنوع لان التجويز غير لازم وليس ما ذهب اليه المجتهد
الاول معلوم البطلان وان كان خطاء فالعمل به صحيح بظنه ولا نسلم ان قول معاذ بل على
الوجوب واليه اشار بقوله وقول معاذ اختيار للاحد الجائزين من السكوت
واظهار المخالفة او اظهار المخالفة واجب في خصوص هذه المادة لما فيه من صيانة
نفس محترمة عن تعرضها للهلاك وقوله اي ابن ابي هريرة العادة ان لا ينكر الحكم بخلاف
الفتوى فانها تنكر فلا يكون السكوت في القضاء دليل الموافقة ويكون في الفتوى دليلها
وقوله مجتهدا اجزه بعد استقرار المذاهب لا قبله والنزاع انما هو فيما قبله مفاد هذه
العبارة ان الفرق بينهما بالانكار وعدمه بعد الاستقرار مسلم واما قبله فكلاهما
ينكر ولا يخفى ان استقرارها انما يكون سببا لعدم الانكار في الحكم لان المذاهب اذا
تقررت وعرف اهل كل مذهب لا وجه للانكار على صاحب مذهب في العمل على مذهبه
وهذه العلة مشتركة بين الحكم والفتوى فلا وجه للفرق بعد الاستقرار ايضا اللهم الا
ان يقال ارتباط الفرق بالقول باعتبار عدم انكار الحكم فقط لا باعتبار التوجيه
بينهما فتامل وقول الجبائي في اعتباره الاجماع السكوتي بشرط الانقراض الاحتمالات
المذكورة من الخوف والتفكر وغيرهما تضعف بعد الانقراض لبعد استمرار هذه
الموانع الى انقراض عصرهم لا قبله اي الانقراض ممنوع بل الضعف لها يتحقق
بعد مضي مدة التامل في مثله اي في مثل ذلك القول عادة وعن المحققين اشارة
الى ما في الشرح العضدي من قيد قطعيته اي الاجماع السكوتي بما اذا كثر وقوع
تلك الحادثة وتكررت تكرارا يكون فيما تعم به البلوى وهو اي هذا التقييد اوجه
هكذا في نسخ اعتمد عليها وفي نسخة الشيخ وجه اي يحتمل ان يكون مفيدا للقطع لعمومه
على ان نسخ وقال السبكي تكرار الغيبة مع طول المدة وعدم المخالفة مفض الى القطع
وهو مقتضى كلام امام الحرمين مسئلة اذا اجمع على قولين في مسئلة
في عصر لم يجز احداث قول ثالث فيهما عند الاكثر منهم الامام الرازي في المعالم

ونص عليه محمد بن الحسن والشافعي في رسالته وخص اي عدم جواز احداث ثالث بعض
الحنفية بالصحابة اي ما اذا كان الاجماع على قولين منهم فلم يجوزوا لمن بعدهم احداث ثالث
فيها ومختار الامدي وابن الحاجب يجوز ان لم يرفع شيا مما اجمع عليه القولان ولا يجوز
ان رفع مجمعا عليه كرد المشتراة بكرا بعد الوطى بعيب قبل الوطى كان بها عند البايع
علم المشتري بعد الوطى قيل لا يردها وقيل يردها مع الارش اي ارش البكارة
لا القول بردها مجانا اي بغير الارش للبكارة لانه قول ثالث رافع لمجمع عليه نقل الاول
عن علي وابن مسعود والثاني عن عمر وزيد بن ثابت واتفاقا لا يردها مع عشر قيمتها ان كانت
بكرا ونصف عشر قيمتها ان كانت ثيبا فقد اتفقوا على عدم ردها مجانا قال الشارح رح وقال
شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فان الذي يروى عنهم ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم وانما
التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري والثاني
عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين وكثير والثالث عن الحارث العكلي وهو من فقهاء
الكوفة من اقران ابراهيم النخعي ومقاسمة الجد الصحيح وهو الذي لا يدخل في نسبته الى
الميت انثى الاخوة لابوين او لاب وحجبه الاخوة فلا يقال بحرمانه اي بحرمان الجد لهم لانه
قول ثالث رافع لمجمع عليه لاتفاق القولين على ان للجد حظا من الميراث وانما الخلاف في قدره
قال الشارح رح وحجبه المذكور في هذا المثال احد الاقوال الثلاثة مشهورة من الصحابة حجبه لهم عن ابي بكر
الصديق وعمر وعثمان وابن عباس وابن الزبير وغيرهم وانه رجع بعضهم الى المقاسمة
وهو قول الاكثر وجاء حرمانه عن زيد بن ثابت وعلي ابن ابي طالب وعبد الرحمن بن غنم ثم رجع
زيد وعلي الى المقاسمة ثم قال اللهم الا ان يثبت اجماع من بعدهم على بطلان الثالث الذي
هو الحرمان فلا يسمع بعد ذلك بناء على ان الاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق وعدة الحامل
المتوفى عنها زوجها بالوضع لحملها كما عليه عامة اهل العلم من الصحابة وغيرهم او ابعد
الاجلين من الوضع ومضي اربعة اشهر وعشر كما روي عن علي وابن عباس من الصحابة وغيرهم
لا يقال تنقضي عدتها بالاشهر فقط لانه قول ثالث رافع لمجمع عليه لانه اذا مضت الاشهر
ولم تضع الحمل اتفق الفريقان على عدم مضي العدة اما على القول بالوضع فظاهر واما على القول
بالابعد فان الابعد انما يتحقق بالوضع بخلاف الفسخ للنكاح بالعيوب من الجنون والجذام
والبرص والجب والعنة والقرن والرتق وعدم الفسخ بها وزوجة وابوين او زوج
وابوين للام ثلث الكل او ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين يجوز فيهما قول ثالث وهو
التفصيل في العيوب قال الشارح رح الاقوال الثلاثة فيها مشهورة من الصحابة وفي الزوج
والزوجة فان التفصيل في كل من هذين لا يرفع مجمعا عليه لانه وافق في كل صورة قولا
مطلقا كالظاهرية وبعض الحنفية قالوا يجوز احداث ثالث مطلق سواء كان
المجمعون على قولين الصحابة او غيرهم وسواء رفع الثالث مجمعا عليه او لم يرفع قال
الامدي انما يجوز الاحداث اذا لم يرفع مجمعا عليه لانه لم يخالف مجمعا عليه وهو اي خلاف المجمع عليه
الممتنع من الاحداث لانه خرق للاجماع ولم يوجد بل الثالث رح وافق كلا كلا من القولين
في شيء اذ حاصل التفصيل كون المفصل فيه مع احد القولين في صورة ومع الاخر في غير تلك

الصورة ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان الطايفتين اجتمعتا على عدم التفصيل فالتفصيل
خلاف الاجماع قال وكون عدم التفصيل مجمعا ممنوع بل هو اي الاجماع مع عدم التفصيل
القول به اي بعدم التفصيل والفرض انهم سكتوا عنه بل يجوز عدم خطوره ببالهم فكيف
يكون مجمعا عليه لهم والا اي وان لم يكن الامر كذلك بان يكون السكوت عن الشيء قولا بعدمه
امتنع القول فيما يحدث اي في مسيلة لم يقع ذكرها بين العلماء في الزمان السابق ولم يكن لاحد
منهم قول فيها اذ كان عدم القول قولا بالعدم اي بعدم القول على ذلك التقدير فذلك
باطل اجماعا فان قلت فرق بين ان لم يكن للمسيلة ذكر اصلا وبين ان يقع الاجتهاد فيها
والاستقصاء في طلب الصواب فيها ثم ينحصر ما ادى اليه الاجتهاد في القولين فكيف
مع ذلك لا يلزم ان يخطر التفصيل ببالهم فلم يرتضوا به فيكون قولا بعدمه ولنا على
المختار وهو عدم جواز احداث الثالث مطلقا لو جاز التفصيل كان جوازه مع
العلم بخطائه اي التفصيل لانه اي التفصيل لا بحق ودليل ممتنع فهو عن دليل وحينئذ فان
اطلعوا اي المطلعون عليه اي على ذلك الدليل وتركوه او لم يطلعوا عليه حتى تقرر اجماعهم
على خلافه وهو الاطلاق وعدم التفصيل لزم خطاؤه اي ذلك الدليل اذ لو كان ذلك
الدليل صوابا لزم ان المطلقين وهم جميع مجتهدي العصر السابق اخطاوا بترك العمل به علموه
او جهلوه والتالي اي خطاؤهم منتف والا يلزم اجتماع الامة في ذلك العصر على الضلالة
فليس دليل التفصيل صوابا واذا كان دليل التفصيل خطاء فدليل من يحدث ثالثا
بلا تفصيل كان اولى بالخطاء اذ في التفصيل موافقة لكل من القولين في شيء وقد عرفت
والمانع من احداث القول الثالث لم ينحصر في المخالفة لما اجمع عليه لجواز ان يكون
مانعه العلم بانه لو صح لزم خطاء الكل لما عرفت مع انا نعلم ان المطلق من الفريقين نفي التفصيل
لانه يقول الحق ما ذهبت اليه لا غير فتضمنه اي نفي التفصيل اطلاقه اي المطلق فيكون
بمنزلة التنصيص على نفي التفصيل من الكل واحتج لهم اي الاكثرين بانه لو جاز التفصيل
يلزم تخطية كل فريق لكونهم لم يفصلوا فيلزم تخطيتهم اي الامة كلها وهو غير جايز
للنص على انها لا تجتمع على الضلالة فالتفصيل غير جايز فدفع بان الممتنع في النص تخطية
الكل فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل اي كل فريق من الكل في غير ما خطاء فيه وفي بعض
النسخ في غير ما احطاء فيه الاخر ولا زم التفصيل من هذا القبيل قال البيضاوي وفيه
نظر ولم يبينه ووجهه الاسنوي وغيره بان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطاء
شاملة للصورتين وقال السبكي وهذا النظر له اصل مختلف فيه وهو انه هل يجوز انقسام
الامة الى شطرين كل شطر مخطئ في مسيلة الاكثر انه لا يجوز واختار الامدي وابن الحاجب
خلافه وهو متجه ظاهر فان المحذور حصول الاجماع منها على الخطاء اذ ليس كل فرد من الامة
بمعصوم فاذا انفرد كل واحد بخطاء من غير خطاء من جهة فلا اجماع انتهى قلت يرجع هذا الكلام
الى ان المراد من الضلالة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة الضلالة الشخصية
اذ لو حمل على مطلق الضلالة لزم كونها شاملة للصورتين والله اعلم قال المجوز مطلقا اختلافهم
اي المجمعين على قولين دليل لتسويغ ما يودي اليه الاجتهاد فيها لدلالته على كونها اجتهادية

والتسويغ المذكور من لوازمه فلا يكون اجماعهم على قولين المقتضي ذلك التسويغ مانعا من
احداث ثالث بينهما بل مسوغا له اجيب بان اختلافهم دليل تسويغ ذلك بشرط عدم حدوث
اجماع مانع وههنا قد حدث ضمنا لان كلا من الفريقين ينفي قول الآخر وكل قول سوى قوله
فاختلف في القولين واتفق فيما سواهما نفيا والقول الثالث مما سواهما كما لو اختلفوا في
حكم حادثة ثم اجمعوا هم بانفسهم على قول واحد فيه وانت خبير بانه لولا ان هذا الكلام ذكر في
مقام المنع كان يقال لا نقاس الاجماع الضمني المشكوك فيه على الاجماع الصريح المقطوع كيف
والمتبادر من الاجماع المذكور في لا تجتمع امتي انما هو الصريح قالوا اي المجوزون مطلق الثالث
لو لم يجز احداث قول ثالث لانكر اذ وقع لكنه وقع ولم ينكر فان الصحابة به للام قال
ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين فيها اي في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين
وقال ابن عباس لها ثلث الكل فيهما روى الدارمي عنه وعن علي ايضا فاحدث ابن
سيرين وغيره وهو جابر بن زيد ابو الشعثاء كما ذكر الجصاص ان للام في مسئلة الزوج
والابوين كابن عباس اي كما عين له او للام في مسئلة الزوجة مع الابوين كالصحابة به وعكس
تابعي آخر وهو القاضي شريح كذا في الكاشف فهو في مسئلة الزوج كالصحابة وفي مسئلة الزوجة كابن
عباس ولم ينكر احداث كل من هذين القولين والا لو انكر نقل ولم ينقل اجاب
المفصل بانه اي هذا التفصيل من قسم الجائز احداثه اذ لم يرفع مجمعا عليه و اجاب
مطلق المنع بمنع كل من انتفاء الانكار ولزوم النقل لو انكر ولزوم الشهرة لو نقل
بل يجوز ان يكون انكر ولم ينقل الانكار ويجوز ان يكون نقل ولم يشتهر فان مثل هذا ليس مما يتوفر
الدواعي على حكايته انكارا وقبولا مسئلة قال الجمهور اذا اجمعوا اي اهل عصر
على دليل لحكم او تاويل جاز احداث غيرهما في الشرح العضدي اذا استدل اهل العصر بدليل
واولوا تاويلا فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل آخر لم يقولوا به الاكثرون على انه
جائز وهو المختار ومنعه الاقلون هذا اذا لم ينصوا على بطلانه واما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا
انتهى وهذا القيد لم يصرح به المصنف لظهوره فانه يستلزم احداث غيرهما على تقدير اذه
التنصيص خلاف الاجماع وهو المختار وقيل لا يجوز لنا ان كلا من الدليل والتاويل
قول عن اجتهاد لم يخالف اجماعا لان عدم القول بذلك الدليل والتاويل ليس قولا
بالعدم اي بعدم حقيته لجواز لوجود المقتضي وعدم المانع بخلاف عدم التفصيل في
مسئلة واحدة المذكور في المسئلة السابقة لانه اي احد المطلقين يقول لا يجوز التفصيل
لبطلان دليله اي التفصيل وهذا القول ليس بصريح منه بل مما ذكرنا من انه لو جاز التفصيل
كان مع العلم بخطائه الى آخره ويرد عليه ان المطلوب صاحب احد القولين في المسئلة الواحدة كابن
عباس فيما سبق وكيف يتصور فيه ان يقول بلسان الحال لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطائه اولا
يتصور لانه يعلم ان التفصيل باطل اجماعا فهو معلوم الخطاء عنده فهو يقول لو فرض جوازه
كان مع العلم بخطائه والاظهر ان يقال قوله مما ذكرنا اشارة الى قوله فيما نعلم ان المطلق ينفي
التفصيل الخ وذلك لانه يقول الحق ما ذهبت اليه لا غير فافهم وكذا المطلق الآخر يقول مثل ذلك
القول بذلك التاويل فيلزم من الاحداث له تخطئتهم اي الامة واللازم باطل قالوا لو لم يجز احداث

٢٤٤

كل من الدليل والتاويل لكنه لانكر احداثه حين وقع لكونه منكرا وهم لا يسكتون عنه لكن لم ينكر بل
كل عصر به اي باحداث كل منهما يتمدحون ويعدون ذلك فضلا قال مانعو جوازه هو اتباع
غير سبيل المؤمنين اذ سبيلهم الدليل او التاويل السابق فرد عليهم بقوله وانما اتباع غير سبيلهم
اتباع خلاف ما قالوه مجمعين عليه كما هو المتبادر من المغايرة لا اتباع ما لم يقولوه كما نحن فيه ثم ان المحدث
له لم يترك دليل الاولين ولا تاويلهم وانما ضم دليلا وتاويلا الى دليلهم وتاويلهم كذا ذكره الشارح
ولا يخفى انه لا يستقيم الا اذا لم يكن ما احدثه مستلزما لبطلان ما قالوه قالوا اي مانعو جوازه قال الله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف اي بكل معروف للاستغراق فلو كان الدليل او التاويل
معروفا لامروا اي الاولون به اي بذلك الدليل او التاويل لكنهم لم يأمروا به فلم يكن معروفا فلم يجز
المصير اليه عورض الدليل المذكور بانه لو كان الدليل او التاويل منكرا لنهوا عنه لقوله تعالى
وينهون عن المنكر مسئلة لا اجماع الا عن مستند اي دليل قطعي او ظني اذ رتبة الاستقلال
باثبات الاحكام ليست للبشر كذا ذكره الشارح وفيه نظر لانه على تقدير اجماعهم على حكم يصير ذلك
حقا بالادلة الدالة على نفي ضلالة الامة فلا يلزم الاستقلال فانهم والا لو تحقق الاجماع لا عن مستند انقلبت
الاباطيل وهو مجموع اقوال اهل الاجماع صوابا او اجمع على خطاء ان لم يكن صوابا ثم بين وجه الانقلاب
بقوله لانه اي ما اجمع عليه بلا مستند قول كل اي قول كل الامة وقول كل فرد منهم بلا دليل
محرم فثبت بهذه المقدمة كون مجموع الاقوال اباطيل وبالمقدمة الاولى انقلابها صوابا لعدم
اجتماعهم على الضلالة وقد يقال لا نم امتناع انقلاب الاباطيل صوابا الا ترى ان صاحب الترتيب
اذا فاتته صلوة ولم يقضها وصلى بعدها خمس صلوات وقتيه حكمنا بفساد الكل ثم اذا انضم السادس
اليها انقلبت صحيحة وله نظائر غيرها فتامل واستدل لهذا القول المختار بانه يستحيل الاجماع
عادة من الكل لا لداع يدعو الى الحكم من دليل او امارة كالاجتماع اي كما تستحيل اجتماعهم
على اشتهاء طعام واحد ويدفع هذا الاستدلال بانه اي الاجتماع لا يلزم ان يكون بسبب
دليل بل يجوز ان يكون بخلق العلم الضروري بكون ذلك حكم الله تعالى في قلوبهم جميعا ويصح
هذا الدفع ان يكون جواب الدليل الاول وهو لزوم انقلاب الاباطيل صوابا ايضا اذ
العلم الضروري حق فلا يصدق على قول واحد منهم انه محرم اذ حرمته على تقدير عدم الدليل
وعدم العلم الضروري فليس الجواب ان الدليل الثاني اذا انتفى فالاول كاف في اثبات المطلوب
بل الجواب انه اي احتمال خلق الضروري فرض غير واقع باضافة فرض الى غير واقع او بتوصيفه
به والمراد به مفروض غير واقع محتمل للوقوع والا لم يجز وعدم الوقوع لا يفيد عدم جواز الاجماع
بلا مستند الا ان يكون المطلب عدم الوقوع لا عدم الجواز لان كونه تعالى خاطب بكذا لا بد منه
في الحكم الشرعي بل هو هو لانه خطاب الله المتعلق بفعل العبد وهو لا يثبت شرعا ضرورة
عقلية اي ثبوتا بطريق البداهة من غير ماخذ سمعي بل يثبت بالسمع اي بالدليل
السمعي والفرض انتفاؤه لا يقال هذا اول البحث لان ماخذ الاحكام مضبوطة محصورة
اجماعا والضرورة ليست منها والكلام في ثبوته عند كل واحد من المجمعين قبل انعقاد الاجماع
ولو الحق الكروع بضم الراء القلب فالالهام في القاموس الهمه الله خيرا لقنه اياه ولا
يظهر الفرق بين هذا الالقاء وبين ذلك العلم الضروري الحاصل بغير سبب من الاسباب

وعلى هو الالقاء من الله في القلب وكون الالهام بطريق الفيض بخلاف ذلك غير ظاهر والالهام ليس بحجة الا من نبي قالوا اي المجوزون لو كان الاجماع عن مستند لم يفد الاجماع للاستغناء بالسند عنه اجيب بان فائدته اي الاجماع حينئذ التحول من الاحكام الظنية الى الاحكام القطعية وهذا اذا كان السند ظنيا واما اذا كان قطعيا فالفائدة تأكيد القطع واثبات الحكم بكل منهما وسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته وسيشير الى بعضها على انه اي نفي سابق الاجماع عن دليل يستلزم لزوم نفي المستند لان به كونه عن غير دليل ولا قايل به لانهم كلا يقولون لا يجب المستند لا انه يجب عدمه ثم تجويز كونه اي المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري اما الظاهرية فلا يستغرب منهم بناء على انهم لا يقولون بالقياس واما ابن جرير فهو قايل بالقياس وبعضهم اي الاصوليين تجوزه اي كونه عن قياس عقلا ونقول لم يقع لنا مانع يعتد اي لا يوجد بوضع مانع عن كون القياس سند الاجماع الا الظنية اي كونه دليلا ظنيا بان تقال كيف يكون الظني سبب انعقاد قطعي وليست الظنية مانعة عن ذلك كالاحاد اي كخبر الاحاد فانه ظني في البديع لا خلاف في انعقاد الاجماع عن خبر الاحاد ووقع قياس الامامة الكبرى للصديق على امامة الصلوة مستند اجماع الصحابة عليها فانه صلى الله عليه وسلم عين ابا بكر رضي الله عنه لامامة الصلوة كما في الصحيحين وغيرهما وقال ابن مسعود لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال الستم تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن النزال بن سبرة عن علي رضي الله عنه انه قيل له حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل سماه الله الصديق على لسان جبرئيل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصلوة رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا وفيه اي كون مستند هذا الاجماع القياس نظر لانهم اي الصحابة اثبتوه اي كونه خليفة باولى وهي اي طريقة اثبات الدلالة في اصطلاح الحنفية ومفهوم الموافقة في اصطلاح الشافعية وقدم تعريفه فمرجعه النص لا القياس لكن ماخذ وقوع الاجماع مستندا الى القياس حد الشرب للخمر فانه ثمانون باجماع الصحابة قياسا على حد القذف واصل هذا القياس لعلي رضي الله عنه في الموطأ وغيره ان عمر استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي ابن ابي طالب نرى ان تجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون انتهى فالجامع بينهما الافتراء ومنعه اي ثبوت الحد بالقياس بعض الحنفية بناء على انه لا يثبت الحد عندهم بخبر الواحد واذا منع هذا فالشيرج النجس على السمن في الاراقة اي فالاجماع على اراقة الشيرج النجس المايع المستفاد مما في سنن ابي داود وصحيح ابن حبان عن ابي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفارة تقع في السمن فقال ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوه وان كان مايعا فلا تقربوه وقد اعل بتفرد معمر عن الزهري وبالاضطراب في اسناده ومتنه على انه متروك الظاهر عند عامة السلف لتجويزهم الاستصباح به وكثير منهم تجويز بيعه وقوله فالشيرج خبر مبتدا محذوف اي فمثاله ويحتمل ان يكون مبتدا اي خبره محذوف اعني اولى بالمنع لان اصل القياس مطعون والاجماع غير ثابت اذ لو ثبت لما جوز السلف والخلف ما ذكر وصحح مشايخ من الحنفية العتابي قطعية المستند للاجماع

في الشرعيات بل الاجماع يفيدها اي القطعية كانه اي التصريح بما ذكر لنفي الفائدة للاجماع على تقدير كون السند قطعيا لثبوت القطع بالحكم بنفس المستند وقد عرفت ما فيه من ان عامة العلماء ان الدلائل الموجبة لكون الاجماع حجة لا تفصل بينهما واذا قيل الاجماع المستند الى قطعي يفيدها اي القطعية باولى اي بطريق اولى لما فيه من زيادة التأكيد واطمينان القلب انتفى ما ذكر من نفي الفائدة ثم هذا ابناء على عدم تفاوت القطعي قوة كما اسلفناه واما على تفاوته فلا ضرر ظاهر وفي التلويح واعلم انه لا معنى للنزاع في كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد به انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور النزاع فيه لان اثبات الثابت محال انتهى وموجب هذا ان لا يصح قولنا هذا الحكم ثبت بالكتاب والسنة فليتأمل مسئلة لا يجوز ان لا يعلموا اي المجتهدو عصر دليلا راجحا اي سالما عن المعارض المكافي له كذا ذكره الشارح ولا يخفى ان هذا التفسير باللازم ومفهوم الرجحان بين والمحتاج الى البيان تعيين المدلول وهو خلاف ما ادى اليه اجتهادهم كما يفيده قوله عملوا بخلافه اي بخلاف موجبه توضيحه انه لا يمكن ان يكون على خلاف ما ذهبوا اليه دليل راجح على دليل ما ذهبوا اليه وهم لا يعلمون ذلك الدليل واختلفوا فيما اي في عدم العلم بدليل راجح عملوا على وفقه بان يكون عملهم مبنيا على دليل مرجوح لعدم علمهم بالراجح لهم حينئذ مصيبون في الحكم مخطئون في الدليل واليه اشار بقوله مصيبا اي في الحكم لكن بدليل مرجوح فقيل كذلك اي لا يجوز لان الراجح سبيلهم اي المؤمنين وعملوا بغيره حيث بنوا مذهبهم على المرجوح والمجوز لعدم علمهم الدليل الراجح الذي عملوا على وفقه يقول ليس عدم العلم بالراجح باجماع على عدمه اي الراجح ليكون خطاء واجتماعا على الضلالة كما اذا لم يحكموا الحكم هو صواب لا يكون ذلك قولا بعدمه وسبيلهم اي المؤمنين ما عملوا به لا ما لم يخطر لهم بالبال بل هو اي الذي لم يخطر لهم حينئذ اي حين لم يخطر لهم من شانه ان يكون سبيلهم لا انه سبيلهم بالفعل مسئلة المختار امتناع ارتداد امة عصر سمعا وان جاز ارتدادهم عقلا اذ لا مانع منه وقيل يجوز شرعا كما يجوز عقلا لنا انه اي ارتدادهم اجماع على الضلالة والسمعية من الادلة المتقدمة على حجية الاجماع تنفيه اي الاجماع على الضلالة واعترض بان الردة يخرجهم اي الذين كانوا امة قبل الردة عن تناولها اي الادلة السمعية اياهم حال الردة اذ ليسوا امته حينئذ والجواب يصدق اذا ارتدوا انه ارتدت امته قطعا اورد عليه ان صدقه بطريق الحقيقة غير مسلم وانما هو مجاز باعتبار ما كان واجيب بان ذلك اذا اطلق بعد وقوع الردة اما في حالها فالظاهر انه حقيقة قال السبكي الارتداد علة الخروج فان كانت العلة سابقة فهي حقيقة والا فلا انتهى مسئلة ظن ان قول الشافعي في دية اليهودي الثلث من دية المسلم تمسك فيه بالاجماع لقول الكل بالثلث اذ قيل به اي بالثلث وبالنصف والكل وليس كذلك لان نفي الزائد على الثلث جزء قوله اي الشافعي لانه يقول بوجوب الثلث

فقط ولم يجمع عليه اي على نفي الزايد وقد يقال احد الجزئين وهو وجوب الثلث ثابت بالاجماع
ووجوب ما زاد عليه مشكوك فيه لمكان الاختلاف فيه فلا يثبت مع وجود الشك
والاصل براءة الذمة وبهذا معنى التمسك فيه بالاجماع فتامل مسئلة انكار حكم الاجماع
القطعي يكفر متعاطيه ويجوز ان يكون بصيغة المعلوم بان يجعل سبب التكفير مكفرا عند الحنفية
وطايفة لما ذكر ان اجماع مثل هذا الجمع العظيم لا يكون الا بسند قاطع فانكاره انكار لذلك
القاطع وانكار القاطع كفر لاستلزامه تكذيب الرسول عليه السلام قال الشارح رح
ان نسبته الى الحنفية ليس على العموم اذ في الميزان فاما انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات
بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا يكفر انتهى وفي التقويم نفي تكفير
الروافض والخوارج في انكارهم امامة ابي بكر وعمر لكونه عن شبهة وان كانت فاسدة
وقال طايفة لا يكفر وهو معزو الى بعض المتكلمين بناء على ان الاجماع حجة ظنية لان
دليل حجيته ليس بقطعي وقد عرفت قطعيته في اول الباب وبعض اي يفيد الاحكام
لامدي وغيره كمختصر ابن الحاجب في هذه المسئلة ثلثة من الاقوال هذيب
والتفصيل وهو ما كان من ضروريات الدين اي دين الاسلام وهو ما يعرفه الخواص
والعوام من غير قبول للتشكيك كالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة والصوم والزكوة
والحج يكفر منكره والا فلا يكفر وهو اي هذا الذي افاده الاحكام من كون الاقوال
ثلثة غير واقع لانه يلزم منه عدم الكفر منكر نحو الصلوة عند البعض وهذا لا يتصور
اذ لا مسلم يتحرى نفي كفر منكر الصلوة وليس الواقع الا قولان اصحها التكفير مطلقا والثاني
وهو الذي مشى عليه امام الحرمين لكن قال فشى في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر
وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق
المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان تكذيبا للشارع وهو كفر وثانيهما التفصيل
المذكور وقد يقال ان مراد الامدي ان منهم من قال انكار حكم الاجماع القطعي كفر مطلقا
ومنهم من قال ليس بكفر مطلقا بمعنى انه ليس بكفر من حيث انه منكر للاجماع غاية الامر انه يلزم
عليه عدم تكفير منكر الصلوة من حيث الاجماع وهذا لا ينافي تكفيره من حيث الضرورة
الدينية وصاحب القول الثالث يجعل الضرورة راجعة الى الاجماع فتامل واذا حمل حكم
الاجماع المبحوث عن تكفير منكره المذكور في الاحكام على الخصوص وهو ما ليس من
ضروريات الدين دفعا للايراد المذكور لا يصح ايضا اذ لم يتناوله اي الاجماع على ما هو
من الضروريات الدين بل يباينه هكذا افاده الشارح في هذا المحل ولا ريب ان قول المصنف
لان حكمه حينئذ ما ليس الا منه قد رتبل التعليل قوله وليس كون الشيء معلوما بالضرورة
عن الدين حكم الاجماع ولا يخفى ما فيه والاوجه ان يقال ان حكم الشرع اثره المترتب عليه واذا
حمل حكم الاجماع على ما يترتب على خصوص كونه اجماعا اي على حكم الاجماع من حيث هو اجماع لا بالنظر
الى المجمع عليه لم يتناول الحكم بهذا المعنى حكم الاجماع المنضم اليه الضرورة الدينية فان تكفير
منكر الصلوة اثر يترتب على خصوصية المجمع عليه باعتبار كونه من ضروريات الدين ومعنى
قوله لان حكمه الخ اي حكم الاجماع حينئذ اي حين حمل الحكم على الخصوص بالمعنى الذي

عرفته ما اي حكم ليس ناشيا عن الاجماع من حيث هو اجماع والله اعلم وانما قيد الاجماع بالقطعي
لان الظني لا يكفر جاحده وفاقا وقيد فخر الاسلام الاجماع الذي يكفر جاحده بالقطعي من
اجماع الصحابة نصا اي اجماعا على سبيل التنصيص من البعض كجعلي اي كالاجماع على خلافة
ابي بكر وكالاجماع على قتال مانعي الزكوة مع سكوت بعضهم اي الصحابة قال الشارح رح
بعد ما نقل من كلام فخر الاسلام ما يدل على ان الاجماع باعتبار اصلية كالكتاب والسنة
المتواترة فيكفر جاحده وان التقييد بالاصل لانه ربما لا يوجب لعارض كما اذا ثبت
بنص بعض وسكوت اخرين الى غير ذلك فظهر ان كون فخر الاسلام قايلا باكفار منكر الاجماع
السكوتي من الصحابة غير ظاهر انتهى والمصنف لو لم يثبت عنده ما نقل عنه ما كان ينقله
فكانه يفرق بين سكوت الصحابة وسكوت غيرهم واما منكر اجماع من بعدهم اي
الصحابة بلا سبق خلاف فيضلل ويخطى من غير اكفار كالخبر المشهور اي كمنكره و
الاجماع المسبوق به اي بخلاف مستقر ظني مقدم على القياس كالمنقول اي كالاجماع
المنقول آحادا بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا فانه بمنزلة السنة المنقولة
بالاحاد فيوجب العمل لا العلم عند اكثر العلماء ووجه الترتيب في هذه الاجماعات قطعية
اجماع الصحابي اذ لم يعتبر خلاف منكره اي اجماعهم وضعف الخلاف اي خلاف منكر
الاجماع فيمن سواهم فنزل اجماع من سواهم من القطعية الى قربها اي القطعية من
الطمانينة ومثله اي مثل اجماع من سواهم في النزول الى الطمانينة يجب ان يتحقق
في الاجماع السكوتي على الراي الاوجه فضلل منكر حكمه وقوي الخلاف في الاجماع
المسبوق بخلاف مستقر والاجماع المنقول آحادا اي حال كون ناقليه آحادا فحجية ظنية
تقدم على القياس بجواز نقيضهما اي في حكم المسبوق والمنقول آحادا الاجتهاد لمجتهد من غير
المجمعين كذا قيده الشارح ولا يظهر وجه التقييد في المسبوق فانه يجوز ان يجتهد بعضهم ايضا
بخلافه بعد اتفاقه معهم عند لانعقاده وسوغ له العمل بما ادى اليه اجتهاده مخالفا لرايه الاول
واما في المنقول فلا يتصور مثل هذا الاداء الخبر بعض المجمعين باتفاق من سواه من اهل عصره باخبار
الاحاد فتامل ويدل على ما قلنا قوله ورجوع بعضهم اي المجمعين عنه الى غيره اجتهادا يجوز
بطريق اولى اذ في مخالفة غيرهم الاجماع موجود عند من يشترط انقراض عصر المجمعين وعند
غيره بخلاف رجوع البعض فانه حينئذ يتعدم ثم ليس هذا الاجماع نسخا للاول هكذا
فسر الشارح ضمير ليس تباويل ان قوله فيجوز نقيضهما الاجتهاد باعتبار اطلاقه يفيد جواز ان ينتهي
نظر الاجتهاد في جانب الخلاف الى درجة الاجماع عليه فيصير مجمعا عليه خلاف ما اجمع
عليه وانت خبير بان هذا التكلف مستغنى عنه اذ الظاهر ان يرجع الضمير الى المذكور من جواز
الاجتهاد بخلاف ما اجمع او جواز رجوع البعض فانه يوهم نسخ الاجماع السابق اذ مع عدم
منسوخيته لا مجال للخلاف بل الاجتهاد بخلافه معارض على ذلك الاجماع الظني لجواز
التعارض بين ظنيين رجح الاجتهاد بخلافه على ذلك الاجماع بمرجح من المرجحات بحسب ما
ظهر لاهله واذا كان كذلك فلا يقطع بخطاء الاول ولا صواب في الواقع بل هو اي
قول كل بخطاء مخالفه واصابة نفسه بناء على ظن المجتهد وذلك وهو قد يكون مطابقا للواقع

وقد لا تدليس القطعية للاجماع المنقول من اجماع الصحابة ع تقدمه اي الاجماع على القاطع لانهم
في حق اجماعهم لما اشار اليه بقوله في اوايل الباب حتى ان قطع مثلهم عادة لا يكون الا عن سمع قاطع
في ذلك ومنع الغزالي وبعض الحنفية حجية الاحادي اي الاجماع الذي نقل الينا باخبار
الاحاد اذ ليس الاحادي نصا وهو ظاهر ولا اجماعا لانه اي الاجماع دليل قطعي والاحادي
ليس بقطعي وحجية خبر القاطع انما ثبتت بقاطع كخبر الواحد اي كما ثبتت حجية خبر الواحد بقطعي
على ما مر ولا قاطع فيه اي في الاحادي والجواب بل فيه اي كون الاحادي حجة قاطع وهو
اي القاطع فيه اولويته اي الاجماع الاحادي بها اي بالحجية من خبر الواحد الظني الدلالة
لان الاجماع على وجوب العمل به اي بخبر الواحد الظني الدلالة الذي تخللت الواسطة
بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين من بلغه اجماع عليه اي على وجوب العمل في الاجماع القطعي
المنقول آحادا اذ كل منهما يفيد القطع باعتبار اصله ونقل الينا بواسطة الاحاد فاستويا من حيث
الشبهة الناشية عن الواسطة وترجح الاجماع الاحادي باعتبار قطعية دلالته بخلاف
الخبر المذكور وقد فرق بين خبر الواحد والاجماع الاحادي بافادة نقل الواحد الظن
في الخبر دون الاجماع لبعد انفراده اي الواحد بالاطلاع على اجماع اهل عصر وعدم بعد
انفراده بالاطلاع على الخبر ويدفع هذا الاستبعاد بعدالة الناقل اذ صدور الكذب من العدل
في اصل حد في البعد من الانفراد خصوصا اذا كان خبر الاحاد يتحقق في جمع كثير فان عدد
المخبرين اذا كان دون عدد التواتر يقال له خبر الواحد ولا يستلزم نقل الواحد الانفراد في
العلم بتحقق ذلك الاجماع في نفس الامر بل يستلزم تجرده به اي الناقل مع تجويز ان يكون له
شركاء في العلم به نحو رعلم من لم ينقله الضابئا له اي الاجماع الاحادي قول عبيدة السلماني
ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شي كاجماعهم على محافظة الاربع قبل
الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت قال الشارح كذا يورده
المشايخ رحمهم الله والله تعالى اعلم به نعم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم تكن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر على حال
ومن ابرهيم قال ما اجمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شي ما اجمعوا على التنوير بالفجر
هذا وفي التقويم حكايت عن محمد بن الحسن نصا ان اجماع كل عصر حجة الا انه
على مراتب اربعة فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه بين الامة لان
العترة واهل المدينة يكونون فيهم ثم الذي ثبت بنص البعض وسكوت الباقين ثم اجماع
من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم قال صلى الله عليه وسلم خير الناس رهطي الذي انا
فيهم ثم الذي يلونهم ثم يفشو الكذب ثم اجماعهم على حكم سبقهم فيه مخالف لان هذا
فصل اختلف الفقهاء فيه انتهى فان قلت كيف يصح قوله لا خلاف فيه بين الامة
وقد سبق خلاف النظام وبعض المبتدعة قلت خلافهم في اصل انعقاده لا في حجيته
بعد الانعقاد مستجمعا للشروط على انه لو فرض خلاف فيه لا يعتد به ٥ ٥ ٥
مسئلة يحتج به اي بالاجماع فيما لا يتوقف حجيته اي الاجماع عليه
من الامور الدينية بيان للموصول سواء كان ذلك عقليا كالرؤية اي رؤية الله

تعالى في دار الاخرة رزقنا الله اياها لا في جهة اي حال كون المرئي ليس في جهة
من الجهات الست لتعاليه عن ذلك ونفي الشريك له تعالى ولبعض الحنفية وهو صدر الشريعة
في العقلي اي في الاحتجاج بالاجماع فيما يدرك بالعقل خلاف بقول مفيده اي مفيد
ما يدرك بالعقل العقل لا الاجماع لاستقلال العقل بافادة اليقين فيه ومشى عليه امام الحرمين
في برهانه ولا اثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت
لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق او لا اي او غير عقلي كالعبادات اي كوجوب من
الصلوة والزكوة والصوم والحج دنياوية كترتيب امور الرعية والعادات لمصالح
المسلمين وتدبير الجيوش قولان لعبد الجبار احدهما وعليه جماعة انه ليس بحجة في القواطع
هو الصحيح لانه ليس باكثر من قول الرسول وقد ثبت ان قوله انما هو حجة في احكام الشرع
دون مصالح الدنيا قال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم وانا اعلم بامور دينكم
وكان اذا راى رايا في الحرب يراجعه الصحابة في ذلك وربما ترك رايه برايهم كما وقع في حرب
بدر والخندق ثانيهما وهو الاصح عند الامام الرازي والامدي وابن الحاجب ما افاده
المص بقوله والمختار انه حجة ان كان اتفاق اهل الاجتهاد والعدالة لان الادلة
السمعية على حجيته لا تفصل وقول النبي صلى الله عليه وسلم في امر الحرب وغيره ان كان عن وحي فهو
الصواب وان كان عن راي وكان خطاء فهو لا يقر عليه وفي البرهان ثم من قول من حجيته اجماعا
هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين ام لا ان لم يتغير الحال وان تغير لا يجب
بخلافه اي الاجماع على المستقبلات من اشراط الساعة وقيده الشارح بالحسيات وامور
الاخرة لا يعتبر اجماعهم عليه من حيث هو اجماع لانهم لا يعلمون الغيب بل يعتبر من حيث هو
منقول عمن اعلم بالغيب كذا في التلويح وفي التلويح ان الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح
به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهد من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته ودفع بان الحسي الاستقبالي
لا مدخل للاجتهاد فيه فان ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد فلا مساغ
للاجتهاد فيه هذا ولا يتمسك بالاجماع فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري
تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة على صدق الرسول للزوم الدور لان صحة الاجماع
متوقفة على النص الدال على عصمة الامة عن الخطاء الموقوف على ثبوت صدق
الرسول الموقوف على دلالة المعجزة على صدقه الموقوف على وجود الباري وارساله
فلو توقفت صحة هذه الاشياء على صحة الاجماع لزم الدور الباب
الخامس من الابواب الخمسة من المقالة الثانية في احوال الموضوع القياس هو خبر
المبتدا بحذف المضاف اي احوال القياس من قبيل حمل المدلول على الدال مجازا فان الباب
عبارة عن جزء من الكتاب فصل هو اي القياس لغة التقدير وهو ان يقصد معرفة قدر
احد الامرين بالاخر كما يقال قست الثوب بالذراع اي قدرته به والمساواة يقال فلان
لا يقاس بفلان اي لا يساوي به والمجموع اي مجموع التقدير والمساواة فله ثلثة معان
التقدير فقط والمساواة فقط والمجموع ومثله بقوله اي يقال ورد القصد الدلالة على مجموع
المساواة على قياس النعل بالنعل اي قدرته به فساواه

اي اكثر الاصوليين كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي والنسفي على انه يرد استعلام القدر
اي طلب معرفة مقدار الشيء نحو قست الثوب بالذراع والتسوية بين امرين في مقدار
سواء كانت حسية نحو قست النعل بالنعل او معنوية والى هذا التعميم اشار بقوله ولو معنويا
اي ولو كانت امرا معنويا ياتي بلو الوصلية اشارة الى ان اطلاق التسوية على الحسية اولى
ثم لما ذكر الامر المعنوي اراد ان يعرفه تعريفا بالمثال فقال اي يقال فلان لا يقاس بفلان بمعنى
لا يقدر بفلان اي لا يساوى لما ذكر ان الاكثر لم يريدوا في تفسير القياس لغة على مجرد التقدير اراد
ادراج المعاني التي تفهم من موارد استعمال لفظ القياس في اللغة المشار اليها بالتقدير والمساواة
والمجموع فيما سبق تحت مفهومه فسر القياس في المثال بالتقدير ثم فسر التقدير بالمساواة
المشار اليها بالتقدير والمساواة والمجموع فيما سبق ثم زاد في التصريح بقوله فرد المفهومه
اي مفهوم التقدير خبر المبتدا اعني قوله استعلام القدر وما عطف عليه وهو التسوية
فهو اي القياس اذن مشترك معنوي في اللغة يعني موضوع بازاء معنى كلي يعم كل واحد من تلك المعاني
المذكورة وهو الذي عبر عنه بالتقدير ومخصه ملاحظة المساواة بين شيئين سواء كان بطريق
الاستعلام لا لا مشترك لفظي في المعاني المذكورة ولا حقيقة في التقدير مجاز في المساواة
كما قيل في البديع التقدير يستدعي شيئين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة فيستلزم مساواة استعمال
لفظ الملزوم في لازمه شايع لان التواطؤ مقدم على الاشتراك اللفظي والمجاز اذا امكن والحاصل
ان المفهوم من الشرح العضدي اشتراكه بين المعاني الثلثة المذكورة ومحقق المصنف انه مشترك معنوي
بينهما كما يدل عليه كلام بعضهم وفي الاصطلاح على قول الجمهور مساواة محل من محال الحكم لاخر اي
لمحل اخر في علة حكم شرعي له اي لذلك المحل الاخر صفة لحكم احترازا عما ليس بشرعي كالعلة العقلية
له اي لذلك المحل الاخر لا تدرك تلك العلة من نصه اي ذلك المحل الاخر بمجرد فهم اللغة بان
تفهم تلك العلة من النص كل من يفهم معناه اللغوي بل يحتاج فهمها الى تامل واجتهاد فلا يقاس في
اللغة كان يعدي اسم الخمر الى النبيذ بان يجعل كون المخامرة المشتركة بينهما علة في تسميتها
واطلاق حكمه اي الاصل بان لا يقيد بقيد شرعي يدخله اي القياس في اللغة لما يدخل
القياس العقلي الصرف لصدق ما عداه من اجزاء التعريف عليه والاقتصار على مساواة
فرع لاصل في علة حكم اي الاصل كما في مختصر ابن الحاجب والبديع يبطل طرده
اي مانعية التعريف لانتقاضه بمفهوم الموافقة كدلالة النهي عن التافيف على النهي عن
الضرب لان فيه مساواة فرع هو الضرب لاصل هو التافيف في علة حكم التافيف وهو
الحرمة المعللة بالاذى واسم القياس اي اطلاقه من بعضهم اي الاصوليين عليه اي على
مفهوم الموافقة مجاز لزوم التقييد بالجلي اي التزموا في اطلاق القياس عليه
ان يقيدوه بالجلي فيقولوا القياس الجلي وهذا التقييد على سبيل اللزوم علامة المجاز على ما عرف
والا اي وان لم يكن مجازا فعلى تقدير اطلاقه على ما نحن فيه وعلى مفهوم الموافقة
على سبيل التواطؤ بان يكون للقياس في الاصطلاح مفهوم عام يشملها بطل اشتراطهم اي الاصوليين
خروج كون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع لانه على تقدير التواطؤ يندرج في
القياس ودليل حكم الاصل فيه شامل لحكم الفرع ولا شك ان اشتراط ما يخرج بعض افراد

المعرف في التعريف باطل وبطل اطباقهم على تقسيم دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم
اي اتفقوا على ان مدلول اللفظ ينقسم اليهما ولم يختلفوا في مفهوم الموافقة وان اختلفوا في
مفهوم المخالفة وكون مفهوم الموافقة من مدلول اللفظ مناف لكونه من القياس لانه مقابل
للكتاب والسنة والاجماع التي مدلول اللفظ شرعا عبارة عن مدلولها ولو كان لفظ القياس
مشتركا لفظيا بين ما هو قياس اتفاقا وبين مفهوم الموافقة فالتعريف المذكور انما هو لخصوص
احد المفهومين يعني ما يقابل المفهوم وكلمة لو اشارة الى ان اشتراكه ليس بمسلم واورد عليه اي
على هذا التعريف الدور اي استلزامه الدور فان تعقل الاصل والفرع فرع تعقله
اي القياس فيكون تعقلهما موقوفا على تعقله وذلك لان الاصل هو المقيس عليه والفرع هو المقيس
واذا كانا جزئين من تعريفه لزم ان يتوقف تعقله على تعقلهما فيلزم الدور واجيب
بان المراد بالاصل والفرع ما صدق عليه مفهومهما الكلي من افراده وفي بعض النسخ ما صدقا
عليه وحاصلهما واحد وهو اي ما صدق مفهومهما عليه محل منصوص على حكمه ومحل
غير منصوص على حكمه وانما فسر ما صدق عليه بقوله محل لئلا يرد ان تفسير الاصل بما صدق
عليه الاصل والفرع بما صدق عليه الفرع لا يدفع الدور لان تعقل فرد الشيء من حيث
هو فرده مستلزم لتعقله واما تعقله لا من حيث انه فرده بل بعنوان اخر كالمحلية مثلا
لا يستلزمه وهو اي هذا المراد خلاف مقتضى اللفظ لان المتبادر من اطلاق
الوصف ارادة الذات من حيث انها متصفة به وارادتها مجردة عنه ملحوظة بعنوان
اخر خلاف مقتضاه وقلنا في الجواب عن الدور ان كل واحد من الاصل والفرع
في القياس ركن الشيء يذكر في تعريفه ولا يتوقف تعقل الركن على تعقله بل الامر بالعكس ولا
تم ان يلاحظ الاصل والفرع في التعريف بعنوان المقيس عليه والمقيس وان كانا في نفس
الامر مصداقين لهما وفي بعض النسخ فلنذكره بعد قوله ركن اي فليذكر صاحب التعريف
الركن ويكفيه ان يلاحظ الاصل باعتبار اصالته من حيث ثبوت الحكم ايضا والفرع
باعتبار كونه ملحقا بذلك الاصل من حيث الحكم وليستغني بما قلنا عن الدفع المذكور
المنظور فيه لما ذكر من خلاف اللفظ ثم ان عمم التعريف تعميما لحقيقة في القياس
الفاسد كتحققه في الصحيح زيد لتحصيل هذا التعميم في نظر المجتهد الجار والمجرور في محل
الرفع بقوله زيد اي زيد هذا اللفظ لتبادر المساواة الثابتة في نفس الامر من لفظ
المساواة ان لم يزد لان المتبادر من النسب اذا اطلقت ان تكون بحسب نفس الامر
وكونها بحسب نظر العقل خلاف المتبادر ومنه اي من تبادرها عند الاطلاق لزم
المصوبة اي القائلين بان كل مجتهد مصيب زيادتها اي زيادة الزيادة المذكورة اريد
بالمضاف المعنى المصدري وبالمضاف اليه معنى المفعول لانها اي المساواة عندهم
لما لم تكن الا المساواة في نظره اي المجتهد اذ كل ما ادى اليه اجتهاده فهو عين حكم الله
تعالى عندهم وليس لله تعالى في كل حادثة حكم معين في نفس الامر تارة يوافقه ما في نظر
المجتهد وتارة لا يوافقه كان الاطلاق للمساواة عن الزيادة المذكورة كقيده مخرج
للافراد اي افراد المعرف كلها اذ يفيد الاطلاق التقييد اي تقييد المساواة بنفس الامر

وافق نظره اي نظر المجتهد او لا يوافق ولا شئ من افراد القياس بحيث يصدق عليه انه مساوٍ
في نفس الامر مع قطع النظر عن نظر المجتهد لما عرفت وانما قال كقيد لانه في نفس الامر ليس بخرج
بل يتوهم ان يكون مخرجاً لان نفس الامر في المسايل الاجتهادية عندهم عبارة عما
هو في نظر المجتهد فيصدق على كل فرد انه مساوٍ في نفس الامر ومن نفي كونه اي القياس
فعل المجتهد تاخيث والمساواة في تعريفه فانها صفة اضافية قايمة بالمنتسبين الفرع
والاصل فابطل التعريف ببذل المجتهد الخ اي في استخراج الحكم على ما نقل من بعضهم اي
بذل الجهد متعلق بابطل حال القايس لا القايس مع اعمته فانه متحقق في استنباط كل حكم
من الاحكام سواء كان بطريق القياس او بدلالة النصوص الى غير ذلك والتعريف بالاعم
لا يفيد العلم بالمعرف ثم اختار في مقام قصد التعميم في التعريف على وجه يعم الصحيح
والفاسد قوله تشبيه فرع الاصل بدل المساواة فقال هو تشبيه فرع بالاصل
في علة حكمه لانه قد يكون مطابقاً لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشتبه بريء
ذلك ولا يراه على ما ذكر في الشرح العضدي ناقض نفسه فان التشبيه ايضاً فعل المجتهد كما ان
بذل الجهد فعله ودفعه اي النقض بان المراد تشبيه الشارع لا تشبيه المجتهد حتى يكون فعله
وهو يبذل جهده لمعرفة تشبيه الشارع فان وافق اصاب والا اخطأ قد يدفع هذا الدفع
بان شرعه تعالى الحكم في كل المحال واقع ابتداءً فيلزم ان يكون دفعة واحدة والالم يكن
الابتداء في الكل فلم يبق احتمال تقدم الاصل على الفرع ثم الحاقه به واليه اشار بقوله
لا بناء على التشبيه بان يثبت الحكم في محل ابتداء ثم اثبت في محل اخر لشبهه بالاول في المناط
وان وقع التشريع الدفعي في حق المحل الاول مقرونا بذلك الشبه في نفس الامر لكنه لا
مدخل له في تشريع الحكم في الفرع لان الكل ابتدائي واكثر عباراتهم تفيد كون القياس
فعله اي فعل المجتهد فما امكن رده من تلك العبارات بضرب من التاويل الى فعله تعالى
على وجه يسوغ مثله في الاستعمال لان نحو اي فذلك الرد مخلص لذلك التعريف من
عدم الصحة والا اي وان لم يمكن رده الى فعله تعالى كما في بعض تلك العبارات لم يصح
ذلك التعريف الذي لا يمكن فيه الرد المذكور لانه اي القياس دليل نصبه الشارع نظر
فيه مجتهد اولا كالنص اي كما ان النص من الكتاب والسنة دليل نصبه الشارع نظر فيه
مجتهد اولا وما كان وجوده امرا مفروغا عنه بنصب الشارع بحيث يستوي فيه وجود المجتهد
وعدمه لم يكن فعلاً للمجتهد وهو ظاهر فقد استبان لك مما ذكرنا ان ما قيل من انه لا يلزم من مجرد
هذا ان لا يكون فعلاً للمجتهد بدليل ان الاجماع دليل نصبه الشارع مع انه فعل المجتهدين لجواز
ان يجعل الشارع فعل المكلف مناطاً لحكم شرعي كلام ساقط على ان كون الاجماع فعل المجتهدين غير
مسلم اذ الاجماع الذي هو حجة انما هو تلك الهيئة الاجتماعية الحاصلة من ارائهم وكون كل
واحد من تلك الاراء فعل المكلف محل بحث لكونه من مقولة الكيف وان كان ما يؤدي اليه وهو
الاجتهاد فعله كما سياتي فضلاً عن تلك الهيئة اللازمة لاجتماعهم على وجه الاستيعاب
نحو الثاني اي مما امكن رده الى كونه فعل الله تعالى تعدية الحكم من الاصل الى الاخر اي
الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة لصدر الشريعة فانه تعالى لا يوصف بكونه معديا لحكم الاصل الى الفرع

فان قلت لم لا يجوز ان يكون عبارة عن جعله تعالى حكم الاصل مقرونا بعلة تصلح لان يكون سببا
للتعدية بالنسبة الى المجتهد قلنا يأباه ما اشار اليه بقوله ثم فسرها اي صدر الشريعة معطوف
على مقدر تقديره عرفه بها ثم فسرها باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع فانه تصريح بحدوث
حكم الفرع بعد حكم الاصل بطريق التعدية والالحاق واورد على هذا التعريف ما تقدم ذكره
قريبا في حكم القياس فافاد انها اي التعدية فعل المجتهد وليست التعدية به اي بفعل المجتهد وهذه
العبارة تدل على وجود التعدية غير انها ليست بفعله بل هي فعل الشارع اذ لا ثالث يكون فعلا له وقد
عرفت شرع الحكم في كل المحال ابتداءً فاحتيج الى تاويل وما ذكرنا آنفا يصلح لان يكون تاويله
وسيشير الى تاويل اخر ثم بين عدم كونها فعل المجتهد بقوله اذ لا فعل له اي للمجتهد في ذلك سوى
النظر في دليل العلة بعد ملاحظة كون حكم الاصل معللا وسوى النظر في وجودها اي العلة
في الفرع ثم يلزمه اي النظر في دليل العلة ووجودها في الفرع اذا ادى اليها والى وجودها
ظن حكم الاصل في الفرع بخلقه تعالى اياه متعلق باللزوم عادة اي لزوما عاديا لا عقليا بحيث
يستحيل عدم حصوله فليست التعدية سواه اي سوى ظن حكم الاصل في الفرع والظن كيف وليس
بفعل وهو اي الظن المذكور ثمرة القياس لا القياس وهذا يدل على ان القياس هو النظر المذكور وقد
صرح فيما قبل ان القياس دليل نصبه الشارع نظر فيه مجتهد اولا فبينهما تدافع ويمكن ان يدفع
بان النظر المودي الى تعيين العلة ووجودها في الفرع نتيجة نصب الشارع والظن المذكور نتيجة
النظر المذكور ونتيجة نتيجة الشيء نتيجة لذلك الشيء فتامل ومثله اي مثل تعريف صدر الشريعة
في عدم امكان الرد الى فعله تعالى قول القاضي ابي بكر حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما
اي او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما انما قال معلوم على معلوم دون شيء
على شيء ليشمل المعدوم والمستحيل ايضا وعمم الحكم ليتناول الوجودي نحو قتل عمد عدوان فيجب القصاص
كما في المحدود والعدمي نحو قتل يمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا الصغيرة وفصل في الجامع
ليعم الحكم الشرعي نحو العدوانية والوصف العقلي نحو العمدية ونفيهما كما يقال في الخطأ ليس بعمد
ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي وفيه زيادة اشعار بان حكم الاصل ايضا بالقياس
يعني شارك صدر الشريعة في عدم امكان الرد لان الحمل المذكور هو التعدية المذكورة في المال
وزاد عليه بهذا الاشعار ويجاب بان المعنى اي معنى اثبات حكم لهما انه كان حكم الاصل قبل القياس هو
الظاهر فظهر بعد القياس فيهما اي في الاصل والفرع جميعا والحاصل ان ثبوت الحكم فيهما
بحسب نفس الامر محقق قبل القياس واما ظهوره عند المكلف ففي الاصل محقق قبل القياس اعني النظر
والاجتهاد وفي الفرع محقق بعده واليه اشار بقوله باظهار القياس اياه اي حكم الاصل في
الفرع واضافة الاظهار الى القياس مجازية من قبيل اسناد الفعل الى السبب ومن الاول اي
مما يمكن رده الى فعله تعالى تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فانك علمت
ان التقدير يقال اي يطلق لغة على التسوية فرجع التقدير المذكور الى تسويته
تعالى محلا باخر اي محلا اخر في ما ذكر آنفا من انهما اي المحلين المراد بهما اي بالفرع
والاصل ويقرب منه اي من هذا التعريف في امكان الرد الى فعله تعالى قول ابي منصور
الماتريدي ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر والمراد بالمذكورين الاصل والفرع

ومذكورية الاصل ظاهر لكونه منصوصا عليه من حيث الحكم واما مذكورية الفرع فباعتبار
ان ذكر الاصل محكوما عليه بحكم معلل بعلة موجودة في الفرع يستلزم ذكر الفرع ضمنا فاحد المذكورين
الاصل والاخر الفرع وانما قال بمثل علته لان العلة الموجودة في الفرع ليست عين العلة
الموجودة في الاصل لكون كل منها عرضا شخصيا قايما بمحله الشخصي كما ان حكم كل واحد منهما
كذلك فتصحيحه اي التعريف المذكور بان يراد الاثبات اي يجعل الابانة على ابانة الشارع
لا على ابانة المجتهد وهذا التوجيه وقع بخلاف قولهم اي جمع من الحنفية انه اي اخبار الابانة
للواضع ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له بل المثبت هو صاحبه ثم اشار الى رد ما قالوا
بقوله اذ الادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع حينئذ اي حين لوحظ هذا
المعنى كلها كذلك اي مظهرة للحكم في الحقيقة لا مثبتة له لانها انما تظهر الثابت من حكمه
تعالى وهو اي حكمه او الثابت من حكمه الخطاب النفسي لكونه مندرجا في كلامه النفسي ثم يرد
عليه اي على تعريف الماتريدي ان ابانته اي المجتهد على ما هو الظاهر لا الشارع على التصحيح
الحكم معقول ابانته ليس نفس الدليل الذي هو القياس ولا بد من صحة الحمل بين المعرف
والمعرف ويجب حذف مثل في قوله مثل حكم احد المذكورين لان حكم الفرع هو حكم الاصل
فان حكم الخمر والنبيذ مثلا شي واحد وهو الحرمة وخصوصية المحل غير منظور في كونها حكما عبر انه
نص عليه في محل وهو الاصل والقياس يفيد انه اي الحكم ثابت في غيره اي غير ذلك المحل وهو
الفرع ايضا نقل عن المصنف انه يعني ان حكم كل من الاصل والفرع واحد له اضافات الى الاصل باعتبار
تعلقه به والى الفرع كذلك فلا تعدد في ذاته بتعدد المحل بل هو واحد له تعلق بكثيرين كما ان
القدرة شي واحد متعلق بالمقدورات وكذا يجب حذف مثل في بمثل علته فان العلة المثيرة
للحكم في الاصل بعينها المثيرة له في الفرع ومنشأ هذا الوهم وهو انه لا بد من ذكر مثل في الموضعين
على كثير حتى قال المحقق وهو القاضي شارح المختصر لا بد ان تعلم علة الحكم في الاصل وثبوت مثلها
في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك اي بالعلم
بعلة الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وبيان وهمهم
ان الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي لانه اي الخطاب النفسي وصف محقق في الخارج
قائم به تعالى فهو واحد له تعلقات كثيرة اشار الى ما ذهب اليه اهل الحق من انه تعالى متكلم بكلام
قديم واحد بالشخص قايم بذاته ليس بحرف ولا صوت فهو بر طالب مخبر فالكلام النفسي من حيث
اضافته الى فعل العبد من حيث الطلب اقتضاء او تخييرا او من حيث انه حكم بتعلق شي بشي كالسببية
والشرطية الى غير ذلك يسمى خطابا نفسيا وهذه اضافة على وجه العموم يندرج تحته انواع واصناف
واشخاص من الاضافة فالتعلقات الكثيرة عبارة عن تلك الاضافات وما ذكر من ان
المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين انما هو في حقيقة قيام العرض الشخصي بمحل كالبياض الشخصي القايم بالثوب
الشخصي يمتنع ان يقوم هذا البياض الشخصي المذكور حال كونه متلبسا بعينه اي بتعينه الشخصي
بغيره صلة للقيام اي بغير ذلك الثوب الشخص المذكور وصفات الله تعالى ليست من مقولة العرض
والا يكن بهما على انا لو سلم كونها مثل الاعراض في استحالة قيامها بمحلين لا ينفع الوهم المذكور لان
الخطاب المذكور لا يقوم الابذاته المقدسة غاية الامر ان له تعلقات واضافات بالنسبة

الى غيرها لانه قايم بالغير واليه اشار بقوله والكاين هنا اي في الخطاب النفسي المتعلق بالمحال المتعددة
انما هو مجرد اضافات متعددة لواحد شخصي هو الخطاب النفسي وكذلك لا ينفع الشخصية اي مثل
هذا التعدد وهو ان يكون باعتبار الاضافات لا تنافي تشخصية المعنى القايم بالشخص فالتحريم
المضاف الى الخمر بعينه له اضافة اخرى الى النبيذ ومثله مما لا يحصى من المعاني الشخصية المتكثرة
باعتبار التعلقات كالقدرة الواحدة بالنسبة الى المقدورات ليست القدرة قايمة بها
اي بالمقدورات بل قايمة به تعالى ولها الى كل مقدور اضافة يعتبرها العقل وكذا الوصف
الذي هو علة الحكم في الوصف الاصل والفرع واحد ولا يلزم منه قيام شخص بمحلين اذ ليس
الوصف المنوط به الحكم الوصف الجزئي بل هو الوصف الكلي وهو اي ذلك الكلي بعينه ثابت في
المحال الاصل والفرع باعتبار افراد كل منهما فان الخمر مثلا مفهوم تحتها جزئيات لا تحصى وكذا النبيذ
فمناط حرمة الخمر الاسكار مطلق لا الاسكار الخمر ولانه اي اسكار الخمر معطوف على المعنى اي لما ذكرنا
من ان المنوط به كلي ثابت بعينه في المحال ولانه قاصر عليه اي على الاصل الذي هو الخمر
فيمتنع التعدية لكونه قاصرا على الاصل كما سياتي وهذا اي كون المناط في حرمة الخمر كليا لانه
اي المناط انما هو للامر المشتمل على المفاسد واشتماله عليها لا بتقييد كونه اسكار كذا اي الخمر
مثلا بل باعتبار انه اسكار مطلق وهو اي الاسكار المطلق بعينه ثابت في المحال كلها وعلى
هذا الكلام المناسب فيه تعريض بان ما ادعاه هؤلاء خلاف كلام المناسب وانما يحصل من العلم اي العلم
بعلة الحكم في الاصل والعلم بثبوتها في الفرع ظن الحكم في الفرع لا قطع لجواز كون خصوص
الاصل شرطا للحكم فيه و كون خصوص الفرع مانعا منه ولا يخفى ان هذين الاحتمالين لا ينافي العلم
بعلية الوصف اذ ليس المراد من العلم بعلية القطع بكونه علة تامة بحيث لا يحتاج في اثبات الحكم الى شرط
ورفع مانع على ان الظاهر ان المراد بالعلم مطلق التصديق فيشمل الظن واورد على عكس التعريف
المذكور وهو مساواة محل لاخر في علة حكم شرعي اخ امران الاول قياس العكس وهو اثبات نقيض
حكم الشي في شي اخر بنقيض علته فانه قياس ولا يصدق عليه التعريف لعدم المساواة بينه بين الاصل
والفرع في الحكم والعلة واليه اشار بقوله فانه اي قياس العكس مثبت لنقيض حكم الاصل في الفرع
كقول الحنفية لاثبات وجوب الصوم في الاعتكاف الواجب كما في ظاهر الرواية او في مطلقه كما في
رواية الحسن عن ابي حنيفة لما وجب الصوم شرطا للاعتكاف بنذره اي الصوم مع الاعتكاف
بان يقول مثلا نذرت الاعتكاف صائما وجب الصوم شرطا للاعتكاف بلا نذر للصوم مع الاعتكاف
بان يقول نذرت الاعتكاف من غير ذكر الصوم ان كان المدعى اثبات وجوب الصوم في
الاعتكاف الواجب او بان يعتكف من غير نذر ان كان المدعى اثبات وجوب الصوم في مطلقه
كالصلوة لما لم تجب شرطا له اي للاعتكاف بالنذر اي بنذر الصلوة مع الاعتكاف بان يقول نذرت
الاعتكاف من غير ذكر الصلوة او يعتكف من غير نذر ثم اراد ان يبين الاصل والفرع والعلة والحكم في القياس
المذكور فقال ومضمون الشرط يعني وجوب الصوم شرطا للاعتكاف بنذره على ما سبق وعدم وجوب الصلوة
شرطا للاعتكاف بالنذر في الاصل الصلوة عطف بيان للاصل والفرع عطف على الاصل اي ومضمون
الشرط في الفرع الصوم عطف بيان للفرع ولا يخفى عليك ان مضمون الشرط عبارة عن الصوم
التي تفسر يتحقق في كل من الاصل والفرع واحدهما علة خبر المبتدأ اي مضمون الشرط لمضمون الجزاء

مصليا ثم يجب بغير نذر للصلوة مع الاعتكاف بان يقول نذرت الاعتكاف

مكان بان يقول بد

يعني وجوب الصوم بلا نذر وعدم وجوب الصلوة بغير نذر والتوزيع ههنا كالتوزيع في مضمون الشرط
فيهما اي في الاصل والفرع فقد عرفت ان حكم الاصل يخالف حكم الفرع وان علة الحكم في
الاصل تخالف علة الحكم في الفرع وعرفت ان قول المص مثبت لنقيض حكم الاصل فيه مسامحة
لان وجوب الصوم بلا نذر ليس نقيض عدم وجوب الصلوة بلا نذر لعدم اتحاد النسبة اجيب
بان الاسم اي اسم القياس فيه اي في قياس العكس مجاز لما اي ولكونه مجازا لزم تقييده اي تقييد
الاسم المذكور عند الاطلاق عليه بقيد العكس فيقال قياس العكس ولا يطلق القياس ويراد به وهذا علامة
كونه مجازا فيه او الاسم فيه حقيقة و لكن عدم صدق التعريف عليه لا تنتفي المساواة بل المساواة
فيه حاصلة ضمنا وبيان ذلك من وجهين احدهما ما اشار اليه بقوله لان المراد في المثال المذكور
مثلا مساواة الاعتكاف بلا نذر الصوم وهو الفرع له اي للاعتكاف المتلبس بنذره
اي الصوم وهو الاصل مساواة في حكم هو اي ذلك الحكم اشتراط الصوم فعلى هذا التقرير كل
واحد من الفرع والاصل والحكم والعلة غير ما ذكرنا لا من ان الفرع هو الصوم والاصل هو
الصلوة والعلة هو مضمون الشرط والحكم مضمون الجزاء وسيجي ان العلة في هذا التقرير
الاعتكاف بمعنى انه لا فارق بين الاعتكافين فرق يقتضي اختلافهما في حكم اشتراط
الصوم اي في قوله بمعنى اما متعلق بمحذوف هو صفة لمصدر منصوب بلفظ المراد اي ارادة
متلبسة بهذا المعنى او بمساواة والباء للسببية فانه سبب للحكم بعلية الاعتكاف
والموجبة للمساواة وحاصله الفارق وهو النذر لاستوائه وجوده وعدمه
في حق اشتراط الصوم كما في الصلوة فما بقي ما يصلح للعلية في الاصل سوى الاعتكاف وهذا
يسمى تحقيق المناط كما سياتي او بالسبر عطف على قوله بمعنى وهو على ما سياتي حصر الاوصاف
ثم حذف بعضها ليتعين الباقي ويكفي عند منعه بحثت فلم اجد غيرها والاصل العدم عند
قابليته بالوجود اي الذي يقبل اثبات العلة بمسلك السبر ظرف للارادة المذكورة
باعتبار تلبسها بالسبر او المساواة منهم اي الاصوليين اي تعيين السبر في المثال المذكور
هي اي العلة لوجوب الصوم في صورة النذر اما الاعتكاف او هو اي الاعتكاف
بنذر الصوم او غيرهما اي غير الاعتكاف المجرد والمقترن بالنذر والاصل عدمه اي عدم
غيرهما ولا يعدل عن الاصل بغير موجب والنذر ملغى من حيث كونه فارقا بين الاعتكافين
في وجوب الصوم وعدمه او وصف للسبر معطوف على قوله فارقا لما ذكر في اثبات وجوب
الصوم بعلة الاعتكاف مسلكين احدهما تحقيق المناط المشار اليه بقوله لا فارق والثاني السبر
المفسر بما ذكر واحتاج كل منهما الى الغاء خصوصية النذر ذكره على سبيل اللف والنشر الالغاء
من حيث الفرق ومن حيث كونه وصفا للسبر ومعنى الغاء النذر وصفا للسبر انه لا يصح لان
يكون وصفا مؤثرا في علية ما بقي من اوصاف السبر بعد حذف ما سواه بالصلوة متعلق بالغاء
اي بسبب عدم وجوب الصلوة بنذرها مع الاعتكاف فلو كان للنذر تاثير في وجوب ما اقترن
بالاعتكاف عند انعقاده لوجبت الصلوة المقترنة بالاعتكاف في قوله نذرت الاعتكاف
مصليا فتعين اي العلة الاعتكاف فقط فعلم ان الصلوة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان
الغاء ما يتوهم كونه فارقا والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله او الصوم بالجر عطف على الاعتكاف

في قوله مساواة الاعتكاف اي او لان المراد مساواة الصوم مع نذره اي مع نذر الصوم
في الاعتكاف فهو الفرع بالصلوة المتلبسة بالنذر في الاعتكاف فهي الاصل في حكم
هو عدم ايجاب النذر شيئا منهما مساويا في عدم ايجاب النذر وان اختلفا في الوجوب
وعدمه ولم يذكر العلة لعدم الحاجة اليه في الصلوة ولعلها كونها عبادة مقصودة لذاتها فلا يجب
شرطا لما هو دونها بل دونها وهو اي الحكم المفاد للقياس على هذا التقرير ملزوم المطلوب لا
عينه وهو اي المطلوب ان وجوبه اي الصوم بغيره اي بغير النذر وغيره مما يصلح علة لوجوب
الصوم منحصر في الاعتكاف لما عرفت والاعتكاف موجود في اعتكاف لم ينذر فيه الصوم
فيجب الصوم فيه لوجود العلة فقد علم بذلك ان القياس تارة يصح على المطلوب بل على ملزوم
ملزوم المط فتدبر والاوجه كونه اي قياس العكس ملازمة ثبت بقياسين بيانها اي حقيقة مركبة
من شرطية حاصلها لزوم مضمون لمضمون اخر وقياس مذكور لبيانها نحو لو لم يشترط
الصوم للاعتكاف المطلق لم يشترط الصوم له بالنذر والقياس ما اشار اليه بقوله كالصلوة
يعني ان الصوم كالصلوة في كون كل واحد منهما بحيث يتفرع على عدم اشتراطه للاعتكاف المطلق
عدم اشتراطه للاعتكاف المقيد بالنذر واليه اشار بقوله لم يشترط فلم يشترط به اي حيث
لم تشترط الصلوة للاعتكاف المطلق لم تشترط للاعتكاف المقيد بالنذر يعني ان تفرع عدم اشتراطها
في الاعتكاف المقيد بالنذر على عدم اشتراطها للاعتكاف المطلق امر مقرر فالحق بها الصوم في
هذا المعنى لاستوائهما في معنى القربة الموجبة للاعتكاف زيادة الثواب من غير فارق ولكن
يبقى ههنا مناقشة وهو ان انتفاء الاشتراطين في الصلوة مسلم لكن تفرع احدهما على الاخر غير
مسلم ولا كذلك لا ينبني عليه ولما كان هذا التوجيه اوجه لعمومه اي هذا التوجيه لما ذكر
من قول الحنفية وغيره قول شافعي في تزويجها اي البكرة العاقلة البالغة نفسها يثبت للاعتراض
للاولياء عليها فقوله يثبت الخ مقول القول فلا يصح التزويج كالرجل لما صح تزويجه نفسه
لم يثبت الاعتراض للاولياء عليه فاذا للزوم عدم صحة تزويج المراة نفسها
ثبوت اعتراض الولي عليها ثم بين الملازمة بقوله كالرجل الخ وتلخيص البيان انا وجدنا
صحة تزويج النفس في الرجل مع عدم ثبوت الاعتراض فعرفنا ان الصحة لا تفارق عدم
ثبوته بحيث انتفى عدم ثبوته حكمنا بعدم الصحة ولا يخفى ضعفه لان اجتماع الصحة مع عدم ثبوت
الاعتراض لا يقتضي ان لا تفارقه الصحة لجواز ان تجتمع مع نقيضه ايضا فمضمون الجزاء
وهو عدم ثبوت الاعتراض في الاصل وهو اي الاصل الرجل علة للحكم مضمون الشرط
بالجر على البدل من الحكم او عطف البيان وهو صحة تزويج النفس حال كون مضمون الشرط قلب الاصل
اي عكس ما هو الاصل في بيان الملازمة والوجه الوجيه قلبه اي قلب القلب بان يقال
لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه فيقال حينئذ مضمون الشرط في الاصل علة لمضمون الجزاء
على طبق ما مر اولا في تقريره ولما كان المقصود من هذه التوجيهات تحصيل المساواة بين
الفرع والاصل في علة الحكم وكان الفرع والاصل في الصورة الاولى الاعتكاف
بلا نذر الصوم والاعتكاف بنذره وهما متساويان في العلة التي هي الاعتكاف
وفي الثانية المراة والرجل والعلة في الاصل عدم ثبوت الاعتراض وهو غير متحقق

في الفرع اراد ان يبين وجه مساواتهما فقال والمساواة فيهذا القسم من الاصل بعدم ثبوت الاعتراض
قياس العكس حاصله على تقدير حضور الجزاء يعني عدم ثبوت الاعتراض المقيس عليه صفة لمضمون
الجزاء او على سبيل التجوز لان المقيس عليه انما هو الرجل غير انه ملحوظ ومعتبر في جانبه كانه متمم له
وتقديره عبارة عن وقوعه جزاء بشرط مفروض كما يشير اليه بقوله وتقديره اي حضور
الجزاء في المثال المذكور لو صح منها تزويج النفس لما ثبت الاعتراض عليها كالرجل لما
لم يثبت الاعتراض صح منه تزويج النفس بعدم الاعتراض تساوي المراة التي هي الفرع به اي
بسبب عدم الاعتراض الرجل بالنصب على انه مفعول تساوي بناء على التقدير والفرض
لصحة نكاحها بعدم الاعتراض ملحوظ في جانب الفرع لعني المراة وفي جانب الاصل وهو الرجل
وان كان في الاول بحسب الفرض وفي الثاني بحسب نفس الامر فصار عدم الاعتراض علة لصحة
التزويج وعدم صحته في الاصل والفرع وجودا وعدما والمساواة المذكورة في التعريف
وان تحققت فيه اي من اطلاقها بها اي المساواة الكائنة في نفس الامر كما تقدم آنفا لكن بحسب
اصل الوضع هي اي المساواة اعم منها اي المساواة الكائنة بناء على التقدير والفرض
ومن نفس الامر فليحمل ما في التعريف على ما يقتضيه اصل الوضع والمقصود من هذا الاطناب ادخال
قياس العكس في تعريف القياس المطلق ولو بضرب من التكلف لا تصحيح قياس العكس فلا نطول الكلام
ببيان وجوه ضعفه وجواب الحنفية عن هذه الملازمة عدم تسليم علية ثبوت الاعتراض
لعدم صحة تزويج النفس لجواز ان يكون تزويجها صحيحا ويكون ثبوت الاعتراض لدفع ضرر العار
عن الولي وايضا الشافعي يقول بعدم صحة تزويجها نفسها مطلقا وثبوت الاعتراض ليس الا في
غير الكفو فلا تفيد هذه العلة مدعاه مطلقا الثاني من الامرين الواردين على عكس التعريف
قياس الدلالة وهو ما اي القياس الذي لم تذكر العلة فيه بل ذكر فيه ما يدل عليها من وصف
ملازم لها كقول الشافعي في المسروق يجب على السارق رده حال كونه قائما وان قطعت اليد
فيه فيجب ضمانه عليه حال كونه هالكا وان قطعت اليد فيه كالمغصوب فانه يجب رده قائما
وان قطعت اليد فيجب ضمانه هالكا فان العلة فيه اليد العادية وفي الحقيقة قصد الشارع
حفظ مال الغير وهي مشتركة بينهما واجيب بان الاسم فيه اي لفظ القياس في قياس الدلالة
مجاز ولهذا لم يطلق عليه الا مقيدا بقيد الدلالة وافاد علاقة المجاز بقوله لاستلزام
المذكور فيه من الوصف الملازم كما ذكر العلة والمعتبر في حقيقة القياس ذكر العلة بعينها
ومنهم من رده اي قياس الدلالة الى معناه اي قياس العلة وجعله من افراده كرد هم قياس العكس
اليه بانه اي قياس الدلالة يتضمن المساواة فيها اي العلة وهذا القدر كاف في حقيقة القياس
وتضمنه باعتبار ما ذكر فيه ما يدل على العلة على وجه يفهم منه مساواة الفرع والاصل في
العلة كقياس النبيذ في وجوب الحد بشربه على الخمر برائحة المشتد التي تدل على العلة اي
الاسكار فان الرائحة تدل على شركتهما في الاشتداد الذي هو لازم الاسكار فيتضمن ثبوت المساواة
بينهما في الاسكار ولا يخفى ان القياس حينئذ اي حين كان العلة متضمنة غير المذكور
وهذا الذي اشترط في القياس ان يكون المساواة فيه مدلولا صريحا واركانه اي اجزاء
القياس للجمهور اي لقول الجمهور اربعة الاول الوصف الجامع والثاني الاصل وهو

محل الحكم المشبه به وعليه الاكثر من الفقهاء والنظار او حكمه اي حكم المحل المذكور وعليه
طائفة او دليله اي وليس حكم المحل المذكور وعليه المتكلمون ومبناه اي بناء الخلاف المذكور
في تفسير الاصل على ان الاصل ما يبنى عليه غيره وكل واحد من الثلثة يصح لهذا المعنى وبناء
عليه اي على ان الاصل ما يبنى عليه غيره قيل والقائل الامام الرازي الجامع فرع حكم الاصل
جزء بعد جزء لقوله الجامع وذلك لانه لو لا وجود الجامع في الفرع لم يكن لحكم الفرع وجود فالجامع
فرع من وجه واصل من وجه اخر والاشبه اي كون الجامع بهذه الصفة يخص العلل المستنبطة
من حكم الاصل لا المنصوصة لكن الاغلب غير المنصوصة ولا يبعد ان يقال المنصوصة ايضا
لها نوع فرعية لانه لو لم يكن حكم الاصل لما نص الشارع على علته والثالث حكم الاصل و
الرابع الفرع وهو المحل المشبه على القول بان الاصل هو المشبه به او حكمه اي حكم
المشبه على القول بان الاصل هو حكم المشبه به ثم اخذ يبين قول غير الجمهور فقال وظاهر قول فخر
الاسلام وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
فيه الى هنا مقول قوله الضمير في له وحكمه للنص وفي بوجوده لما والباء للسببية وفي فيه للفرع يعني
ركن القياس هو الوصف الذي جعل علامة وامارة على حكم يدل عليه النص بحيث يدور عليه الحكم
وجودا وعدما وجعل الفرع مماثلا للنص الذي هو محل الحكم في الحكم بسبب وجود ذلك الوصف
في الفرع وانما قال علما لان الموجب هو الله تعالى والعلل امارات ووافقه القاضي ابو زيد
وشمس الائمة السرخسي والجمهور على ان الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع ومشايخ
العراق وابو زيد والسرخسي وفخر الاسلام على انه في المنصوص مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة
وفي قوله مما اشتمل اشارة الى انه يشترط ان يكون ذلك الوصف من الاوصاف التي اشتمل
عليها النص انه اي ركن القياس العلة الثابتة في المحل الاصل والفرع فقوله انه الخ خبر
المبتدا لفظا بقول فخر الاسلام وانما قال ظاهر قوله نظرا الى ان المتبادر من اضافة الركن الى الضمير
الاستغراق مع احتمال ان لا يكون له فلا يلزم ان لا يكون ركن سواه والمراد بالركن ما ليس بخارج عنه
لا الجزء فلا يرد انه لا يتصور ان يكون للماهية جزء واحد للتنافي بين العينية والجزئية وعلى ما ذكرنا
اندفع ان كلام فخر الاسلام صريح في المقصود ولا ظاهر والمراد ثبوتها اي المراد بالعلة في قوله انه
العلة الثابتة ثبوتها فيهما لا نفسها اذ لا وجه لجعل القياس عبارة عن الوصف الجامع اذ لا وجه قطع
النظر عن ثبوته في الاصل والفرع ليس من الادلة الشرعية فان قلت الدليل الشرعي ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى الحكم والوصف هكذا قلت ما ذكرت موصل بعيد وما ذكرنا
موصل قريب وترجيح البعيد على القريب ليس من داب اهل العلم ولذلك اختار المحققون المساواة
في تعريف القياس واراد المص ارجاع كلام فخر الاسلام الى ما اختاروه فقال وهو اي ثبوتها
فيهما المساواة بين الفرع والاصل في العلة والحكم على سبيل المسامحة من قبيل تفسير الملزوم
باللازم اذ ثبوتها فيهما يستلزمها الجزئية المتحققة في خصوصيات الاقيسة لا المساواة
الكلية التي تعم الاقيسة كلها لانها اي المساواة الكلية مفهوم القياس المحدود والركن
الذي نحن بصدد تعيينه هو جزؤه اي جزء القياس المحدود في الوجود الخارجي في ضمن الافراد
لان الجامع عين مجموع الافراد وكل فرد جزء من مجموعها وقد يحاول اي يطلب ان قول فخر

لانه لو لا حكم الاصل لما فتش عن العلة المثيرة له وتحصيل الجامع بواسطة التفتيش والفحص عنه اصل حكم الفرع م

ادرجه في تعيين الركن من قول الجمهور بعد اختيار المساواة في الحد لظهور ان الطرفين اي طرفي كل نسبة
شرط تلك النسبة وذلك كالاصل والفرع بالنسبة الى المساواة المعتبرة بينهما هنا اي
فيما نحن فيه للاركانها معطوف على شرط يعني ان الطرفين شرط النسبة لا اركان النسبة فهما
اي الاصل والفرع خارجان عن ذات هذه النسبة المحققة خارجا يعني المساواة المذكورة
والركنية بهذا الاعتبار اي ركنية الشيء بالنسبة الى الماهية انما تكون باعتبار وجودها في الخارج
في ضمن الفرد واذا نظرنا الى المساواة الجزئية التي هي فرد المساواة المطلقة وجدنا الاصل
والفرع خارجين عنها بشرطين لها نعم اذا نظرنا الى مفهوم المساواة المطلقة وجدناهما
داخلين في المفهوم من حيث التصور لكن الركنية ليست بهذا الاعتبار ثم استمر تشبيههم
اي الاصوليين محل الحكم الاصل بالنصب عطف بيان لمحل الحكم بنحو البر والخمر
في قياس الذرة والنبيذ عليهما في حكمهما تساهلا وتسامحا تجوزا صفة للتساهل اي صار
شعارا بينهم ودلالة اي وان لم يكن تمثيلهم بنحوهما بطريق التساهل والقصد والتحقيقه فمحله
اي الحكم في نفس الامر على التحقيق لس الا فعل المكلف لا الاعيان المذكورة ففي نحو
النبيذ الخاص اي المشتد المسكر محرم كالخمر فالاصل شرب الخمر والفرع شرب
النبيذ والحكم الحرمة وفي قياس الذرة فالاصل بيع البر بالبر اكثر منه والفرع بيع الذرة
كذلك وهكذا وحكمه اي القياس وهو الاثر الثابت به اي بالقياس ظن حكم الاصل في الفرع
ايضا اي الظن بثبوت الحكم وعادة وافليس قوله ايضا باعتبار الظن لانه قد يكون
حكم الاصل قطعيا فيه واما كان الحكم مطلق الظن لجواز كون خصوص الاصل شرطا فيه والفرع
مانعا وهو اي ظن حكم الاصل في الفرع معنى التعدية والاثبات والحمل المذكورة
في عبارات القوم في تعريف القياس وقد سبق نقل التعدية عن صدر الشريعة ثم تفسيره
اياها باثبات حكم مثل الاصل وحمل معلوم على معلوم عن القاضي ابي بكر فتسميته اي ظن
حكم الاصل في الفرع تعدية اصطلاح ممن سموا قلايا بالاشعاره اي الاسم المذكور
وهو لفظ التعدية لغة اي بحسب معناه اللغوي بانتقاله اي الحكم من الاصل
لان الذي يتعدى عن محل ينتقل عنه بانتقاله الى محل اخر وما قيل القائل صدر الشريعة
في الجواب عن الاشكال من الشعر ببقائه اي الحكم فيه اي في الاصل كقولك اي كما شعر قولك
الفعل متعد الى المفعول مع انه اي الفعل ثابت في الفاعل في نفس الامر ببقائه في الفاعل
اثبات اللغة بالاصطلاح اي اثبات معنى في اللغة للفظ بناء على انه قصد ذلك به في
الاصطلاح وهو ممنوع خبر قوله اثبات اللغة خبر قوله ما قيل مع انه اي بقاء
الفعل في الفاعل حال الشعر به لفظ التعدي في القول المذكور لما اشعر بانتقاله اي
انتقال الفعل عن الفاعل ولو كان في نفس الامر ثابتا فيه اذ التعدي من محل الى محل اخر انتقاله
اي انتقال ذلك الشيء اليه اي الاخر برمته اي جملته بحسب اللغة لولا الاصطلاح في التعدية المذكورة
في الفعل على خلاف ما يقتضيه اللغة لكنا نفهم منها الانتقال لكن العلم بالوضع الاصطلاحي
صرفنا عنه وتقسيم المحصول اسم كتاب القياس الى قطعي وظني للخالف اي قولك حكم
القياس ظن حكم الاصل في الفرع اذ قطعيته اي القياس بقطعية عليه العلة لحكم الاصل وبقطعية
وجودها اي العلة في الفرع ولا يستلزمه مجموع الامرين قطعية ثبوت حكمه اي الفرع
لما تقدم من جواز كون خصوص الاصل شرطا وخصوص الفرع مانعا فيجوز ان يكون القياس قطعيا
باعتبار قطعية العلة ووجودها ويكون الحكم ظنيا لما ذكر فعلم ان المراد بالعلية المقطوع بها
غير العلة التامة اذ لو كانت علة تامة للحكم لاستحال تخلفه عنها اينما وجدت وكان يلزم القطع
بالحكم في الفرع فتمام الكلام موقوف على عدم تحقق علة كذا غير ان تمثيله اي المحصول
القياس القطعي بما هو مدلول النص لغة اللغوي اي لحن الخطاب كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
لكونه قياسا قطعيا لانا نعلم ان العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب مناقضة لان القياس
الحاق مسكوت عنه بملفوظ وقد صرح بان اللفظ يدل عليه بالالتزام فلا يكون مسكوتا عنه فلا يكون
داخلا في القياس وتمثيله يدل على دخوله فيه فبينهما تناقض فصل في
الشروط اي في بيان شروط صحة القياس منها لحكم الاصل ان لا يكون معدولا عن سنن
القياس قوله ان لا يكون الخ مبتدا خبره قوله منها وضمير لا يكون راجع الى الحكم الاصل يعني عدم كون الحكم
معدولا به عن طريقة القياس من جملة الشروط وقوله لحكم الاصل متعلق بمحذوف اي شرطا لحكم الاصل
فهي معترضة ويجوز ان يكون حالا عن الضمير المستكن في الخبر ويحتمل ان يكون العدل بمعنى الصرف فلا يحتاج
الى تقدير الباء وحذفها اي لا يكون خارجا عنه ثم بين سنن القياس بقوله ان يعقل معناه
اي معنى حكم الاصل والمراد بمعقولية معناه ان تدرك علته وحكمته التي شرع لها ويوجد معناه في
محل اخر فما لم يعقل معناه من الاحكام كاعداد الركعات والاطوفة فان كون ركعات الفجر
ثنتين والظهر اربعا والمغرب ثلثا وكون اشواط الطواف سبعا احكام لا تعرف علتها وحكمتها ومقادير
الزكوة من ربع العشر في النقدين ونحو بنت مخاض وغيره على انحاء مختلفة وحكم بعض ما اي محل خص ذلك
المحل بحكمه كالاعرابي المعهود فانه محل خص باطعام كفارته عن وقوعه على اهله في نهار رمضان
وقصته مشهورة اهله مفعول اطعام والحكم الذي اختص به هو الاطعام المذكور فانه لم يوجد في محل
اخر غيره او عقل معناه ولم يتعد حكمه الى غيره وان كان غيره اعلى رتبة منه في ذلك المعنى
كشهادة خزيمة بن ثابت روي انه صلى الله عليه وسلم اشترى فرسا من سواد بن الحارث المحاربي
فجحده فشهد له فقال ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك بما جئت به وعلمت انك
لا تقول الا الحق فقال النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة او شهد عليه فحسبه نص على الاكتفاء بها
اي بشهادته فلا حاجة الى شاهد اخر معه وليس النص على الاكتفاء بها مفيدا للاختصاص
اي اختصاصه بهذه الخصوصية بل مفيده المجموع المركب منه اي النص على الاكتفاء بها
ومن دليل منع تعليله اي النص على الاكتفاء وهو اي دليل منع تعليله تكريمه اي
خزيمة لاختصاصه بفهم حل الشهادة له عليه السلام شهادة ناشئة عن اخباره لا
عن معاينة المخبر به من بين الحاضرين وغيرهم لا فادة اخباره العلم بمنزلة العيان فلا يبطل
اختصاصه بالتعليل المستلزم وجود الاكتفاء بشهادة غيره عند وجود العلة فيه
فقول فخر الاسلام ان الله شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة
خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة فلا يبطل بالتعليل في غير موضعه قوله في غير موضعه خبر قوله
فقول فخر الاسلام ولذا اكتفى في النقل بمجرد قوله ثبت كرامة له فلا يبطل بالتعليل اشارة الى ان عدم

اولاده ماقبله للمقصود ظ بما نقل عن المص في بيان هذا المحل انه قال لان التعليل لا يبطل كونه كرامة
خص بها بل يعديها الى غيره فانما يبطل اختصاصه بهذه الكرامة فالوجه ان يقال
ثبت كرامة خص بها فلا يبطل بالتعليل ودليل اختصاصه بها كونها وقعت مقابلة
اختصاصه بالفهم فان قلت اشتراط العدد في عامة الشهادات من غير استثناء يدل على كون
شهادته دليل الاختصاص قلت لا يدل عليه لجواز ان يكون حكم المستثنى معللا بعلة توجد
في غيره غاية الامر انه لا يكون منصوصا عليه في الاستثناء وهو لا يستلزم الاختصاص
وسيشير المص الى هذا الجواب والنسبة اي نسبة الاختصاص الى المجموع اعني دليل الاكتفاء
ودليل منع التعليل على ما ذكر لانه اي الاختصاص بالاثبات اي اثبات الاكتفاء بشهادته
وهو اي اثباته نص الاكتفاء به شاهد الحذف المضاف في جانب المبتدا اي دليل
الاثبات او الجزاء مدلول نص الاكتفاء به والنفي اي ونفي الاكتفاء به عن غيره وهو اي
النفي عن غيره بمانع الالحاق لغيره به وهو اختصاصه بهذه الكرامة فخرج خروجه اي خروج
هذا الحكم المخصوص به خرجه عن قاعدة عامة هي اشتراط العدد في الشهادات مطلق كما خرجه
اي الاختصاص بما ظن وهو ظ من كلام الامدي وابن الحاجب الا انهما جعلاه من قبيل ما لا يعقل
معناه وقد عرفت انه ليس كذلك وانما لا يوجبه لجواز الالحاق بالمخصص على صيغة اسم المفعول
يعني اذا خصص حكم من عموم حكم كلي وكان ذلك المخصص معقول المعنى معللا بعلة وجدت في محل اخر جاز
الحاق ذلك الاخر بذلك المخصص واليه اشار بقوله لجواز تعليل دليل التخصيص اي لجواز ان يعلل
النص الذي يدل على خروج المخصص عن القاعدة العامة ويتفرع على جواز التعليل جواز الالحاق لما مر ومثله
اي مثل الاكتفاء بشهادة خزيمة في كونه معقولا ولم يتعد الى غيره قصر المسافر الرباعية من المكتوبة
فانه امتنع تعليله اي تعليل قصره بما اي بمعنى يعديه اي يعدي القصر الى غير المسافر لانها اي
العلة للقصر في الحقيقة المشقة لانها المعنى المناسب لرخصة القصر وامثاله وامتنع اعتبارها
اي اعتبار المشقة نفسها لتفاوتها اي المشقة وعدم ضبط مرتبة منها تعتبر تلك المرتبة مناطا
لحكم القصر فتعينت المشقة مشقة السفر اي تعين اطلاقها في ضمن هذه الخصوصية فقوله مشقة السفر مفعول
تعينت لتضمنه معنى الصيرورة يعني لا بد ان يكون المناط وصفا منضبطا ولا انضباط لمطلق المشقة
للتفاوت الفاحش بين افرادها مع العلم بعدم الاعتداد ببعض افرادها وكان عند القدر اي كونها مشقة
السفر معلوما فاعتبرت ضرورة وكان مشقة السفر ايضا غير منضبط فجعلت العلة السفر لكونه مظنتها
مع الانضباط فامتنع القصر في غيره اي السفر والسلم اي ومثل الاكتفاء به المذكور فيما ذكر السلم
وهو بيع ما ليس في الملك اي بيع ملك البائع المشروع لمصلحة المفاليس ولذا سمي بيع المفاليس
يتنعمون اي البايعون ذلك البيع بالثمن عاجلا ويحصلون البدل اي المبيع آجلا عند
حلول الاجل المسمى في البيع والقاعدة الشرعية في البيع يقتضي تحصيل مملوكا للبايع حال البيع وقد اخرج
السلم من عمومها النص الدال على جوازه لعلة اشير اليها وهي مصلحة المفاليس لما ذكر وفيه اشارة الى ان
العلة فيه ما ذكرنا لا ما سيذكره الشارح على ما تشهد به الاثار متعلق بمحذوف تقدير الكلام شرع
لمصلحة المذكورة بناء على ما تشهد به الاثار كما بين في موضعه والاختلاف في جواز السلم آجلا غير انه
اختلف في جوازه حالا فمن كان حاصله الى السلم تخصيصا لعموم النهي عن بيع ما ليس عنده الا ان

عندنا فهي علة اي الاثر في التخصيص والنص الدال عليه بدفع الحرج باحضار السلعة محل
البيع ونحوه اي نحو محله او نحو احضار السلعة مما يوجب الحرج لا دائما ودليل التخصيص معلل بما ذكر وهذه
العلة تشمل الحال والموجل ووقع للحنفية انه اي هذا التعليل واقع في مقابلة النص القائل
من اسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وصف النص بالقول مجاز
او المراد به اللفظ الدال وبين اسلف الى اخر المعنى فلا يلزم اتحاد القائل والقول فقد اوجب فيه
اي في السلم الاجل فالتعليل لتجويزه اي الحال مبطل له اي للنص الموجب للاجل والتعليل المبطل
للنص باطل فقال الحنفية ومالك واحمد لا يجوز حالا ومنه اي من الحكم المختص بمحله كرامة بالنص
فلا يجوز ابطاله بالتعليل بناء على ظن ان صحة النكاح بلفظ الهبة اي صحة النكاح بلفظها
خص الحكم المذكور به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم بخالصة لك في قوله تعالى وامراة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين خالصة مصدر مؤكد
اي خلص احلالها او احلال ما احللت لك على القيود المذكورة خلوصا لك فلا يقاس عليه صلى الله عليه
وسلم غيره في انعقاد نكاحه بها فيه من ابطال الخصوصية الثابتة له كرامة والحنفية يقولون
الاختصاص المفهوم من قوله تعالى خالصة لك يرجع الى نفي المهر اي صحة النكاح بدون المهر خالصة لك
ليست لغيرك ومن تامل في قوله تعالى قبل هذه الاية يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي
اتيت اجورهن وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها لك حتى تهم الطباق بين القسمين حق
غاية التامل والطباق في علم البديع والطباق في علم البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين
فهم من السياق والسباق ان مدلول الكلام احللت لك بمهر وبلا مهر خالصة هذه الخصلة
لك من دون المؤمنين وتعليل الاختصاص بنفي الحرج في قوله تعالى لكيلا يكون عليك حرج بعد قوله
خالصة لك ينادي به المؤمنين اي برجوعه الى نفي المهر زيادة حال من ضمير ينادي اي
التعليل المذكور ينادي بما ذكر حال كونه زايدا في افادة المراد على ما دل عليه بالتامل المذكور اذ هو اي
الحرج في لزوم المال لا في ترك لفظ يعني الهبة قصدا الى لفظ اخر كالنكاح والتزويج بالنسبة
الى اقدار الخلق على التعبير عن مراده لانه افصح العرب والعجم فان لم يوسع عليه بتجويز لفظ الهبة في تزوجه
نجد سعة من الالفاظ الاخر فلا يلزم حرج عليه ومنه اي من الحكم المختص بمحله المنصوص عليه لما منع
من تعليله ما عقل معناه حال كونه واقعا على خلاف مقتضى على صيغة المفعول معنى شرعي
كبقاء صوم الصايم الناسي الاكل او الشارب مع عدم الركن وهو الكف عن المفطرات
اذ بقاؤه مع عدم ركنه معدول اي مصروف عن مقتضى عدم الركن اذ مقتضاه بطلان الصوم
لان الشيء لا يبقى مع عدم ركنه كما ان من نسي فترك ركنا من الصلوة تفسد صلوته كما لو تركه عامدا فخرج ان
النص حكم بقاؤه لما سياتي وسيشير الى وجه معقولية معناه وانه لا يجوز تعليله بسبب ذلك المقتضى
فان قيل لما علل دليل التخصيص اي لما جاز تعليل النص الدال على تخصيص عموم انتفاء الشيء بانتفاء
ركنه وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله الحديث بما عدا صورة النسيان بناء
على ان من يجوز تعليل دليل التخصيص لزم تجويز تخصيص العلة من الحنفية تعليله اي تعليل التخصيص
المذكور لالحاق المخطي كمن تمضمض فسبقه الماء الى جوفه والمكره والمصبوب في حلقه الماء وهو نايم بجامع
قصد الجناية صلة التعليل قد اختلف في جواز تخصيص العلة فمن جوزه من الحنفية لزمه تعليل

الفض المذكور بعلة عدم قصد الجناية فانه لا يلزم المحذور بان يقال هذه العلة منقوضة بكذا وكذا كترك
ركن الصلوة ناسيًا لانه تخصيصها على وجه لا ينتقض به واما ما قال لزمهم لانهم ممن يجوز تعليل دليل
التخصيص والضرورة ومن الالحاق ما ذكر رجعت الى التعليل بالعلة المذكورة والمانع وهو البعض
مدفوع بتخصيص العلة وعند وجود المقتضي ورفع المانع يلزم ان يعمل بالمقتضي والله اعلم
كان فمن متعلق بقوله تعليله اي تعليلا كتعليله لكنهم اي الحنفية اتفقوا على نفيه
اي التعليل المذكور للالحاق فالجواب ان ظنهم اي الحنفية انه اي التخصيص للناسي ثابت
بعلة منصوصة هي قطع نسبة الفعل المفطر عن المكلف صلة القطع مع النسيان وعدم
المذكر له بالصوم اذ لا هيئة له مخالفة للهيئة العادية وقوله مع النسيان الخ حال عن الفعل
مشعر بانه سبب القطع عنه الى الله تعالى بقوله صلى الله عليه وسلم متعلق بمنصوصة
ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك هذا لفظ الهداية وفي صحيح ابن حبان وسنن الدارقطني
اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك وزاد الدارقطني ولا قضاء عليك لا وثمة اي قطع نسبة
الفعل عن المكلف الى الله تعالى فائدة اي قوله صلى الله عليه وسلم فهو تعليل لكونه نصا فيما ذكر والا اي
وان لم يكن القطع المذكور مقصودا به فمعلوم انه المطعم مطلق اي فلا يبقى للكلام فائدة لانه معلوم
انه المطعم في كل اكل سهوا كان او عمدا وقطعه اي الشارع نسبة الفعل معه اي مع النسيان
المذكور وهو اي النسيان جبلي لا يستطاع الاحتراز عنه بلا مذكر الجار متعلق بقوله لا يستطاع
وهو صفة قوله جبلي والجملة الاسمية حال عن ضمير النسيان في معه وقوله بلا مذكر يشير الى انه مع المذكر
يستطاع فان قلت الامر الجبلي لا يدفعه شيء قلت ليس كونه جبليا بمعنى ان الطبيعة تقتضيه ضرورة
بل كونه بحيث لا يستطيع الانسان ان يحترس عنه بلا مذكر ومع المذكر يتوقعه نادرا وعند ذلك ينسب
الى التقصير فلا ينسب … لان يقطع نسبة الفعل عنه الى الله تعالى وخبر قوله وقطعه قوله لا يتعدى به
اي القطع عنه الى الله تعالى فيما هو دونه اي فيما دون جبلي لا يستطاع الاحتراس عنه بلا مذكر وانما وصف
النسيان المذكور بذلك اشعارا بانه موجب لقطع النسبة عن المكلف الى الله تعالى لكون كالدليل على
عدم الاستلزام المذكور ثم لما تبين ان علة القطع مجموع الاوصاف الجبلية وعدم امكان الاحتراس
وعدم المذكر لزم ان ينتفي المعلول بانتفاء كل واحد منها فاخذ يبين ذلك وبدا بانتفاء
الاخير فقال مع مذكر حال عن الموصول اي لم يقطع ما كونه حال كونه مع مذكر من حيث الهيئة
مثال المذكر كالصلوة اي كهيئة الصلوة فسدت الصلوة بفعل مفسد لفعل المصلي ساهيا
ثم بين ما انتفى فيه الثاني بقوله وما يمكن الاحتراس عنه مثاله كالخطاء ولذا اي لكون الخطاء مما
يمكن الاحتراس عنه ثبت عدم اعتباره مسقطا للمجازاة بالكلية في خطاء القتل فاوجب الدية
اي اوجب الشارع به الدية بدل المحل حقا للعبد فيه اشارة الى ان موجب تعليل الشافعي
بقاء الصوم بعلة عدم قصد الجناية بطلان حق العبد في قتل الخطاء لعدم قصد الجناية
واليه اشار بقوله مع تحقق ما عينه الشافعي في مقام التعليل فيما نحن فيه فيه اي في
القتل الخطاء طرف لتحقق ما عينه فلزم الدية اجماعا في القتل الخطاء يرد عليه
في تعيين ما عينه واوجب الكفارة ايضا لتقصيره اي القاتل خطاء في التحفظ فيما
يستطاع الاحتراس عنه فلم يسقط فيه الا الاثم بموجب رفع عن امتي الحديث ثم اشار الى

انتفى الاول بقوله والمكره امكنه الالتجاء الى من يخلصه من المكره والهرب منه ولو عجز
عن الالتجاء والهرب وانقطعت النسبة اي نسبة الفعل عنه بسبب العجز صارت النسبة الى غيره
تعالى اعني المكره كفعل الصبي اي كانقطاع نسبة فعل الصبي عن المصيد في حلقه نسب
فعل الصبي الى العبد لا اليه تعالى حتى اثم اي اثم الله تعالى الصاب او اثم الصب اباه فانتفت
العلة المعللة بها دليل التخصيص وهو قطع نسبة الفعل عن المكلف مع النسيان وعدم المذكر اليه
تعالى في الصور المذكورة فلا يجوز الحاقها بالناسي في بقاء الصوم ومنه اي ومن الحكم المخصص
بعلة المنصوص عليه لما منع عن التعليل تقوم المنافع في الاجارة ثبت بالنصوص واختص بعلة كما
سياتي بيانه منعه اي تعليل تقومها في الاجارة القياس بالرفع فاعل منعه اي قياس المنافع
على الحشيش والصيد وصورة القياس هكذا لم تحوز المنافع فلا مالية لها لان المالية
بالاحراز والدخول تحت اليد فلا تقوم اذ لا قيمة الا للمال كالصيد قبل الاصطياد والحشيش
قبل الاحتشاش في عدم الاحراز والمالية والتقوم اما الاول اي انها لم تحوز فلانها اي
المنافع اعراض متصرمة اي متلاشية مضمحلة بمجرد الوجود فلو قلت ببقائها بتخصيص العرض في الجملة
كما ذهب اليه غير الاشعري مما تحققه لم يكن منه اي مما تقول ببقائه بل محالا بقاءه بالاجماع العقلاء
ثم المالية بالاحراز والتقوم بالمالية فلا يجب به اي بتقوم المنافع في الاجارة غصبها
اي غصب المنافع باتلافها او تعطيلها والمراد تقوم منافع المغصوب اذ لا جامع معتبر بينهما
في ذلك شرعا لتفاوت الحاجة التي كانت المنافع بسببها متقومة وعدم ضبط مرتبة معينة
منها يناط التقوم بها كمشقة السفر فانه لما لم يكن المشقة فيه منضبطة للتفاوت بين
مراتبها نيط حكم القصر بمشقة السفر وكان مشقة السفر ايضا غير منضبطة نيط باصل السفر فنيط
تقوم المنافع بعقد الاجارة لانه مظنتها كالسفر ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان عدم تقوم
منافع الغصب فتح لباب العدوان اشار الى دفعه بقوله والحاجة لدفع العدوان تندفع
بالتعزير على ارتكاب المحرم وهو الغصب واحرازها اي المنافع بالمحل وهو المغصوب
احراز ضمني ثبت تبعية احراز المحل والضمني غير مضمن كالحشيش النابت في ارضه فانه محرز
تبعا لاحراز الارض ولا ضمان على متلفه اتفاقا ولو سلم ان الاحراز الضمني كالقصدي في
الضمان فالحق تفاوت المالية بين المنافع التي هي الاعراض وبين الاعيان التي تلزم على
الغاصب عند اتلاف المنافع على تقدير التقوم والتضمين يمنع اي يحظر التفاوت ضمان
العدوان المبني صفة الضمان على اشتراط المماثلة بين ما اتلفه بالتعدي وما وجب عليه
في مقابلته مجازاة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها
ومدار المماثلة على المساواة في المالية وقد عرفت انتفاءها بين المنافع والاعيان بخلاف
الفاكهة مع النقد جواب سؤال وهو انكم ضمنتم متلف الفاكهة بالنقد مع عدم المماثلة
لكون الفاكهة مما يتسارع اليه الفساد بخلاف النقد والحق ان اشتراط المماثلة يمنع ضمان
العدوان بخلافهما فانه لا يمنع الضمان فيهما لوجود المماثلة بينهما في الجملة لاتصافهما اي
الفاكهة والنقد بالاستقلال بالوجود والبقاء فان كل واحد منهما يوجد مستقلا من غير
ان يكون تابعا لوجود شيء اخر كتبعية المنافع للمحال وكذا يستقل بالبقاء وان اختلف

في مقدار زمان البقاء بخلاف المنافع فانه لا استقلال لها بالوجود ولا البقاء لها اصلا والتفاوت بينهما في قدره اي في مقدار زمان البقاء لا يعتبر لان قدره غير مضبوط فادير الحكم على نفس البقاء دفعا للحرج وسره اي سر عدم اعتبار المساواة في البقاء ان اعتبار المساواة لايجاب البدل انما هو حال الوجوب اي وجوب البدل لانه اي حال الوجوب حال اقامة احدهما مقام الاخر والتساوي بين البدلين المالكية والتعدد فيه اي في الاستقلال بالوجود والبقاء اذ ذاك اي حال الوجوب ثابت فلا يضر التفاوت في البقاء بعد ذلك ومنه اي من الحكم المختص بمحله المنصوص عليه لا يمنع من التعليل حل متروك التسمية تركا ناسيا اي ذا نسيان لقوله عليه السلام فان نسي ان يسمي حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل رواه الدارقطني والبيهقي الى غير ذلك على خلاف القياس متعلق بمحذوف وهو حال عن ضمير المبتدأ اعني حل المستكن في الظرف على ترك شرط الصلوة قوله على صلة القياس وذلك لانه اذا ترك شرط الطهارة من الطهارة او غيرها ناسيا لا تصح الصلوة عنده ذلك حتى وجبت اعادتها اذا ذكر ما تركه وكان مقتضى هذا ان لا يحل متروك التسمية ناسيا لفوات شرط حله وهو التسمية قال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واذا كان على خلاف القياس فلا يلحق اي بمتروك التسمية ناسيا العمد اي متروك التسمية عمدا سمي بالعمد مبالغة او العمد لا يلحق بالنسيان العمد على المسامحة لان خلاف القياس مقتصر على مورد النص وليس العمد في معناه لعدم الجامع المشترك بينهما لان الناسي معذور غير معرض عن ذكر الله والعامد جان معرض عنه ولانه لو الحق العامد به لم يبق تحت العام شيء من افراده يعني قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لان ما لم يذكر اسم الله عليه لا يخلو من احد الامرين اما متروك التسمية نسيانا واما متروكها عمدا فينسخ الكتاب بالقياس اي بقياس العمد على النسيان وهو غير جائز وفيه اي في هذا الدليل نظر باق في الكلام في فساد الاعتبار ومنها اي الشروط لحكم الاصل ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا فلا قياس في اللغة بان يقاس معنى على معنى في التسمية باسم لكونهما مشتركين فيما يبنى عنه الاسم وتقدم هذا الشرط في المبادي اللغوية ولا في العقليات كقياس الغائب على الشاهد كما قال العالمية في الشاهد اي المخلوق معللة بالعلم فكذا في الغائب عن الحس اي الخالق خلافا لاكثر المتكلمين فانهم جوزوه فيها اذا تحقق جامع عقلي كالعلة او الحد او الشرط او الدليل وانما لا يكون القياس في العقليات لعدم امكان اثبات المناط اي مناط الحكم في الاصل فلو اثبت حرارة حلوا ما مناطا معقولا للاثبات على العسل لا تثبت علية الحلاوة للحرارة الا ان استقرى اي بان استقرأ اي تتبع كل حلو فوجد حارا وحينئذ تكون العبرة بمعنى اذا فتثبت علية الحلاوة للحرارة فيه اي في ذلك الحلو به اي بالاستقراء كذا قال الشارح والصواب فتثبت الحرارة في ذلك الحلو بالاستقراء لان الثابت بالقياس حكم الفرع لا علية العلة وهو ظاهر لا بالقياس فلا اصل ولا فرع لانهما فرع القياس وهو معدوم فيه فان قلت لا نسلم ان العلية فيها لا تثبت الا بالاستقراء بل لو ثبت عليتها بدليل آخر

الى الحرارة مع قطع النظر عن محلها المخصوص كالعسل بخلاف العلل الشرعية فان النص او الاستنباط يفيد عليتها بالنسبة م

صح ايضا قولنا فتثبت به لا بالقياس من غير تفاوت لان مدلول ذلك الدليل علية الحلاوة بالنسبة الى الحكم المضاف الى المحل الخاص وهو الاصل ابتداء ثم تجرد الحكم عن خصوصية المحل فيجعل المعلول نفس الحكم ويقطع النظر عن خصوصية المحل وعنه اي عن لزوم ثبوت حكم الفرع بالقياس اشترط عدم شمول دليل حكم الاصل الفرع خلافا لمشايخ سمرقند اذ لو شمله ابتداء كان نسبة ذلك الدليل الى حكم الفرع كنسبته الى حكم الاصل فلا يبقى للاصالة وجه وبهذا اي باشتراط عدم الشمول بطل قياسهم اي المتكلمين الغائب على الشاهد في انه اي الشاهد عالم بعلم هو صفة زائدة على الذات ردا على المعتزلة حيث زعموا ان علمه تعالى عين ذاته كما يعرفه مع تخطي العبارة حيث اطلقوا عليه الغائب وان ارادوا الغيبة عن الحس فان الغائب من الكلام ما سيجيء ذكره والله تعالى لا يعزب عنه شيء كيف وهو معكم اينما كنتم وانما بطل قياسهم لان ثبوته اي العلم فيهما اي الخالق والمخلوق باللغة اي بما يقتضيه ظاهر اللفظ من حيث اللغة وهو اي ما يقتضيه اللفظ لغة ان العالم من قام به العلم في لغة العرب واثبات صفات الحق سبحانه بما يقتضيه اللفظ من حيث الوضع مع ان المجاز في الكتاب

ان م

والسنة اكثر من ان يحصى رجم بالغيب ومنها اي كون حكم الاصل شرعيا نظر في قياس النفي وهو قياس يكون حكم الاصل فيه نفيا سواء كان حكم الفرع فيه ايضا نفيا او وجوديا لو كان النفي اصليا بان لا يكون حادثا نافي الاصل امتنع القياس عليه لعدم مناطه اي النفي الاصلي لان المناط وصف اعتبره الشارع وجعله امارة لحكم شرعي والعدم الاصلي ليس بحكم شرعي لانه لا يصلح لان يكون مطلوبا من العبد لاستحالة طلب حصول الحاصل بخلافه اي النفي اذا كان شرعيا بان لا يكون اصليا بل عدما حادثا مطلوبا من العبد كعدم الاتيان بالمحرم بمعنى كف النفس عنه وكالعدم الطارئ على الوجود يصح القياس عليه بوجوده اي بسبب وجود مناطه فيه وهو اي المناط علامة شرعية نصبها الشارع على حكم شرعي والنفي لما كان حكما شرعيا يصح لان ينصب له للانتفاء ان العدم الاصلي ايضا له علة لانه ان كان عدما مطلقا فعلته عدم علة الوجود المطلق وان كان عدما مضافا فعلته عدم علة وجود ما اضيف اليه لان الكلام في العلل الشرعية المنصوبة على الاحكام الشرعية كما عرفت لا في العلل الكلية وسياتي لك زيادة بيان لهذا الغرض ومنها اي شروط حكم الاصل ان لا يثبت حكم الاصل بالقياس بل بنص او اجماع كما هو معزو الى الكرخي و جمهور الشافعية وفي البديع وهو المختار وهذا معنى ما يقال ان لا يكون حكم الاصل فرعا اي حكم فرع لاستلزامه اي كون حكم الاصل فرعا تحقق قياسين احدهما متقدم وهو الذي فرعه صار اصلا في القياس الثاني فالجامع ان اتحد فيهما كالذرة اي كقياس الذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو اي السمسم بقياسه على البر بعلة الكيل فلا فائدة في الوسط الذي هو السمسم لامكانه اي قياس الذرة على البر وانما هي اي هذه المناقشة مشاحة لفظية لان المعترض معترف بصحة قياس الذرة على السمسم غير انه يقول تطويل للمسافة بغير فائدة وقد يجاب عن التطويل بانه قد يبني اصل القياس الاول ويتذكر اصل القياس الثاني والتطويل انما يتحقق عند تذكرهما معا او اختلف معطوف على اتحد اي اختلف الجامع فيهما كقياس الجذام على الرتق وهو انسداد محل الجماع باللحم في انه اي الرتق يفسخ به النكاح بان يقال يفسخ النكاح بالجذام كما يفسخ بالرتق بجامع ان كل واحد منهما عيب يفسخ به البيع

واذا اشترکا فی ای مع المذکور فکما انه یفسخ بالرتق النکاح کذلک یفسخ بالرتق بالجذام فیمنع الخصم
فسخ النکاح بالرتق الذی هو الاصل المقیس علیه فیعلله ای المستدل فسخ النکاح بالرتق
بانه ای الرتق مفوت للاستمتاع الذی شرع النکاح له کالجب ای کما ان الجب وهو
قطع الذکر مفوت للاستمتاع المذکور وقد ثبت فسخ النکاح بالجب منصوصا علیه فیلحق
به الرتق لاشتراکهما فی الجامع المذکور اعنی تفویت الاستمتاع وهذه العلة یعنی تفویت
الاستمتاع لیست موجودة فی الفرع المقصود بالاثبات ای الذی قصد اثبات فسخ
النکاح فیه یعنی الجذام لانه غیر مفوت للاستمتاع وما نقل عن الحنابلة وابی عبد الله البصری
من تجویزه ای تجویز القیاس علی فرع قیاس اخر مع اختلاف الجامع لتجویز ان یثبت الحکم فی
الفرع بما لم یثبت فی الاصل ای بعلة ووصف لم یثبت به الحکم فی الاصل کالنص والاجماع
یعنی کما انه یثبت الحکم فی الاصل بالنص والاجماع وفی الفرع بغیرهما وهو القیاس کذلک
یثبت فی الاصل بعلة وفی الفرع باخری فقوله کالنص والاجماع لیس تمثیلا للموصول فی
قوله بما لم یثبت فی الاصل اذ لا معنی له بل لتشبیه ما لم یثبت به فی الاصل بهما فی الاختصاص
باحد الحکمین وعدم التحقق فی الاخر بعید صدوره ای صدور ما نقل عنهم ممن عقل القیاس
وفهم معناه فان ذلک ای ثبوت حکم الاصل بدلیل غیر ما ثبت به الفرع فی اصل لیس فرع
قیاس والا تحد وربما ذلک لان حاصله یرجع الی ان الشارع نصب لحکم الاصل دلیلا ظاهرا
وهو النص او الاجماع وامارة خفیة وهو العلة المثیرة له ولم ینصب لحکم الفرع الا امارة
خفیة هی بعینها تلک العلة المثیرة وحاصل القیاس اظهار مساواة الحکمین فی الامارة
المذکورة فلا بد فی القیاس من المساواة بینهما فی علة واحدة مثیرة للحکم فیهما واذا فرض کون
مثیر حکم الاصل الذی هو فرع فی القیاس المقدم غیر مثیر حکم الفرع الثانی لزم عدم تحقق معنی
القیاس وهو ظاهر فان قلت مدار الجواب وجود تلک الامارة وعدمها لا نفی الفرعیة
ووجودها قلت الفرعیة المعللة بوصف لا یوجد فی الفرع الثانی یستلزم عدم
وجوده فنفی الفرعیة کنایة عن عدم ما یستلزم ذلک مع ان وجودها فیما استشهد واکد
ظاهر لا یحتاج الی الذکر هذا المذکور اذا کان الاصل فی القیاس المتاخر فرعا یوافقه المستدل
لکون حکمه علی وفق ما ادی الیه اجتهاده لا المعترض لکونه علی خلاف ذلک فلو کان الاصل
قلبه ای عکس ما ذکر بان کان فرعا لا یوافقه المستدل ویوافقه المعترض فلا یجعل فیه
ای فی قلبه قول الا عدم الجواز مثاله کقیاس ای کقوله فی نفی قتل المسلم بالذمی ای بقتله
الذمی قصاصا قتل المسلم له قتل تمکنت فیه شبهة وهی عدم المکافؤ فی الشرف المنبی
عنه القصاص فلا یقتل المسلم به ای بالذمی کما لا یقتل القاتل بالمثقل لتمکن شبهة
العمد به والشبهة دارئة للحد والحاکم یجز لاعترافه ای المستدل ببطلان دلیله ببطلان
مقدمته ای مقدمة دلیله ضرورة بطلان الکل ببطلان الجزء لان المستدل لا یثبت القصاص
عنده بالمثقل ولو کان هذا فی مناظرة لم یقصد بها المستدل اثبات المطلب فاراد
بها الالزام لزم للمعترض الحنفی مثلا لم یلزم تسلیمه المعترض بجواز قوله ای المعترض
هی ای العلة فی الاصل وهو القتل بالمثقل عنده غیر ما ذکرت من تمکن شبهة

العمد به ولا یجب ببیانها فی عرف المناظرة وفیه ما فیه او اعترف بخطائه فی الاصل
وهو القتل بالمثقل فلا یضرنی ذلک فی الفرع الذی قسته علیه وهو قتل المسلم بالذمی
ومنها ای من شروط حکم الاصل فی کتب الشافعیة معترضة ای ذکر فیها وقوله
ان لا یکون حکم الاصل ذا قیاس مرکب مبتدا خبره الظرف المقدم ومعنی کونه ذا قیاس
مرکب ثبوته فیه وهو ای القیاس المرکب ان یستغنی المستدل عن اثبات حکم الاصل للاصل
بالدلیل بموافقة الخصم معه علیه ای علی ثبوته للاصل من غیر ان یکون منصوصا او مجمعا
علیه ثم القیاس المرکب قسمان احدهما ما اشار الیه بقوله ملتبس علیه وصف المستدل
حال من الخصم لکونه فاعلا للموافقة بحسب المعنی وفیه اشارة الی ان الخصم ایضا یعلل حکم الاصل لکن
بوصف اخر کما صرح بقوله معینا علة اخری علی انها ای العلة التی عینها ان لم یصح منع
ای الخصم حکم الاصل یعنی تعیینه العلة الاخری واقع علی هذا الوجه وهو انه ان لم تصح علیة
ما عینته منع الحکم الاصل ولا یسلم ثبوته فی الاصل فقوله علی انها حال عن العلة الاخری
ای کائنة علی انها الخ او عن ضمیر معینا ای عازما علی انها الخ ولما کان المحصول لهذا القیاس
الحاق فرع باصل حکمه متفق علیه بین المستدل وخصمه والخصم یمنع کون ذلک الحکم
معللا بعلة المستدل اما بمنعه لعلیتها او لوجودها فی الاصل انقسم الی قسمین فعبر المص
القسم الاول بقوله وهذا الذی منع فیه العلیة مرکب الاصل لان الخلاف فی علة
حکم الاصل یوجب اجتماع قیاسیهما المستدل وخصمه فیه ای فی الاصل لان کل
واحد منهما یثبت حکمه بقیاس اخر وذلک لان حکمه لم یثبت بنص او اجماع کما سیاتی بل ثبت بالکتاب
وعند اختلافهما فی تعیین العلة لزم اختلاف القیاس فلزم اجتماع قیاسیهما فی الاصل
فکان القیاس باعتبار المنتمی منهما مرکبا وهو ای اجتماع القیاسین فی الاصل
بناء ای مبنی علی لزوم فرعیة الاصل وقد بیناه انفا ولذا ای لاجل لزوم فرعیته
صح منعه ای الخصم حکم الاصل بتقدیر عدم صحتها ای علته علی ما مر فلو کان حکم الاصل
ثابتا بنص او اجماع عنده ای الخصم انتفی منعه حکم الاصل علی تقدیر عدم صحة ما
ادعاه وصفا منوطا به الحکم المذکور واشار الی القسم الثانی بقوله او حال کون
الخصم مانعا وجودها ای العلة نفسها فی الاصل مجیبا علة اخری وهو ای وجودها
وصفها فمرکب الوصف او بادنی تمییز ای یفرق بینهما باعتبار الاصالة والوصفیة
بالتاویل المذکور او بادنی تمییز بینهما اشار الی ان کل واحد من وجهی التسمیة موجود فی کل
من القسمین اذ اجتماع القیاسین فی الاصل علی تقدیر منع وجودها فیه ایضا حاصل
کما ان مورد المنع فی الاول ایضا وصف اعنی علیة العلة غیر ان ملاحظة علیتها یکون قبل
ملاحظة وجودها فبهذا الاعتبار یحسن اعتبار الاصالة فی الاول والوصفیة فی
الثانی وهو التمییز الادنی وفیه ما فیه فان قلت کیف یصح قول ای الخصم ان
لم تصح العلة التی عینتها منعت حکم الاصل وظهور عدم الصحة للعلة المذکورة فرع الشروع
فی الاثبات بدون المطالبة به او فی الاثبات بعد المطالبة به ای الاثبات
فیجبر المعترض عنه وفیه ای فی تصحیح هذا انتصاب الغصب لانه ینقلب المستدل معترضا

والمعترض مستدلا اما الاول فلان المعترض لم يقل ان لم تصح علي الخ الا بعد طعن المستدل فيها والاعتراض
عليها باظهار عدم صحتها واما الثاني فلان قوله ان لم تصح سمعت استدلالا حاصله ان احد
الامرين لازم اما صحة علة المعترض المستلزمة ثبوت مدعاه واما منع حكم الاصل الموجب لعدم مدعي
المستدل فان قلت سلمنا ان ظهور عدم الصحة فرع الشروع الخ لكن قوله ان لم تصح الخ لا يقتضي
ظهوره بل يكفيه فرضه اجمالا قلت اذا كان المنع مشروطا بعدم الصحة بحسب نفس الامر وذلك
غير معلوم يلزم عدم العلم بوجود المنع وقد يقال انه مراده ان احد الامرين لازم بحسب نفس الامر
والله اعلم بعينه قلت يصح قوله المذكور لان الصورة المذكورة للقياس المركب في القسمين
من صور المعارضة في حكم الاصل لان كل واحد من الخصمين يدعي كون حكم الاصل معللا بعلة
خلاف علة الاخر ويقيم الدليل على ما ادعاه وفيه اي وفيما ذكر بعض صور المعارضة بكون
ذلك الانقلاب فان جوابها اي المعارضة منع المستدل لما عينه المعارض من العلة التي
بها يثبت الحكم فيلزم اي المعارض الاثبات لعليته ما عينه واذا اعاد المعارض مانعه اي المانع
ما عينه المستدل من العلة لزم المستدل اثباته اي اثبات عليته ما عينه ووجودها اي وجود
تلك العلة وكما انه يلزم المستدل اثبات العلية والوجود كذلك يلزم المعارض غير انه اكتفى بالتفصيل
بهنا والحاصل ان كلا من الخصمين في المعارضة مستدل بالنظر الى ما يدعيه ومانع بالنظر الى ما يدعيه
خصمه وينتهض دليل المستدل على المعارض باثبات الوجود كما انه ينتهض دليل المعارض
على المستدل به اذ ليس ثبوته اي ثبوت حكم الاصل الا به اي بالعلة للفرعية اي اللزوم
فرعية الاصل فيما كنى فيه بخلاف ما اذا اثبت المستدل الوجود اي وجود العلة في مركب الوصف
لم لا ينتهض ليس يصلح باثبات الوجود فانه اي المعترض معه اي مع اثبات المستدل الوجود فيه
مانع حكم الاصل وهو اي منعه حكم الاصل ولانه اي المعترض مانع صحة ما عينه المستدل
فيها اي مركب الاصل والوصف واذن اي واذا كان منع حكم الاصل دليل فقولهم اي الاصوليين
للمستدل في مركب الوصف ان ثبت وجودها اي العلة في الاصل بدليله اي بدليل الثبوت
من حس او عقل او شرع او لغة بان يكون وجودها فيه محسوسا او ثابتا بدليل عقلي
او شرعي او بمقتضى اللغة فينتهض اي يقوم الدليل عليه اي على المعترض لانه اي المعترض
معترف بصحة الموجب بكسر الجيم وهو علته علة الحكم ووجوده اي الموجب في الاصل او قد
ثبت الدليل فلزمه القول بمقتضاه فيه نظر هذه الجملة خبر للمبتدأ اعني قولهم ويجوز
ان يكون المعنى منظور فيه ومنع ان يكون الظرف لغوا متعلقا بما تقدم لكون المصدر المصدر بعض
المفعول او توسعة في الظروف بل ينتهض اوانتهم اي صحة ما عينه المستدل
ووجوده في الاصل كالاول اي مركب الاصل حاصل الكلام ان قولهم المذكور يفيد انه
يكفي للمستدل في مركب الوصف اثبات الوجود واذا قد عرفت ان منع حكم الاصل منع لصحة ما
عينه المستدل علمت انه لا بد فيه ايضا من اثبات الامرين غير انه يتجه على عبارته ما قررت
الطائفة من توجيهه بحيث يرتفع الغبار والله اعلم بها فالاول اي مثال الاول يعني
مركب الاصل قول الشافعي في ان الحر لا يقتل بعبد قتيله المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
المقتول ذاهبا عن غير مال بكتابته اي بدلها وعن وارث غير سيده لا يعتق قاتله الحر

به وان اجتمع السيد والوارث على طلب القصاص فيلحق العبد به بجامع الرق والحنفي يوافقه اي
الشافعي فيه اي في حكم الاصل وهو عدم قتل الحر بالمكاتب المذكور ويخالفه في العلة فيقول
العلة جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة في عبديته
نظرا الى عدم اداء بدل الكتابة وحريته نظرا الى تنزيل منزلة الاداء واخرج البيهقي عن
الشعبي كان زيد بن ثابت يقول المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان علي رضي
الله عنه يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ما ترك على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما
ادى فللورثة وما اصاب ما بقي فلمواليه وكان عبد الله يقول يؤدي الى مواليه ما بقي من مكاتبته
ولورثته ما بقي وعن ابن مسعود رضي الله عنه مثل هذا واختلافهم يوجب اشتباه الولي والقصاص
ينتفي بالشبهة فان صحت علته بطل الحاقه اي العبد بالمكاتب والا اي وان لم تصح علته
بل صحت علتك وهي العبدية منعت حكم الاصل فيقتل الحر به اي بالمكاتب فلم ينفك الحنفي
عن عدم العلة في الفرع على تقدير كونها الجهالة او منع الحكم على تقدير انها الرق فلا يتم القياس على
التقديرين ولا يصح اي لا يصح منع حكم الاصل في الصورتين الا من مجتهد او من علم عنه
اي المجتهد مساواتها اي العلة التي ابداها في مقام الاعتراض لحكم الاصل فينتفي بانتفائها والمراد
مساواتها بحسب التحقق وذلك لان منع حكم الاصل من المعارض عند عدم صحة علته مبني على علمه
بالتلازم بينهما والعلم به اما بالاجتهاد او بتقليد المجتهد والثاني اي مثال مركب الوصف
قول الشافعي في عدم صحة تعليق الطلاق بما هو سبب الملك في ان تزوجت زينب وفي بعض النسخ
فلانة فطالق هذا تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كقوله اي الحنفي فلانة التي اتزوجها
طالق حيث لا يصح حتى اذا تزوجها لا تطلق فيقول الحنفي كونه اي القول المذكور تعليقا منتف
في الاصل اي فلانة التي اتزوجها بل تنجيز للطلاق فان صح كونه تنجيزا بطل الحاقك
الفرع المذكور بالاصل المذكور وان لا اي وان لم يصح كونه تنجيزا بل كان تعليقا منعت حكم
الاصل وهو عدم وقوع الطلاق فتطلق فلانة في قوله فلانة التي اتزوجها طالق اذا تزوجها
فلا يتم القياس على التقديرين فقد علم بذلك ان الصورتين اشتركتا في ان الاصل فيهما
فرع وفي ان كل واحد من الخصمين يعلق علة اخرى بحكم الاصل وفي ان الخصم في كل منهما
يمنع اولا علة المستدل ويعين علة اخرى ثم يقول ان لم تصح علتي منعت حكم الاصل غير انه يمنع
في الصورة الاولى عليته علته وفي الثانية وجودها وهذا حاصل اختلافهما في كيفية المنع
ان المذكور للتعليل في الثانية ذو وجهين باعتبار احدهما يصلح للعلية عند الخصم كتعليق
الطلاق قبل النكاح ان كان بدون الاضافة الى الملك يقتضي عدم وقوعه وان كان بها
يقتضي وقوعه فيحمله الخصم اولا على الوجه الاول ويمنع وجوده في فلانة التي اتزوجها
طالق لانه تنجيز كما هو المتبادر منه ثم نقول وان لم ترض بذلك ايها المستدل
ونقول انه تعليق امنع الحكم في الاصل واقول تطلق لانه مع الاضافة وليس مثل هذين
الوجهين في الصورة الاولى فافترقا والله اعلم وهذا القول المذكور في الجواب عن
القياس المذكور حاصل ما ذكرنا من منع اي المعترض الامرين وجود العلة في الاصل وحكمه
ولو كان اختلافهما اي المستدل والمعترض ظاهرا من الاول اي قبل الشروع في الاستدلال

فيه اي في حكم الاصل وليس حكم الاصل مجمعًا عليه مطلقًا ولا بينهما تأكيد للكلام السابق
فحاول المستدل اثباته اي حكم الاصل بنص ثم اثبات علته اي علة ذلك الحكم بمسلك
من مسالك العلة قيل لا يقبل هذا الاسلوب لئلا يلزم الانتقال من مطلوب الى اخر
وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث المانع من حصول المقصود والاصح يقبل اي قوله لان
اثبات حكم الاصل مقدمة من مقدمات دليله اي القايس على اثبات حكم الفرع لان
ثبوت الحكم للفرع فرع ثبوته للاصل فلو لم يقبل اثبات حكم الاصل وهو من مقدمات
دليله لم يقبل ان يوجد في الاستدلال مقدمة تقبل المنع مطلقًا لان اخذها فيه
يستلزم اثباتها فيلزم المحذور المذكور وجه الاستلزام انها تمنع فيجب على المستدل اثباتها
وكونه اي حكم الاصل يستدعي من الادلة والشرائط كالاخر اي حكم الفرع
لكونه حكمًا شرعيًا مثله فيكثر الجدال بخلاف مقدمات تقبل المنع في المناظرة في اثبات
حكم واحد لا اثر له اي للكون المذكور في الفرق بعد ما تبين ان حكم الاصل صار من
مقدمات دليل القايس على حكم الفرع اذ قد يكثر مقدمات دليل المدعي اكثر من ذلك
وفيه تعريض لما في الشرح العضدي وما قيل من ان هذه اصطلاحات لا يشاح فيها
يعني ان امثال عدم قبول المجادلة لاثبات حكم الاصل في اثناء اثبات حكم الفرع امور
قد اصطلح عليها الاصوليون في اداب المناظرة ولا مشاحة في الاصطلاح على ما ذكر في
الشرح المذكور غير لازم خبر الموصول اي لا يلزم اتباع موجبه لمن لم يلتزمه اي الاصطلاح
المذكور فله ان يعمل بخلاف ذلك الاصطلاح في مناظرته ولم يذكر الحنفية هذا الشرط وهو ان
لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب لبطلان كونه شرطًا لحكم الاصل بل انتفاء شرط للانتهاض
وتمام الحجة للمناظر على المناظرة في المناظرة بهذا الطريق من الجدل يعني ليس بشرط في اثبات حكم
الاصل بل في الزام الخصم في الحاق الفرع المذكور فان قلت فيه تناقض لان المناظر بهذا
الطريق يستدعي تحقق القياس المركب وشرط الانتهاض على المناظر به يستدعي انتفاءه قلت المراد
الذي من شانه ان يناظر به فانه اذا انتفى لزم عدم قابلية المحل للمعارضة بهذا الطريق
فيعجز الذي من شانه عنها فتدبر فهي مسئلة جدلية لا اصولية وافاده اي الحنفية
اشتراطه باختصار فقالوا لا يعلل بوصف مختلف فيه اختلافًا ظاهرًا كقول شافعي في اعتاق
المكاتبة الكتابة الحالّة كقولك كاتبتك على الف من غير ذكر اجل عقد مقول القول خبر محذوف
يصح معه التكفير به اي بالمكاتب بهذا العقد والجملة صفة عقد ولو كان هذا العقد صحيحًا لما جاز
ان يكفر به من اظهار او غيره مما يوجب الكفارة لانه لا يجوز التكفير الا بما هو عبد حقيقي والكاتب
ليس بعبد يدًا وان كان عبدًا رقبة فكان باطلًا كالكتابة على الخمر اذ كان الكاتب والكاتب
مسلمين او احدهما فهي الحكم الاصلي وهو بطلان الكتابة على الخمر متفق عليه لكن
علته عند الحنفية كون المالك الذي جعل بدل الكتابة وهو الخمر غير متقوم لا ما ذكر من صحة
التكفير به اي الكاتب وله اي للمستدل اثباته اي اثبات الوصف المختلف فيه من
حيث انه علة على ما تقدم من جواز اثبات مقدمات الدليل وان كل مقدمة تقبل المنع منها
فاثباتها مقبول وبعضهم وهو صدر الشريعة انه لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها

في الفرع او في الاصل كقول شافعي في الاخ هو شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا
ملكه كابن العم فان اراد الشافعي بعتقه عتقه اي الاخ اذا ملكه بشراء قصد به الكفارة
في الهداية ان اشترى اباه او ابنه ينوي بالشراء الكفارة جاز عنها وفي شرح المصنف عليها اي الاصل انه
اذا دخل في ملكه بصنع منه ان نوى عند صنعه ان يكون عتقه عن الكفارة اجزأه انتهى فقد
علم انه يتحقق الملك ويعقبه العتق والنية السابقة تؤثر في وقوع العتق عن الكفارة فقد
تحقق ههنا عتق بموجب القرابة من غير اعتاق بعد الملك فان كان مراده هذا العتق فغير
موجود في ابن العم فلم يتحقق العلة التي هي صحة التكفير بالاعتاق في الاصل فانه اذا اشتراه
بنية الكفارة لا يجزئ عنها اتفاقًا او اراد اعتاقه بعده بان يصير ملكه ثم يعتقه قصدًا
فممنوع في الاخ اي لا نسلم وجود هذا الوصف فيه اذ هو يعتق بمجرد الملك وذكر البعض المذكور
الصورتين المذكورتين ان تزوجت فلانة وعبد فلان يعتق به الحر الى اخرهما ثم على ما ذكرنا
من ان الاصح قبول اثبات حكم الاصل ممن هو بصدد اثبات حكم الفرع له اي للمستدل
اثباتها اي العلة التي اختلف في وجودها في الفرع او الاصل لان اثباتها من مقدمات دليله على
حكم الفرع وليس من الشروط لحكم الاصل كونه اي كون حكم الاصل قطعيًا بل يكفي ظنه فيهما
اي في قياس يقصد به اي بذلك القياس العمل فان ما يقصد به الاعتقاد لا يكفي فيه الظن وفيه
نظر لانهم ذكروا في العقائد مما لا يطلع فيه القطع فتدبر وكون الظن يضعف بكثرة المقدمات
الظنية فان كل مقدمة تشتمل على احتمال خلاف المدعى لا يستلزم الاضمحلال اي بطلان الظن
راسًا فلا يبقى للقياس فايدة غاية الامر لزوم ضعفه بل هو اي اجتماع الظنون انضمام موجب
اي امر يفيد الظن بشيء مما يتوقف عليه ثبوت الحكم الى موجب في الشرع اشارة الى ان الموجب
العقلي يفيد القطع بالموجب وانضمام الموجب الى الموجب لا يوجب ارتفاع الظن والخلاف في كونه
قيل
اي حكم الاصل ثابتًا بالعلة عند الشافعية والحنفية السمرقنديين وبالنص عند الحنفية العراقيين
والدبوسي والبزدوي والسرخسي وغيرهم لفظي عند تحقيق مرادهم يرجع الى امر يوهم ظاهر لفظهم
ولا نزاع بينهم بحسب المعنى والحقيقة فمراد الشافعية من علية الوصف انها اي العلة الباعثة
على شرع الحكم في الاصل ولا يلزم منه ان يكون علة غائية ليلزم استكمال الشارع بها بل الحكمة
المقتضية للتشريع ومراد الحنفية من ثبوت الحكم بالنص انه اي النص انما هو المعرف
للعلة الباعثة لانها تستنبط منه ولا تنكر في ذلك اي مراد الفريقين وكيف يصح ارادة
انها تثبت الحكم وقد تكون العلة ظنية باعتبار علميتها له لعدم ما يفيد القطع بها او
باعتبار وجودها فيه وحكم الاصل قطعي لثبوته بنص او اجماع قطعي والظني لا يوجب
القطع وعن السبكي انكار تفسير العلة بالباعث وتفسيرها بالمعرف بمعنى كونها امارة منصوبة
يستدل بها المجتهد على وجود الحكم اذا لم يكن عارفًا به ويجوز ان يتخلف في حق العارف كالغيم
الرطب امارة للمطر وقد يتخلف فالاسكار مثلًا علة للتحريم بمعنى انه حيث وجد قضى بالتحريم مع انه
يعرف تحريمها بالنص كذا ذكره الشارح في الطب بغير منسج وكان مراد السبكي ان تحريم الخمر
على وجه الاطلاق يعرفه بالنص ووجوده في الخصوصيات معرفه بالاسكار لعلمه بان تحريم الخمر
بسبب الاسكار وقد يعرفه في بعض الخصوصيات بدون الاسكار لاطلاعه على النص الدال على التحريم

لخمر عنه بانها حرمة تتخلف عنها في جانب الامارة على عكس الغيم الرطب فان التخلف فيه من جانب ذي الامارة وبالجملة لم يعتبر في العرف الطرد والعكس كما قال بعض المنطقيين من انه يجوز التعريف بالاعم والاخص وانت خبير بان ما ذكره المص اقرب الى التحقيق ومن شروط الفرع اي من شروط القياس المعتبر وجودها في جانب الفرع المعزوة لبعض المحققين كابن الحاجب ان يساوي الفرع الاصل فيما علل به حكمه اي الاصل من عين بيان للموصول اي يساوي الفرع الاصل في عين العلة بان توجد بعينها في الفرع كما وجدت في الاصل كالنبيذ اي كمساواة النبيذ للخمر في الشدة المطربة اللازمة للاسكار ولذا افرد بها وهي اي الشدة المطربة بعينها موجودة في النبيذ او جنس للعلة معطوف على عين وعند ذلك ما يقصد مساواة الفرع للاصل فيه انما هو الجنس كما انه العين في الاول كالاطراف وهي الفرع على القتل وهو الاصل والمراد اتلاف الاطراف قياسا على اتلاف النفس بجامع الجناية المشتركة بينهما فانها جنس للجناية المحققة في اتلاف النفس والاطراف وهما يختلفان بالحقيقة وفيما يقصد معطوف على الموصول اي ومن شروط الفرع ان يساوي الاصل فيما يقصد من عين الحكم بيان لما يقصد كالقتل بالمثقل المقيس عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص فان القتل الكائن في الفرع بعينه هو الكائن في الاصل وفي اطلاق عين الحكم على القصاص مسامحة لان الحكم في الحقيقة انما هو وجوب القصاص او جنسه اي جنس الحكم كالولاية اي كثبوت الولاية على الصغيرة في انكاحها متعلق بالولاية المقيسة على ثبوت الولاية عليها في مالها فان ولاية الانكاح من جنس ولاية المال لا عينها كذا قال لو اوقال المص ولا بد للتقسيم في كل من هذين الشرطين اما في العلة فلا نعني بالعين اي بعين العلة الا ما علل به في القياس حكم الاصل ولا شك ان ما علل به نفس الجنس لا النوع والا لا يصح القياس لانه لا بد من مشاركة الفرع والاصل في عين العلة وكونه اي كون ما علل به جنسا لشيء محقق في الاصل ولشيء اخر محقق في الفرع لا يوجب ان العلة جنس الوصف لان الوصف والعلة شيء واحد لا مغايرة بينهما فالجناية على الذات احتراز عن الجناية على المال والذات يعم الكل والجزء او هي الكل والجناية عليها اعم عين ما علل به حكم الاصل لا جنس ما علل به كما عرفت وان كان هو اي الجناية المذكورة ذكر الضمير باعتبار الخبر جنس جناية القتل واما الحكم فلان التعدي من الاصل الى الفرع قطعا جنس حكم الاصل بل عينه وقد سبق ما يغنيك عن زيادة البيان فان مال الاصل والمقيس الفرع وحكم الاصل ثبوت الولاية المطلقة من قيد النفس والمال فان الاصل والمقيس الفرع وبعد اي ثبوت الولاية بعينه من المال الى النفس وقوله اي بعض المحققين ههنا وهي بعينها الخ حال كونه ناقض ما قدمه في اوائل القياس من ان الثابت في الفرع مثل علة الاصل لا عينها لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين رجع الى الصواب بعد التعداد فيه تعريض بان قوله رجع الى الصواب لا نفع هذا ولا يخفى عليك سعة ميدان التوجيه ان حصلت العناية وان لا يتغير فيه اي ومن شروط الفرع ان لا يتغير في الفرع فهو معطوف على قوله ان يساوي حكم نص او اجماع على حكم الاصل الجار متعلق من حيث المعنى بالاجماع والنص على سبيل التنازع اعمال الثاني وقدر في الاول اي نص دال على حكم الاصل يعني اذا كان هناك نص دال او اجماع على حكم الاصل على وجه وكيفية من العموم والخصوص وغير ذلك وقد تحقق في الاصل

فلا بد ان يتحقق ذلك في الفرع على ذلك الوجه ايضا كظهار الذمي المقيس على ظهار المسلم في الحرمة على الوجه المذكور في الفقه فان المعدى من الاصل وهو ظهار المسلم الى الفرع وهو ظهار الذمي غير حكم الاصل وهي اي حكم الاصل انثه باعتبار الخبر الحرمة المنتهية بالكفارة المتضمنة للعبادة اذ لا عبادة تصح منه اي الذمي لعدم الايمان تعليل للتغير المذكور والحرمة في الفرع مؤبدة لعدم انتهائها بالكفارة لما ذكر فان قيل فلا يقاس ظهار العبد على ظهار الحر ايضا لانه لا يتاتى منه الاعتاق والاطعام كما في الحر فقد تغير في الفرع حكم النص الدال على حكم الاصل لما فيه من ترتيب حصول الكفارة فالجواب ما افاده المص بقوله بخلاف العبد فانه اهل للكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لانتفاء الملك كالفقير اي الحر العاجز عن ذلك فكما صح ظهار الفقير صح ظهار العبد المسلم حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال فان قلت فكذلك ان اسلم صار اهلا والحاصل انكم ان اعتبرتم الاهلية بالفعل فقط فهي مفقودة فيهما معا وان عممتم فلا فرق بينهما ايضا قلت بل بينهما فرق لان الذمي لا اهلية له للكفارة مطلقا بخلاف العبد فان له اهلية بالنسبة الى بعض انواعها على ان الاجماع منعقد على عدم الفرق بين المسلم الغني والفقير في صحة الظهار بخلاف الذمي او على غيره عطف على حكم الاصل اي وان لا يتغير في الفرع حكم نص او اجماع على غير حكم الاصل لئلا يلزم ابطال النص او الاجماع بالقياس فبطل قياس تمليك الطعام على تمليك الكسوة في وجوبهما في الكفارة لانه يلزم منه ان يتغير في الفرع الذي هو تمليك الطعام حكم النص الذي يدل على حكم هو وجوب الطعام مع عدم التعيين ولا شك انه غير حكم الاصل فانه في الفرع اي فان حكم النص في الاطعام اعم من الاباحة والتمليك لان الاطعام المنصوص اعم منهما بحسب اللغة اذ هو جعل الغير طاعما لانه فعل متعد بنفسه لازمه وطعم وذلك يحصل بالتمكين من الطعام على اي وجه كان فالتعيين تغيير والسلم الحال اي وبطل قياس السلم الغير المؤجل في الجواز بالمؤجل اي عليه لان حكم الاصل وهو السلم المؤجل اشتمل على جعل الاجل خلفا عن ملك المسلم فيه للمسلم اليه والقدرة عليه اي المسلم فيه لان من شروط جواز البيع كون المبيع موجودا مملوكا للبائع او موكله فلما رخص الشارع في السلم بصفة الاجل المعلوم علمنا انه اقام الاجل الذي هو سبب القدرة الحقيقية عليه مقامهما وفوات الشيء الى خلف كلا فوات وان كان المسلم فيه عنده اي المسلم اليه بناء على كونه اي المسلم فيه مستحقا لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم والاقدام على الاسلام ودليله اي كونه مستحقا لها والا لباعه في الحال با وفر ثمن بدليل النص على الاجل وهو قوله عليه السلام الى اجل معلوم الجار متعلق بقوله اشتمل كانه قيل من اين لكم ان حكم الاصل مشتمل على جعل الاجل خلفا عن الملك والقدرة فاجاب به فان قلت النص دال على اعتبار الاجل لما ذكرت من الكلفة قلت لما كان اشتراط الملك والقدرة امرا محققا في البيع مطلقا ووجدنا في النص ما يصلح لان يكون بدلا عنهما عرفنا ان المقصود من اشتراط ذلك وهو اي جعل الاجل خلفا الخ منتف من السلم الحال قيل يلزم من هذا تغيير حكم الاصل المنصوص عليه في الفرع لا تغيير حكم نص على غير حكم الاصل واجيب بانه فيه تغيير حكم نص اخر ايضا وهو نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس

عند الانسان فهو يصلح مثالا لكل من القسمين ولا يخفى انه اي الشرط المذكور بالذات شرط
التعليل لا شرط حكم الفرع ويستلزم انتفاؤه التغير في الفرع فان قيل جوزتم
دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين وصرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها
الى الكل بجامع دفع الحاجة وفيه تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة والدال على
كونها لجميع الاصناف قلنا تغيير النص ممنوع كما سبق في اواخر التقسيم الثاني
للمفرد باعتبار ظهور دلالته واليه اشار بقوله وتقدم دفع النقض بدفع القيم وكذا
تقدم دفعه في جواز دفع الزكاة لصنف واورد ايضا بانه ثبت وجوب استعمال الماء في تطهير
الثوب من النجاسة بالنص الصحيح وقد جوزتم ازالتها بكل مايع طاهر قالع سوى الماء ففيه
تغيير النص فاجاب بقوله والحاق غير الماء بالماء في ازالة النجاسة الحقيقية انما هو
للعلم بان المقصود للشارع من الامر بغسل الثوب الازالة للنجاسة لا الاستعمال
للماء من حيث هو وان نص على الماء في قوله واغسليه بالماء للاكتفاء بقطع محلها
اي النجاسة تعليل للعلم بالمقصود اي للاجماع على الاكتفاء عن استعمال الماء بقطع محلها في استعمال الواجب
ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بذلك فيتعدى هذا الحكم وهو طهارة الثوب الى
كل مزيل الخ وانما نص على الماء لانه الغالب في الاستعمال مع ما فيه من اليسر بخلاف ازالة
بالمايع بالمايع المذكور جواب سؤال وهو انه جوزتم ازالة النجاسة عن الثوب بالمايع المذكور
لكن مقصود الشارع ازالة النجاسة وهي حاصلة به فكان ينبغي ان تجوز ازالة الحدث به
ايضا لان مقصوده ازالة تلك النجاسة الحكمية فاجاب بما حاصله ان ازالة الحدث غير
معقول المعنى كازالة النجاسة عن الثوب اذ ليس الحدث امرا محققا موجودا الخ
مع قطع النظر عن اعتبار الشرع يزال بالماء كالنجاسة على الثوب والبدن بل هو اعتبار
شرعي اعتبره قايما بالاعضاء الخ ووضع الماء يقطعه فهو امر تعبدي والا فالماء انما يزيل الاجرام
الحسية لا الامور المعنوية فاقتصر حكمه اي حكم القطع المذكور على ما علم قطع الشارع
اعتباره اي اعتبار الحدث عنده وهو استعمال الماء ولا يقاس المايع الاخر عليه
في هذا فان الطهارة على خلاف القياس لما ذكر وقيل القياس ان يتنجس الماء بمجرد ملاقاة
النجاسة تتخلف النجاسة البلة النجسة وكذا في المرة الثانية وهلم جرا واجيب
بان الشارع اسقط هذا ليتحقق ازالة النجاسة واليه اشار بقوله ولو سقط التنجس
بالملاقاة فيه اي في الماء ليتحقق الازالة سقط التنجس بالملاقاة في غيره اي غير
المايع من المايعات لذلك اي لتحقق الازالة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في
الحكم وما قاله من ان في الماء سقط مقتضى القياس المذكور وهو التنجس بالملاقاة للضرورة
بخلاف غيره لعدم الضرورة ان اريد ضرورة الازالة فكذا غيره اسقط مقتضاه في غيره
من سائر المايعات لتلك الضرورة وفيه ان حقيقة الضرورة استحالة الازالة عند عدم السقوط
وهي لا توجد في غير الماء لاندفاع الضرورة به فتقدير لو اكثر اريد انه لا يزيل سواه
اي الماء حسا فليس هذا المراد واقعا وهو ظاهر او لا يزيل النجاسة غيره اي
غير الماء شرعا فمحل النزاع نعلم انه لا وجه له تعالى وقد يقال ان الخصم ان كان مستند لا

بجعله المتنازع فيه علة الحكم غير صحيح واما اذا كان مانعا فيجوز ان يجعله سند المنع وجود
العلة في الفرع وحاصله لم لا يجوز ان يكون العلة هكذا ولا يضره عدم تسليم الخصم اياها
وان لا يتقدم حكم الفرع بالشرعية على حكم الاصل اي ومن شروط الفرع هذا كالوضوء
اذا قيس في وجوب النية فيه على التيمم بجامع ان كلا منهما تطهير حكمي لان شرعية الوضوء
قبل شرعية التيمم اذ شرع الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها لثبوته اي حكم الفرع
اي الوضوء ح قبل العلة اي قبل ثبوت علته لانها مستنبطة من حكم الاصل المتاخر
الا ان يكون الزاما بمعنى لا فارق الاستثناء اما منقطع والمعنى قياس الوضوء على التيمم لا يصح لما
ذكر لكن ان لم يكن الاستدلال بطريق القياس بل بطريق الالزام على الخصم يصح تقريره ان النية
في التيمم واجبة اجماعا وقد اعترفتم بعدم الفرق بين الوضوء والتيمم كل منهما طهارة
حكمية ولم يختص شيء منهما بخصوصية لا توجد في الاخر فلزم عليكم الاعتراف بوجوب
النية في الوضوء ايضا والا لاختص التيمم بخصوصية لم توجد في الوضوء وهو خلاف
المفروض واما متصل والمعنى لا يستدل بوجوب النية في التيمم على وجوبها في الوضوء
بوجه من الوجوه الا بطريق الالزام وابدى مشايخنا والحنفية هذا الشرط بان
يكون الفرع نظيره اي مثل الاصل في الوصف الذي تعلق به الحكم في الاصل بان يوجد مثل
ذلك في الفرع من غير تفاوت وليس الوضوء نظيره اي التيمم لانه اي الوضوء مطهر
في نفسه اي منظف فسره لئلا يتوهم ان المراد من الطهارة المعنى المتنازع فيلزم المصادرة
على المطلوب بل المراد التنظيف من الاخباث والاوساخ والتيمم ملوث اعتبر مطهرا شرعا عند قصد
اداء الصلوة وهو اي قصد ادائها النية الواجبة فيه فلا يلزم فيما هو مطهر في نفسه
منظف تحرز طهارته شرعا على ذلك القصد اي قصد اداء الصلوة حتى لا يستباح به الا معها
وحاصله اي حاصل هذا المنع فرق بين المقيس والمقيس عليه من جهة الالة التي يقوم
بها الفعلان الوضوء والتيمم وهي الماء المطلق والصعيد الطاهر وتجوز بالوضوء في الماء
والتيمم في التراب يعني ذكر الوضوء في قولهم الوضوء مطهر والتيمم ملوث كما يفيده التعليل
فانه صرح فيه بقوله من جهة الالة الخ بعد ذكر التنظيف والتلويث ولما نفى العرض كون
نظير التيمم فيما علل به وجوب النية فيه وهو كونه ملوثا فانه منظف في نفسه اجاب المص عن
المستدل ببيان عدم مدخلية كونه ملوثا في وجوبها بكونه اعتبر شرعا يستوي بالنسبة
اليه تنظيف الالة وتلويثها فقال وانت تعلم ان التعدية هنا بحكم شرعي هو
اشتراط النية لثبوت التطهير بالتراب ثم فسر التطهير بقوله اي رفع المانعية الشرعية
من قربان الصلوة ونحوها القايمة بالاعضاء لا لوصف طبيعي للمقيس عليه اي لثبوت وصف
طبيعي ليفرق بين وصف طبيعي الماء والتراب من حيث الاقتضاء الى ذلك الثبوت والماء
كالتراب في ذلك اي في رفع المانعية الشرعية فكان الرفع المذكور بسبب استعمال التراب ليس
معقول المعنى فكذلك بسبب استعمال الماء ليس معقول المعنى وقد شرط الشرع في ذلك اي الرفع
المذكور النية في استعمال التراب فكذا الماء وكونه اي الماء له وصف اختص به طبيعي
هو ازالة القذر والتنظيف لا دخل له في الحكم المذكور اي اشتراط النية لرفع المانعية

ولا الجامع بين المقيس والمقيس عليه وهو الطهارة الحكمية معطوف على الحكم وقولهم اي
الحنفية عند قصد الصلوة تجوز بالصلوة عن قربة مقصودة لذاتها اي مشروعة ابتداء
يعقل منها معنى العبادة لا تصح الا بالطهارة فدخل التيمم لسجدة التلاوة كما هو الصحيح
وخرج التيمم لمس المصحف لانه ليس بعبادة مقصودة لذاتها والتيمم للاسلام والسلام لان كلا
منهما وان كان عبادة مقصودة لذاتها لكنه يصح بدون الطهارة ويمكن دفعه اي دفع
هذا البحث المدلول بقوله وانت تعلم الخ بمنع المثلية بين الماء والتراب بان يقال
بوصل الماء مزيلا بنفسه اي بطبعه شرعا للمانعية كالخبث اي كازالة الحقيقية
للخبث عملا باطلاق ليطهركم به سواء قرن تطهيره بالنية اولا بخلاف التراب فانه لم يجعله
رافعا لتلك المانعية شرعا الا بالقصد اذ طبعه ملوث ومغبر فلا مثلية واذن يبطل
قول الخصم لا فارق بين التيمم والوضوء للفرق بينهما باعتبار الاطلاق والتقييد وان
لا ينص على حكمه موافقا اي ومن شروط الفرع ان لا يكون حكمه منصوصا عليه حال كون
ذلك الحكم المنصوص عليه موافقا لما يقتضيه القياس اذ لا حاجة ح الى القياس لثبوت
حكم الفرع بما هو اقوى نقل هذا الشرط عن عامة اصحابنا كالجصاص وابي زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة وبه قال الغزالي والامدي واعترض على هذا الشرط بان
وجوده اي النص المذكور لا ينافي صحته اي صحة القياس ولذا اي ولعدم المنافاة
لم يشترطه اي الشرط المذكور مشايخ سمرقند بل شرطوا ان لا يثبت القياس زيادة
على النص وقيل هذا القول اشبه فان فيه تاكيد النص ولا مانع شرعا وعقلا من
تعاضد الادلة وتاكد بعضها ببعض وكثير بل نقله الرازي عن الاكثرين ونقل الشيخ
جوازه سواء لم يثبت زيادة لم يتعرض لها النص او اثبت لاحتمال النص زيادة البيان
وورود اثبات زيادة كذا بمنزلة النسخ فان موجب النص ان العمل بمجرد ما تناوله
النص كاف في براءة الذمة سواء كان مقرونا مع تلك الزيادة اولا والقياس يبطل
احدى الصورتين واما انه لا نص على حكم الفرع مخالفا فهو اجماعي ومن شروط الفرع
ايضا ما افاده بقوله وعدم المعارض الراجح او المساوي فيه اي في الفرع
ظرف للوجود المضاف اليه العدم ويجوز ان يكون ظرفا للعدم لعلة الاصل متعلق
بالمعارض مبني المعارض بزنة اسم المفعول ثم بين المعارضة بقوله بثبوت وصف
فيه اي في الفرع يوجب غير ذلك الحكم فيه اي في الفرع الحاقا باصل آخر والا اي
وان لم يشترط ذلك ثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح فيما اذا كان في الفرع معارض
راجح او ثبت التحكم فيما اذا كان فيه معارض مساو وحقيقته اي هذا الشرط
انه شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحقق علة لان وجوده اي المعارض لا يبطل
شهادتها اي العلة اذ المناسبة لا تزول بالمعارضة كالشهادة اذا عورضت باخرى
فانه لا يبطل احديهما حتى اذا ترجحت بمرجح لم يحتج الى الاعادة ومنها ما عرف
للبعض ثم كون حكمه اي الفرع ثابتا بالنص جملة والقياس احتيج اليه لتفصيله اي
ذلك المجمل كثبوت حد الخمر من غير تقدير بعدد معين في اثر كما يفيده الصحيحان

وغيرهما فينبغي عددها ثمانين بالقياس على حد القذف كما تقدم تخريجه عن علي وعبد الرحمن
بن عوف رضي الله عنهما في مسئلة لا اجماع الا عن مستند وما في الجواب عنه في مسئلة الحنفية
لا يثبت به الحدود ورد اشتراط هذا بانهم قاسوا قوله لزوجته انت علي حرام
تارة على الطلاق فيقع وتارة على الظهار فالكفارة اي فحكمه الكفارة ح وعلى اليمين
فايلاء اي فالقول المذكور ايلاء على هذا التقدير فيثبت حكمه اي الايلاء ولا نص في
الفرع اصلا لا جملة ولا تفصيلا ذكره ابن الحاجب في المختصر الكبير ان المراد بالقايسين
الايمة والزركشي ايمة الصحابة وعن ابن عباس انه يمين وعن ابن المنذر قالت طائفة
انه طلاق ثلث منهم علي وزيد بن ثابت وابن عمر وبه قال الحسن والحكم ومالك وابن ابي
ليلى وعن ابي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة انه يمين وبه قال ابن المسيب وطاوس
وسليمان بن يسار وابن جبير وابن ابي قلابة واحمد بن حنبل وعن ابن عباس انه اذا قال الرجل هذا
الطعام حرام علي ثم اكله فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين
مسكينا وبهذا التخيير ظهر انه ليس نظير الظهار فان كفارته مرتبة وليس منها اي شروط
الفرع كونه اي الفرع مقطوعا بوجود العلة فيه بل ظن وجودها كاف واليه اشار
بقوله وكون المقدمات كلها مظنونة موجب شرعا العمل لا مانع منه شرعا

فصل في العلة هي ما اي وصف شرع الحكم عنده اي عند
وجوده لانه لحصول الحكمة جلب مصلحة قال الشارح اي ما يكون لذة او وسيلة اليها
او تكميلها او دفع مفسدة اي ما يكون الما او وسيلة اليه او تقليلها اي المفسدة
سواء كان ذلك نفسيا او بدنيا دنيويا او اخرويا وحاصله ما يقصده العقلاء فلزم
تعريفه اي الوصف المذكور وجه التفريع ان التعريف دليل على ان الوصف
المذكور لا يفارق الحكم والحكم لا يفارقه لان الحكم يدور على المصلحة التي بينها
وبين الوصف تلازم لان قوله لحصول الحكمة تتعلق بقيد بشرع مقيدا بعنده
فاذا وجد في غير المحل المنصوص عليه علم وجود الحكم هناك فلزم كونه معرفا للحكم وهذا معنى
قوله فلزم تعريفه ثم فرع عليه قوله فلزم ظهوره وانضباطه في نفسه ايضا والا
اي وان لم يكن كذلك بان كان خفيا او مضطربا لا تعريف اي لا يكون معرفا للحكم لان ما
لا يكون معروفا بنفسه كيف يكون سببا لمعرفة غيره ولزم كونه اي ذلك الوصف
مظنتها اي الحكمة وكونه مظنة امر تحصل الحكمة من شرع الحكم الخاص معه اي مع ذلك
الامر او كونه مظنة امر كذلك فالسفر مظنة المشقة وشرع القصر الذي هو
الحكم الخاص مع السفر يحصل مصلحة دفعها اي المشقة فهذا مثال الاول وصيغ العقود
والمعاوضات مظنة الرضى بخروج مملوكيهما اي المتعاقدين الى البدل بان يصير
خروج مملوك كل منهما وسيلة لدخول ملك الآخر في ملكه او بخروج مملوك احدهما لا الى
بدل وتحمل المنة من الآخر في الهبة وهو اي الرضى المذكور مظنة حاجتهما اي
المتعاقدين اليه اي الى الخروج من الطرفين او من احدهما والمنة من الآخر فشرع
الرضى سببا لملك البدل وشرع حله اي البدل معه اي مع الرضى لمصلحة دفعها

اي الحاجة المذكورة وهذا اي كون ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة مظنة الحكمة الخ
معنى اشتماله اي الوصف على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم والا فنفس الوصف
غير مشتمل لذلك اذ الاسكار الذي هو علة حرمة الخمر مثلا لا يشتمل على الحكمة المقصودة
وهي حفظ العقول من شرع الحكم الذي هو التحريم بل على ذهاب العقل لتحقيقه العلة
في العقود الرضى لانه مظنة امر هو الحاجة وتحصل الحكمة التي هي دفع الحاجة من شرع الحكم
الخاص وهو ملك البدل وحل بيعه ولكنه خفي لانه امر قلبي لا اطلاع للناس عليه واذ خفي
الرضى علق الحكم وهو ملك البدل وحله بالصيغة فهي اي الصيغة العلة اصطلاحا
وهي اي الصيغة دليل مظنة مظنة ما يحصل الحكمة معه بالحكم اذ هي مظنة الرضى
الذي هو مظنة الحاجة التي شرع الحكم الذي هو ملك البدل معها لدفع الحاجة التي هي
المصلحة فظهر ان الرضى ليس الحكمة في التجارة كما قيل قاله عضد الدين وهذا مثال
الثالث والقتل العمد العدوان مظنة انتشاره اي العدوان ان لم
يشرع القصاص وجب القصاص دفعا له اي لانتشار العدوان وهذا مثال الثاني
فاللف والنشر مشوش وكون الوصف كذلك اي بحيث يكون مظنة الحكمة الخ وجعل
الشارع الاشارة الى كونه بحيث شرع الحكم عنده لحصول الحكمة لانه مظنتها ولا يخفى
عليك انه لا يناسب قوله فلو ما قال ابو زيد الخ لانه لحصول ما قلنا وشرع الحكم
عنده امر زائد عليه لا يستلزمه نعم ذكر صدر الشريعة ان اصحابنا اعتبروا في المناسبة
اعتبار الشارع عين الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه مناسبته خبر المبتدأ
والضمير راجع الى الوصف وهو اي الوصف كذلك وقد عرفت تفسير كذلك المناسب فهو
اي ما ذكرنا في تفسير المناسب لحصول ما قال ابو زيد ما لو عرض على العقول كونه علة
الحكم تلقته بالقبول وكون الشارع قضى بالحكم عنده اي الوصف المذكور للحكمة
اعتباره اي الشارع لذلك الوصف او الوصف وهذا ايضا يؤيد ما ذكرنا في تفسير المناسبة
ومعرفته اي معرفة اعتبار الشارع اياه مسالك العلة وطرقها وشرطها اي اشتراط
العلة في كل حكم بحسب نفس الامر تفضل من الله تعالى على العباد لا وجوب كما زعمت
المعتزلة تعالى عن ذلك نعم لو فسر الوجوب بانه امر لا بد منه لا تخلف البتة فلا نزاع ولكن
ان لم نقل وقدرته على خلاف ذلك فالمتنزه عنه والواجب وهذا اي القول بالاشتراط
حاصل معنى ما يقال الاحكام مبنية على مصالح العباد دنيوية كما ذكر من الرخصة
للمسافر ودفع الحرج ودفع انتشار الفساد واخروية للعبادات اي موعودة
للعبادات وهذا اي كونها مبنية على مصالحهم وفاق اي محل اتفاق بين النافين
للطرد اي القائلين بان العلة لا تصح الا بالمناسبة وان اختلف اي التعبير عن هذا اذ منهم
من قال احكام الشارع مبنية على مصالح العباد ومنهم من قال افعال الباري سبحانه معللة
بمصالح العباد او معللة بالاعراض كالمعتزلة نقل الشارح عن المص انه قال
فلو قيل النزاع لفظي جاز ومنع اكثر المتكلمين الاشتراط المذكور مبتدأ لظنهم لزوم استكماله في
ذاته كما لا لم يكن اي ظنوا انه لو اشترط لزم ان يكون الحق سبحانه طالبا بوقوع تلك الافعال

حصول كمال في ذاته لم يكن له قبل ذلك وهو نقص في حقه سبحانه ذهول خبر المبتدأ يعني
انهم ذهلوا عن امر ظاهر كانوا يعلمونه بل صرحوا به مرارا بل انما يلزم ذلك الاستكمال لو
رجعت المصالح اليه تعالى اما اذا رجعت الى غيره من العباد فممنوع لزوم ذلك
قال الشارح انه قال المص قوله ممنوع يشير الى انه على تقدير رجوعها الى العباد ايضا لزموا
مثل ذلك وهو ان رجوعها الى العباد يستلزم كمالا له فاجاب بمنع ذلك بل هو
اي رجوع المصالح الى الفقراء اثر كماله القديم وهو كونه في الازل مفيضا معطيا جوادا
بالاطلاق العام فان صدق المطلقة دليلي فان قلت فرق بين ان يكون الافاضة في عالم
الامكان وبين ان تخرج من القوة الى الفعل فان ما بالفعل له مزية على ما بالقوة ولهذا يسميه
الحكيم كمالا فالجواب ما اشار اليه بقوله ولا يخفى ان اللازم في المتجدد اي المحذور الذي
ادعيتم لزومه في ما يتجدد ويحدث من مصالح العباد على تقدير الاشتراط المذكور
لازم في فواصله اي يلزم بعينه في انعاماته المتجددة الدوات والانقضاء
المستمرة في جميع الايام على الانام قال الشارح انه قال المص هذا الزام على قولهم يلزم كمال
لم يكن اي لو صح ما ذكرتم لزم مثله في المصالح الواصلة الى العباد ابتداء لا بواسطة شرع
من انزال المطر وانبات الشجر والاقوات الى غير ذلك فما هو جوابهم اي لما نعين فيه
اي في الالزام المذكور فهو جوابنا عن كون الاحكام مبنية على مصالح العباد ولقد
كثرت لوازم باطلة لكلامهم كما عرف في الكلام ولا يعول عليه قال المحقق التفتازاني
والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل فلما قضى زيد الى
قوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم
واما تعميم ذلك بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث والاقرب الى التحقيق
انه اي الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض فمن فسره بالمنفعة العائدة الى الفاعل قال لا تعلل
ولا ينبغي ان ينازع في هذا ومن فسره بالفائدة العائدة الى العباد قال تعلل وكذلك لا
ينبغي ان ينازع فيه او انه غلط وقع من اشتباه الحكم بالفعل فما ذكر ما قدمناه
في حصول الحكم من انه عز وجل غير مختار فيه اي في الحكم لانه قديم واثر الفاعل المختار
لا يكون الا حادثا فهو في حق صفاته القديمة فاعل موجب وفي حق غيرها مختار بخلاف
الفعل فانه مختار فيه تعالى فمن لم يعلل الفعل اشتبه عليه بالحكم غير ان اتصافه تعالى
باقصى ما يمكن من الكمالات موجب لموافقة حكمه للحكمة يعني انه لا يقع الا كذلك اي على
الوجه الموافق للحكمة واذ لزم فيها المناسبة بطلت الطردية اي الوصف الذي لم
تتحقق فيه المناسبة لان علية الوصف اي الحكم بان هذا الوصف علة لهذا الحكم حكم نظري
يتعلق حكمه تعالى عنده اي ذلك الوصف الباعث له الحكم يعني مضمون ذلك ان الحكم
الله تعالى متعلق بهذا المحل عند هذا الوصف وقد عرفت كيفية التعلق وهي اي
الطردية اناطة الحكم بها قول بلا دليل فبطلت وما قيل قائله ابن الحاجب من ان

بطلان العلل الطردية للدور ولا نتاج اي حين كونها طردية امارة مجردة لا فائدة لها الا تعريف
الحكم للاصل فتوقف الحكم عليها وكونها مستنبطة منه اي الحكم يوجب توقفها
عليه اي الحكم مدفوع خبر المبتدا اعني ما قيل بان المعرف لحكم الاصل النص وهي
اي الطردية معرفة افراد الاصل فتعرف حكمها اي افراد الاصل بواسطة ذلك
اي عرفان افراد الاصل مثلا معرف حرمة الخمر النص والاسكار يعرف الجزئي المشاهد
انه منها اي من افراد الاصل فتعرف حرمته اي الاصل فيه اي ذلك المشاهد فلا دور
ثم ليس تعريف العلة لافراد الاصل امرا كليا بل انما هو فيما اي وصف له لا ينضبط الا فرد
خاص كرائحة المشتد ان لم يشركها اي الخمر فيها اي الرائحة غيرها اي الخمر والا اي
وان لم يكن الاصل كذا او شاركها غيرها فتعريف الاسكار نفسه اي معرفة الاسكار في
حد ذاته لمن يعرف الحكم بحرمة المشاهد لا يتحقق الا بشرب الفرد المشاهد لعدم اللازم   يريد به
المذكور فالشرب طريق معرفته فيتوقف الحكم بحرمة المشاهد على شربه وهو اي توقفها
عليه باطل بالاجماع وكون الاسكار طردا انما هو على قول الحنفية لان حرمة الخمر
عندهم بعينها وعلى قول غيرهم هو اي الاسكار مناسب لعله والكلام في تقسيمها اي العلة
وشروطها وطرق معرفتها الدالة على اعتبار الشارع عليتها في مراصد ثلثة

المرصد الاول في تقسيمها تنقسم العلة بحسب المقاصد وبحسب
الافضاء اليها اي المقاصد وبحسب اعتبار الشارع لها علة فالاول اي انقسامها بحسب
المقاصد وهو اي هذا الانقسام بالذات للمقاصد وبتبعه اي بتتبع انقسام
المقاصد انقسام العلة وهي اي المقاصد التي يدل على اعتبار الوصف ضرورية وهي ما انتهت
الحاجة اليها الى حد الضرورة ولذا لم تهدر في ملة من الملل السالفة بل روعيت لما يتوقف
عليها نظام العالم وانه لا يبقى النوع مستقيم الحال الا بها خمسة حفظ الدين
بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي الى البدع وقد يوجه للحنفية انه اي وجوب
الجهاد لكونهم اي الكفار حربا علينا لا لكفرهم ولذا لا تقتل المراة لعدم كونها
اهلا للحرب غالبا والرهبان اي المعتزلون عن الناس للعبادة اذا لم يريدوا على الكفر
بسلطنة او قتال او رأي او حث عليه بمال او حط فان مثلهم لا يتاتى منه الحرب غالبا
وقلت التجربة من هؤلاء لها لعدم الحرابة وتقوي المسلمين بها ولزمت المهادنة اي
المصالحة اذا احتيج اليها لانتفاء حرابهم مع وجود كفرهم ولا ينافيه اي وجوب
الجهاد لكونهم حربا علينا وجوبه لحفظ الدين فانه لا يتم مع حرابتهم فانها مفضية
الى قتل المسلم او تفتنه عن دين الاسلام ويؤيدهم الاجماع على عدم قتل الذمي
والمستامن والصبي والمراة الى غير ذلك وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل
بكل من حرمة المسكر وحده وحفظ النسب بكل من حرمة الزنا وحفظ المال
بعقوبة السارق والمحارب وزاد السبكي وغيره حفظ العرض بحد القذف ويلحق
به اي بالضروري مكمله من حرمة قليل الخمر وحده اي حد قليلها مع انه لا
يزيل العقل اذ كان قليلها يدعو الى كثيره منها بما يورث النفس من الطرب

المطلوب زيادته والشارع قرانها بالمحرمات واعتذر عن التذكير بانه بتاويل المسكر وفيه ما فيه
فيزيل كثيرها العقل فتحريم كل فعلة داعية الى محرم مقتضى هذا الدليل يعني
تحريم القليل لكونه يدعو الى الكثير ثم انه ثبت الشرع على وفقه اي مقتضاه في الاعتكاف
والحج فحرمت دواعي الجماع فيهما كما حرم الجماع والمباشرة ان لم يا من على نفسه ولم يثبت الشرع   الجماع
على خلافه في الظهار فتحريم الحنفية اياها اي الدواعي فيه اي الظهار على وفقه
وهذا المقصود الضروري والمكمل له هو المناسب الحقيقي ودونها اي الضرورية مقاصد
حاجية لم تنته الى حد الضرورة شرع اي دونها لها اي للحاجة اليها نحو البيع
لملك العين بعوض والاجارة بملك المنفعة كذلك والقراض للشركة في الربح بمال من
واحد وعمل من الآخر والمساقاة لدفع الشجر الى من يعمل فيه بجزء من ثمره فانها اي هذه
المشروعات لو لم تشرع لم تفت شيء من الضروريات الخمس الا قليلا كالاستئجار
للارضاع من لا مرضعة له وتربيته وشراء المطعوم والملبوس للعجز عن الاستقلال بكسب
في وجودها اي المذكورات فاحتيج اي المحتاج اليها الى دفع حاجته اي هذه العقود
فهذه المستثنيات من قبيل الضروري لحفظ النفس لان الهلاك قد يحصل بتركها فالتسمية اي
اطلاق الحاجي على المذكورات باعتبار الاغلب فان اكثر الشراءات والاجارات يحتاج
اليه لا ضروري ومكملها اي مكمل الحاجية ايضا دون الضرورية بل هو اولى بذلك
كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولي في تزويج الصغيرة فان اصل المقصود
من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنهما افضى الى دوامه واتمام مقاصده
من الالفة وغيرها فوجب رعايتهما احترازا عن الاختلال الا الدلالة عند ابي حنيفة
وحده على حصول المقصود دونهما اي دون رعايتهما استثناء من وجوب رعايتهما
على مذهب ابي حنيفة رحمه الله وحده من غير شركة اصحابه معه اي وجب رعايتهما
عند الكل في جميع الاحوال الا عنده اذا دل الدليل على حصول المقصود الذي هو حسن وجوب
الرعاية بدون الرعاية وسيظهر لك كيفية الدلالة كتزويج ابيها اي الصغيرة
او جدها الصحيح اياها من عبد وبأقل من مهر مثلها وكل منهما غير معروف بسوء
الاختيار ولا بالمجانة والفسق فانه عند ذلك لا يتحقق الدلالة على حصول المقصود
لعدم كمال الراي ووفور الشفقة فان الاب باعتبار كمال قربه فطنته ووفور الشفقة
فلا يترك رعايتهما الا لمصلحة تربو عليهما فاتضح كيفية الدلالة بخلاف غيرهما من العصبات
لعدم وفور الشفقة والام لنقصان الراي وهذا القسم المشتمل على الحاجي ومكمله
المناسب المصلحي وغير الحاجي تحسيني اي من قبيل رعاية احسن المناهج في محاسن العادات
كحرمة القاذورات حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروءة قال تعالى في وصف
نبينا صلى الله عليه وسلم ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وقال صلى الله عليه
وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وسلب العبد وان كان ذا دين يظن صدقه
اهلية الولاية من الشهادة والقضاء وغيرهما كالامامة الكبرى لانحطاط رتبته
عن الحر لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به المناصب الشريفة

اجراء للناس على ما الفوه من العادات المستحسنة الثاني انقسامها بحسب الافضاء
واقسامه خمسة لانه حصول المقصود من شرع الحكم عند الوصف بجلب المصلحة
للعبد او دفع المفسدة او لكليهما في الدنيا والاخرة اما ان يكون يقينا كالبيع للحل
اي لثبوت الملك في البدلين حلالا او ظنا كالقصاص للانزجار عن القتل العمد العدوان
فان صيانة النفوس تحصل به ظنا لاكثرية الممتنعين عنه اي عن القتل العمد العدوان
بالنسبة الى المقدمين عليه والاتفاق ثابت فيهما اي على هذين القسمين او
شكا او وهما وفيه خلاف والمختار فيهما الاعتبار ثم ما تساوي فيه حصوله ونفيه
لا مثال له في الشرع على التحقيق بل على التقريب كحد الخمر فانه شرع للزجر عن شربها
لحفظ العقل وقد ثبت حدها مع الشك فيه اي الانزجار عن شربها لان استدعاء
الطباع شربها يقاوم خوف عقاب الحد ولا يظهر عادة غلبة احدهما واعترض
بان ذلك للمسامحة في اقامة الحدود والكلام مبني على فرض الاقامة واجيب بانه
على ذلك التقدير ايضا لا شك ان الانزجار بحد الشرب دون الانزجار بالقصاص
وهو ظني فيكون ههنا مشكوكا وفيه ما فيه فان قلت ان اريد بظنية حصول
الحكمة ظن ترتبها على الحكم بالنسبة الى كل من خوطب به فهو غير صحيح للقطع بترتبها في البعض
وبعدم ترتبها في الآخر وان اريد بالنسبة الى البعض فهو حاصل في جميع الاحكام قطعا
قلنا نختار الاول والظن حاصل في كل شخص اذا نظر العقل الى نفس الحكم
والحكمة ومن خوطب به مع قطع النظر عن الاطلاع على حاله في الخارج من حيث حصول
الحكمة في حقه وعدمها غير ان ظاهر قوله لاكثرية الممتنعين الخ يابى عنه فلك ان
تحمله على التنوير والتاييد لا على الاستدلال ويؤيد ما قلنا قولهم لان استدعاء
الخ فانه يشير الى ان استدعاء الطباع الانتقام لا يقاوم خوف القصاص التري
ان الممتنعين عنه اكثر فقد يتخلف في بعض الاحكام حال افراد من خوطب به نظرا
الى احوالهم كملك المرفه والفقير الضعيف في رخصة السفر المشرقي المتزوج
بالمغربية والمصاحب امرأته في الحاق الولد اذ العادة قد تنفي التهمة ورخصة السفر
شرعت للمشقة والنكاح للنسل وقد ثبت مع ظن العدم اي عدم المشقة والنسل
في سفر ملك مرفه يسير كل يوم مقدار لا يتعبه ونكاح آيسة فعلم ان المعتبر
في افضاء الوصف للحكم الحصول في جنس الوصف لا في كل جزئي من جزئياته ولا
في اكثرها اي الجزئيات او يكون يقين العدم كالحاق ولد مغربية بمشرقي
تزوج بها وقد علم عدم تلاقيهما جعلا للعقد مظنة حصول النطفة في الرحم
ووجوب الاستبراء المجعول مظنة لبراءة الرحم من الولد على من اشتراها اي آمة
في مجلس بيعه اياها لآخر منه ولم يغب عنه وهذا مختلف فيه ايضا والجمهور على
منعه اي اعتباره هذا الطريق لانه لا عبرة بالمظنة وتحقق ظن وجود الحكمة مع العلم
بانتفاء المئنة اي نفس الحكمة ونسب في بعض شروح البديع الى الحنفية اعتباره
اي هذا الطريق ولا شك في الثاني اي في انتفاء المئنة في الامة المذكورة للقطع

بعدم الخارج بخلاف الاول اي ولد المغربية المذكورة لتعذر القطع بعدم الملاقاة
بينهما لجواز ان يكون صاحب كرامة او صاحب جني ومجيزه اي مجيز هذا الطريق ابو حنيفة
لا صاحباه اي صاحباه وانما اجازه نظرا الى ظاهر العلة يعني العقد لا الى ما تضمنه العلة من
الحكمة اي النسل كما قاله الجمهور اما لو لم تخل العلة مصلحة الوصف اي مصلحة يتضمنها
الوصف بان كانت موجودة فيها لكن استلزم شرع الحكم لها اي لتلك المصلحة مفسدة
تساويها اي تلك المصلحة او ترجحها فتبطل اي تنخرم المناسبة المعتبرة في العلة الموجبة
للاعتبار وهذا اختيار الرازي والمختار للمصنف وابن الحاجب عدم الانخرام لانه لا مصلحة
مع معارضة مفسدة مثلها في الرتبة بخلاف ما اذا كانت حقيرة بالنسبة الى المصلحة
فانها لا تمنع اعتبار الحكم ومن قال لغيره بربح مثل ما تخسر يعني بع متاعك بربح
نظرا الى مشترك وخذ في مقابلته متاعا فيه خسارة مقدار ذلك الربح عد هذا
البيع خارجا عن تصرف العقلاء قالوا اي القايلون بعدم الانخرام لا نرجح مصلحة
صحة الصلوة في الارض المغصوبة على مفسدة حرمتها فيها بل هي اما مساوية او دونها
وقد جازت فيها فعلم عدم اشتراط رجحان المصلحة والا اي وان لم تكن مصلحتها مساوية
للمفسدة ولا مرجوحة بل تكون راجحة على المفسدة اجمع على الحل اي حل الصلوة
في المغصوبة للاتفاق على عدم اعتبار المفسدة المرجوحة اجيب عن الاستدلال
المذكور بان كلا منهما فيما اذا نشأ المصلحة والمفسدة من شيء واحد وهو الوصف وفي الصلوة
المذكورة لم ينشأ من شيء واحد كالصلوة فان المفسدة لم تنشأ منها بل من الغصب ولذا
لو شغلها بغير الصلوة كانت الحرمة ثابتة والمصلحة من الصلوة ولو في غير الصلوة
لما صحت قطعا واذا لزم في عدم انخرام المناسبة رجحانها اي المصلحة على المفسدة
فله اي للمرجح في ترجيح احديهما المصلحة والمفسدة عند تعارضهما طرق تفصيلية
في خصوصيات المسائل تنشأ تلك الطرق منها اي من تلك الخصوصيات وطريق
اجمالي لم شامل لجميع المسائل يستعمل في محل النزاع وهو ما افاده بقوله
لو لم يقدر رجحانها اي المصلحة على المفسدة هنا اي في محل النزاع لزم التعبد
الباطل اي ثبوت الحكم لا للمصلحة وهذا الذي ذكرنا انما هو في احكام لم تقصر العقل
عن درك حكمها والمصالح فيها بخلاف ما قصر عن دركه فان التعبد فيه ليس بباطل لانه لا
يمكن ان يقال فيه ان الحكم ثبت لا لمصلحة لقصور عقولنا عن دركه ثم بين السبب
في انهم اتفقوا على اعتبار الوصف عند رجحان المصلحة ولم يتفقوا على الغاية عند رجحان
المفسدة بقوله قيل ووقوع الاتفاق على الاعتبار عند رجحان المصلحة دون
الالغاء عند رجحان المفسدة لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح وابتناء الاحكام
عليها فلم تهمل المصلحة مرجوحة على الاتفاق بل كانت على الخلاف والثالث
اي انقسام العلة بسبب اعتبار الشارع الوصف علة فاذ كان القصد اصطلاح
المذهبين للحنفية والشافعية وفي بعض النسخ اصطلاح المذهبين وعلى هذا
يقدر المضاف اي بيان اصطلاحهما وعلى الاول لا يلزم عدم صلاحهما في حد ذاتهما

ذاتيهما قبلها بل باعتبار النقصان في بيان ما قبلهما واختلف طرق الشافعية من الغزالي
وشيخه امام الحرمين والرازي والآمدي اقتصرنا على الطرق الشهيرة يعني قصدت استيفاء
مصطلحاتها فوجدت كثرة الاختلاف على وجه يطول الكلام جدا باستيفاء الاقوال
فاقتصرت على الشهيرة المتينة المتقنة المحكمة وتركت الضعيفة والكتاب الاقوال
بذلك الاعتبار اي اعتبار ان رتب ذلك الوصف علة رابعة مؤثر اي جنس
الذكر فان عين المس اعتبر في عين الحدث في قوله عليه السلام من مس ذكره
فليتوضأ وهذا المثال على قول الشافعية وعلى قول الحنفية سقوط نجاسة
الهرة بالطوف فان عين الطوف اعتبر في عين السقوط بقوله عليه السلام انها ليست
بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فتعدى سقوطها الى الفارة بعين
الطوف والاوضح في التمثيل السكر في الحرمة فان عين السكر اعتبر في عين التحريم بقوله
عليه السلام كل مسكر حرام ووجه الاوضحية ان عين الوصف وعين الحكم منصوصان
في هذا النص بخلاف الاولين فان الحدث نفسه غير منصوص وكذا السقوط في المثال
او اجماع معطوف على نص كولاية المال بالصغر اي ولاية التصرف للولي في مال الصغير فان
عين الصغر اعتبر في عين الولاية بالاجماع وقد يقال ما اعتبر نوعه في نوع الحكم
بدل عينه في عينه كما قال صدر الشريعة نفيا لتوهم اعتباره اي الوصف مضافا
لمحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيكون للخصوصية مدخل في العلية
وليس كذلك وانما سمي بالمؤثر لظهور تأثيره في الحكم بالنص او الاجماع ولم يعتبر الثبوت
بالقياس ههنا لان القياس في الاسباب غير معتبر والملائم ما اي وصف ثبت
عينه معه اي مع عين الحكم في الاصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم
بنص او اجماع او قلبه اي ما ثبت معه في الاصل مع اعتبار جنسه في عين الحكم سمي به
لكونه موافقا لما اعتبره الشرع او جنسه معطوف على ما عطف عليه قلبه
في جنسه اي الحكم فالاول اي العين مع العين في الاصل بمجرد ترتيب الحكم
على وفقه مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم كالصغر في حمل انكاحها اي
الصغيرة على مالها في ولاية الاب فانه وصف ملائم لترتيب ثبوت ولاية الاب
لانكاحها عليه كما في ترتيب ثبوتها على مالها فان عين الصغر معتبر في جنس الولاية
بالاجماع لاعتباره اي الصغر في ولاية المال بالاجماع ولما كان في هذا المثال
نظر لانه لم يثبت فيه عين الوصف مع عين الحكم مع اعتبار عين الوصف في جنس
الحكم بل في عين الحكم وهو الولاية المطلقة قال وصوب المثال الحنفية الثيب
الصغيرة على البكر الصغيرة في ولاية النكاح بالصغر اي ثبوت انكاح الاب
الثيب قياسا على ولاية انكاحه البكر الصغيرة بجامع الصغر وعينه اي الصغر
معتبر في جنسه اي الولاية لاعتباره اي الصغر ثمة اي في جنس الولاية في ولاية
المال لثبوتها بالاجماع لا من اثبات اعتباره اي الوصف علة بنص او اجماع في
الجنس انما هو باظهاره اي اعتباره في محل اخر من جنس الاصل لا في غير حكم الاصل

وملايم وغريب ومرسل فالمؤثر ما
اي وصف اعتبر عينه في عين
الحكم بنص من كتاب او سنة
كالحدث بالمس

نص

ملاين ذلك اي الذي اعتبر في عين حكم الاصل هو المؤثر لا الملائم والثاني وهو قلب
الاول اعتبار جنس الوصف في عين الحكم في حمل الحضر حالة المطر على السفر في جواز
الجمع بين المكتوبتين بعذر المطر وجنسه اي جنس عذر المطر الحرج اي الضيق معتبر
في عين رخصة الجمع بالنص على اعتباره اي الجنس المذكور في عين الجمع في السفر
اذ الحرج جنس يشمل الضيق الحاصل من خوف الضلال والانقطاع ومنه المطر وهو
الذي به روى عن انس انه صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به السير يؤخر الظهر الى وقت
العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حتى يغيب الشفق الى غير
ذلك فان قلت النص انما دل على جواز الجمع في السفر لا على علية الحرج له قلنا
من المعلوم كونه من فروع ما جعل عليكم في الدين من حرج اما حرج السفر فالثبوت
معه فقط اي انما اعتبر عين حرج السفر في الحكم الذي هو الجمع بمجرد ترتب الحكم على وفقه
اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر والحق ان المضاف هو محل النص اي ان
المعتبر في حكم الاصل هو المضاف الى السفر يعني حرج السفر فلا يتعدى حكم الاصل الى غيره
ضرورة ان المحل جزء من المعتبر في حكمه لا ان محل النص هو الحرج المطلق عن الاضافة والا
تعدى حكم رخصة الجمع الى ذي الصناعة الشاقة لوجود الحرج فيه ولم يحتج
الى الاناطة بالسفر بل كان يضاف الى الحرج مطلقا اذ لا خفاء في المطلق اي ما يطلق
عليه الحرج عرفا كالاسكار في الخمر والاناطة بالسفر ليس الا لعدم انضباط ما هو
العلة بالحقيقة فانها حرج خاص بعرفه الاضافة فليس هنا الا الملائم الذي اعتبر جنسه
جنس الوصف في عين الحكم والضابط لذلك اي دلالة ثبوت الجنس في العين على صحة
اعتبار العين انما يكون بعد ثبوت العين في المحلين الاصل والفرع كالصغر في
المثال السابق وليس المطر الذي هو العين ههنا في الاصل الذي هو السفر وانما هو في
الفرع فقط وهو الحضر قال الشارح هذا المثال تقديري الخ على قول من جوز الجمع بينهما
بلا عذر في الحضر بشرط ان لا يتخذ عادة وممن نقل عنه ابن سيرين وربيعة واشهب
وابن المنذر خلافا لعامة العلماء تمسكا بما عن ابن عباس جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قال سعيد بن جبير
فقلت لابن عباس لم فعل ذلك قال اراد ان لا يحرج امته رواه مسلم ولبعض الحنفية
كصاحب البديع وصدر الشريعة في تمثيل الثاني كاعتبار جنس المضمضة الموحي اليه في عدم
افسادها الصوم في حديث عمر رضي الله عنه حتى هششت فقبلت وانا صائم
فقلت يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما فقبلت وانا صائم ثم قال ارأيت لو تمضمضت
بالماء وانت صائم قلت لا بأس قال فمه رواه ابو داود باسناد صحيح على شرط
مسلم وقال الحاكم على شرط الشيخين ومعنى فمه اي ما الفرق بينهما فان جنس الوصف
الذي هو المضمضة اعتبر في عين الحكم وهو عدم الافساد وهو اي جنسه
عدم دخول شيء الى الجوف وليس هذا مانعا فيه وهو اي ما نحن فيه العلة يعني
الجامعة بل الانتفاء للافساد لانتفاء صدر الركن للصوم يعني دخول شيء الى

الجوف مع انه من العين اي اعتبر عين الوصف وهو عدم دخول شيء الى الجوف في العين
اي عين الحكم وهو عدم افساد الصوم فهو من المؤثر والثالث اي الوصف المذكور مع
ثبوت جنسه في جنس الحكم كالقتل بالمثقل اي كقياسه عليه اي على القتل بالمحدد
في الحكم الذي هو القتل بالقتل العمد العدوان اي بهذا الجامع كما عليه ابو يوسف
ومحمد والشافعي وغيرهم وجنسه اي القتل العمد العدوان الجناية على البنية للانسان
وقد اعتبر في جنس القصاص وليس من هذا القبيل فانه من المؤثر لان الوصف الذي هو
القتل العمد العدوان في حكم الاصل الذي هو القتل به ثابت بالنص والاجماع
فقبل وقايله التفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة في الاصل القتل وحده
او القتل مع قيد كونه بالمحدد ولو صح ما قيل لزم اتحاد المؤثر لياتيه
اي مثل ما قال في كل وصف منصوص بالنسبة الى قيد يفرض فان قيل انما قلنا
ذلك اذا قال بالقيد مجتهد وليس هذا في الكل اي كل امثلة المؤثر قلنا ان سلم
ان ابداء قيد يفرض لما يسمع اذا قال به مجتهد وفيه اشارة الى منع اعتبار قول
المجتهد في ابداء قيد يفرض بل يرد على ذلك المجتهد فانه ابدا قيدا لم يقل به مجتهد
فتامل فمنتف جواب الشرط اي قول المجتهد منتف في المثال المذكور فان ابا
حنيفة لم يعتبر في العلة سواه اي غير القتل العمد العدوان غير انه يقول انتفت
العلة بانتفاء دليل العمدية وهو القتل بما لا يلبث لتفريقه الاجزاء فانها
امر مبطن وهذا اظهرها فاقيم مقام الوقوف على حقيقة القصد ولبعض الحنفية
كصدر الشريعة في التمثيل للثالث للطوف في طهارة سور الهرة اعتبر جنسه وجنسه
الضرورة اي الحرج في جنسه اي الحكم التخفيف وهو اي ما قاله انما يتم على تقدير
عدم النص عليه اي على عين الوصف اي الطوف وليس كذلك فهو كالذي قبله
من قبيل المؤثر والغريب ما اي وصف لم يثبت فيه سوى العين اي عين ذلك
الوصف مع العين اي عين الحكم بترتب الحكم عليه فقط في المحل كالفعل المحرم
لغرض فاسد في حرمان القاتل الارث من المقتول فان هذا الوصف اي الفعل
المحرم ثبت الحرمان معه في الاصل اي قتل الوارث مورثه ولا نص ولا اجماع
على اعتبار عينه اي الوصف المذكور في جنسه اي الحكم او على اعتبار جنسه
اي الوصف في احدهما عين الحكم او جنسه ليلحق به اي بالقاتل فعلا محرما لغرض
فاسد الفار من توريث زوجته بطلاقها في مرض موته اذا مات وهي في العدة
وبالثبوت اي بثبوت الوصف مع الحكم بعد ما قيل انما هو مثال غريب المرسل
الذي لم يظهر الغاؤه ولا اعتباره كذا وجدنا في النسخ المصححة وكان في نسخة الشارح
مكان ثبت معه في الاصل ثبت معه في الجملة وقولنا في الجملة لانه قد ثبت مع عدمه
فيما لم يقصد للمال قبل قوله وبالثبوت اي الوصف الذي هو الفعل المحرم قد ثبت
مع عدم الحكم وهو الحرمان فيما لم يقصد المال اي اخذه بذلك الفعل وهو ما اذا
كان اجنبيا وليس بزوج ولا زوجة فان حرمان الارث فرع ما اذا كان بحيث يرث

عنه وحينئذ يمكن في الاصل اعتبار ان القتل في الوصف والحرمان في الحكم فيكون
الوصف مناسبا مؤثرا في الحكم لاعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص وهو قوله عليه
السلام لا يرث القاتل شيئا او الفعل المحرم في الوصف ونقيض قصده اي القاصد
في الحكم ويتعين هذا الاعتبار في المثال والا اي وان لم يعتبر هكذا اختلف الحكم
فيهما اي الاصل والفرع اذ هو اي الحكم في الاصل عدم الميراث والفرع الميراث
فان لم يثبت الوصف مع الحكم اصلا فالمرسل اي فهو المرسل وينقسم المرسل الى ما علم
الغاؤه كصوم الملك عن كفارته لمشقته اي الصوم بخلاف اعتاقه فانه سهل عليه والصيام
مع القدرة على الاعتاق مخالف للنص فهذا القسم معلوم الالغاء وما لم يعلم الغاؤه
ولم يعلم اعتبار جنسه اي الوصف في جنسه اي الحكم او اعتبار عينه اي الوصف في
جنسه اي الحكم او اعتبار قلبه اي الجنس في العين وهو اي هذا القسم الغريب المرسل
وهما اي القسمان المذكوران مردودان اتفاقا وانكر على يحيى بن يحيى تلميذ الامام مالك افتاءه
بعض ملوك الغرب في كفارة بالاول اي بحكم ما علم الغاؤه وهو الصوم بخلاف الحنفي اي القائل
من افتى من الحنفية عيسى بن ماهان والي خراسان في كفارة يلزمه بالصوم معللا تعيين
الصوم عليه بفقره لتبعاته فان ما عليه من التبعات فوق ماله من الاموال فعليه كفارة
من لا يملك شيئا وهذا اي هذا التعليل ثاني تعليلي يحيى بن يحيى حكاهما بعض المالكية المتاخرين
وهو ابن عرفة عنه اي يحيى بن يحيى فانه تعليل متجه ليس من قبيل معلوم الالغاء فليكن المعول
عليه والاول علاوته وما علم اعتبار احدهما اي جنسه في جنسه او عينه في جنسه
او جنسه في عينه وهو اي هذا القسم المرسل الملايم وعن الشافعي ومالك قبوله
وذكر الابهري انه لم يثبت عنهما والسبكي ان الذي صح عن مالك اعتبار جنس المصالح مطلق
وانما يسوغ الشافعي تعليق الاحكام بالمصالح الشبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح
المستندة الى احكام ثابتة الاصول وامام الحرمين يختار كذلك وشرط الغزالي
في قبوله ثلثة شروط كون مصلحته ضرورية قطعية اي ظنا يقرب منه كلية كما لو
ترس الكفار باسرى المسلمين في حربهم وعلمنا انه لو لم نرم الترس استاصلوا المسلمين
المترس بهم وغيرهم بالقتل وان رميناهم سلم اكثر المسلمين فيجوز رميهم وان قتل فيهم
مسلم بلا ذنب تحفظ باقي الامة لانه اقرب الى مقصود الشارع فعلم المصلحة
الضرورية المقصودة للشارع بادلة كثيرة وكونها قريبة من القطع بجواز الدفاع
عن المسلمين بغير رميهم وكونها كلية لتعلقها ببيضة الاسلام لا انها مختصة ببعض
منهم ودليل كون هذا من الملايم انه لو وجد العين مع العين وثبت اعتبار الجنس في
الجنس ولم يعتبر الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم
لكن اعتبر جنسه في جنس الحكم كما في الرخصة في استباحة المحرمات واعترض بان هذا في جنسه
الابعد اعني الاعم من ضرورة حفظ النفس وهو مطلق الضرورة والابعد غير كاف في الملائمة
وفي التلويح الاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وتحقيق هذه
الشروط في غاية الندرة فلا يجوز بناء الحكم عليه فانه يدور على وصف ظاهر منضبط

والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يرمى المتترسون بالمسلمين لفتح حصن لان فتحه ليس بضروري
ولا يرمى المتترسون بالمسلمين لظن استيصال المسلمين ظنا بعيدا من القطع ولا يرمى
بعض اهل السفينة لنجاة بعض لانهم ليسوا كل الامة على انه ترجيح بلا مرجح وهو اي هذا
القسم المسمى بالمصالح المرسلة لاطلاقها عما يدل على اعتبارها او الغائها والمختار عند
اكثر العلماء رده مطلقا اذ لا دليل على الاعتبار اي اعتبار الشرع وهو دليل شرعي فلا يصح
بدون اعتبار الشارع فوجب رده لعدم الاعتبار قالوا تخلو وقايع كثيرة عما يبتلى
به المكلف فيحتاج الى معرفة حكم الله فيها للعمل قلنا نمنع الملازمة اي لا نم انه يلزم من عدم
اعتبار ما ذكر ان تخلو الوقايع من الحكم لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة
شاملة لجميع الوقايع وبتقدير عدمه اي عدم الشمول فنفي كل مدرك خاص حكمه الاباحة
الاصلية يعني اذا انتفى في حادثة وجود ماخذ من الادلة الاربعة نعمل بموجب اصل
كلي مقرر في الشرع اتفاقا وهو الاباحة الاصلية فانها الاصل في الاشياء على ما عرف
في محله فلم تخل عن حكم الشرع واقعة وهو المعطل اي الخلو عن الحكم وهو المبطل للمذكور
وظهر اشتراك لفظ الغريب والملايم بين ما ذكر من الاقسام فالاول المناسب
والثاني المرسل وسنذكر انه يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل فاتفاقهم
انما هو في نفي الاولين وجعل الامدي الخارجي اي المحقق في الخارج من الملايم فيما واحدا
وهو ما اعتبر فيه خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه قال المناسب ان كان
معتبرا بنص او اجماع فالمؤثر والا فان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فتسعة لانه
اما ان يعتبر خصوص الوصف او عمومه او خصوصه وعمومه معا في عين الحكم
او جنسه او عينه وجنسه جميعا والمراد باعتبار خصوص الوصف في عين الحكم ان لا
يكون بنص او اجماع لان ذلك من المؤثر بل اعتبار ما ثبت من اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في عين الحكم او جنسه فان قلت لعل هذا الكلام ينبغي ان يقتصر على هذه الاعتبارات
الثلثة قلت فرق بين ان يكون للوصف صلاحية اعتبار في العين بسبب احدها
وبين ان يعتبر اهل الشرع ذلك فانه يتأكد تلك الصلاحية به وقد يعتبر بمجرد ثبوت
العين مع العجز من غير احد الامور الثلثة كما في الغريب ثم غير المعتبر بان لا يترتب الحكم
على وفقه في الاصل اما ان يظهر الغاؤه اولا فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع لا يزيد
على خمسة ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه اي الوصف في عمومه اي الحكم
في محل اخر ويسمى الملايم كقتل المثقل الخ فانه ظهر تاثير عينه في عين الحكم وهو وجوب
القتل في المحدد لكن لم يثبت بالنص او الاجماع عليته بمجرد القتل عمدا عدوانا بل بجواز مدخلية
المحدد في العلية كيف والا لكان من المؤثر وقد ثبت تاثير جنسه وهو الجناية على المحل
المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث القصاص في الايدي فهذا هو الاول اتفق
القايسون على قبوله وما عداه مختلف فيه وما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط
لكن لا بنص او اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار في تحريم الخمر لو لم ينص اي على تقدير
عدم النص ابداه على عينه اي الاسكار في عينه اي التحريم اذ لم يظهر اعتبار عينه

اي الوصف في جنس الحكم ولا جنسه اي الاسكار في جنسه اي التحريم او عينه اي التحريم
وما اعتبر جنسه اي الوصف في جنسه اي الحكم فقط ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس
المناسب الغريب الا انه اي هذا القسم دون ما سبق ولذا جعل الاول هو المناسب
الغريب وهنا وهذا من جنس المناسب الغريب وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة
بين الحايض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلوة راسا واسقاط
الركعتين من الرباعية فهذا هو الثالث وما لم يثبت اعتباره ولا الغاؤه كالترس
كما سبق وهو المناسب المرسل فهذا هو الرابع او المناسب الذي ثبت الغاؤه ولم يثبت
اعتباره كما في ايجاب الصوم في كفارة الملك في خطر رمضان فهذا هو الخامس
ثم جنس كل من الحكم والوصف ثلث مراتب قريب اي سافل وبعيد تحته جنس لا فوقه
ومتوسط بينهما فالعالي من الحكم الحكم ثم الوجوب واحد مقابلاته من التحريم والندب
والكراهة والاباحة ثم العبادة او المعاملة ثم الصلوة او البيع ثم المكتوبة
او النافلة او البيع بشرط على تساهل لا يخفى لانها اي العبادة وما بعدها افعال لا
احكام والوصف جنسه العالي كونه وصفا يناط به الاحكام ثم المناسب ثم المصلحة
الضرورية ثم حفظ النفس او مقابلاته اي حفظ الدين وحفظ العقل وحفظ النسب
وحفظ المال وهذا جنس سافل ومثل الوصف ايضا بعجز الصبي غير العاقل وعجز
المجنون نوعان من العجز جنسهما العجز لعدم العقل وفوقه العجز لضعف القوى اعم
من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه العجز الجنس الذي هو العجز الناشي
من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه العجز الناشي عن الفاعل وعن الجنس الذي يعمه
محل الفعل وعن الخارج كذا في التلويح فهذا هو الجنس العالي ولا يشكل ان الظن باعتبار
الاقرب فالاقرب اقوى لكثرة ما به الاشتراك في الاقرب بالنسبة الى الابعد مثلا ما
يشتمل عليه النوعي يشتمل عليه الجنس مع زيادة وهكذا وشرط بعضهم اي الشافعية
في وجوب العمل بالملايم شهادة الاصول بعد مطابقة الوصف قوانين الشرع والمراد بالاصول
ما يتعلق من الكتاب والسنة والاجماع بالحكم المعلل بالوصف المذكور وقال المحقق
التفتازاني المراد بشهادة الاصل ان لا يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه سلامته اي الوصف اما بالرفع خبر الضمير راجع الى شهادة
الاصول واما بالنصب عطف بيان لها من قبيل التفسير بالملازم من ابطاله بنص
او اجماع او تخلف الحكم المنوط به عنه في بعض صور وجوده او وصف يقتضي ضد موجبه
كالزكوة في ذكور الخيل فلا زكوة في اناثها بشهادة الاصول بالتسوية بين الذكور والاناث
في ساير السوايم في الزكوة وجوبا وسقوطا ثم قيل لا بد من العرض على كل الاصول
لينقطع احتمال النقض والمعارضة وقيل ادنى ما يجب العرض عليه اصلان لان العرض
على الكل متعذر او متعسر فوجب الاقتصار على اصلين كما في الاقتصار في تزكية الشاهد
قال شمس الايمة ومن شرط العرض على كل لم يجد بدا على العمل فانه يقول خصمه وراء هذا
اصل اخر معارض او ناقض وقال مشايخنا انما تثبت عدالة الوصف بالتاثير والعرض

ظهوره والعرض على الاصول لا يقع به التعديل والاصول شهود الحكم واعلم ان الحنفية
قائلون التعليل بكل من الاربعة العين في العين وفي الجنس والجنس في الجنس وفي العين
مقبول فان كان التعليل بما عينه او جنسه موثر في عين الحكم فقياس اتفاقا للزوم
اصل القياس وهو تاثير العين او الجنس في العين في كل من هذين وتقال لما تاثير عينه في جنس
الحكم انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد
المحل والا بان كان عينه في جنس الحكم او جنسه في جنسه فقد يكون قياسا اتفاقا
بان يكون ما عينه في جنس الحكم من قبيل ما يكون العين في العين ايضا فيستدعي اصلا
معينا عليه فيكون مركبا وكذا ما جنسه في جنسه قد يكون مع ذلك في عينه
فيكون له اصل فيكون قياسا وقد لا وجب قبولها للحنفية اذ كل من الاقسام الاربعة
من اقسام الموثر عندهم وشمس الائمة السرخسي قال الاصح عندي الكل قياس ولا بد له
منه اي لهذا الوصف لا بد له من اصل قياس في الشرع لا محالة وقد يتعذر تفسيره الا انه قد يترك
لظهوره كما قلنا في ايداع الصبي لا يضمن لانه سلطه على ذلك فانه بهذا الوصف
يكون مقيسا على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة
سلطه على تناوله وبما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر كما قلنا في طول الحرة انه لا يمنع
نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى صحيح من الحر كنكاح الحرة هذا
اشارة الى معنى موثر وهو ان الرق منصف الحل الذي ينبني عليه عقد النكاح ولا يبدله
بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل كذا ذكره في والمذكور
في التلويح من كلام شمس الائمة ما في المتن فقط ولا يخفى ان المثال الثاني حاصله جواز
نكاح ذي الطول الامة معللا بالكلية المذكورة الماخوذة من ان الرق منصف لما
ذكر لا مبدل وهي على تقدير تسليمها استدلال بغير القياس ونكاح الحرة لا يصلح
مقيسا عليه للفرع المذكور سواء فسرناه بنكاح الحر الحرة او العبد الحرة لعدم
كونه معللا بالكلية المذكورة ومن هذا الذي ذهب اليه شمس الائمة لا بد في التعليل
مطلقا من العين في العين او الجنس فيه اي العين فان اصل القياس للتحقق الا بذلك
اي بتاثير العين في العين او الجنس في العين فلا يعلل بالجنس في الجنس او العين في الجنس تعليلا
بسيطا اصلا ويحتاج الى استقراء يفيده اي هذا المطلوب ثم قولهم اي الحنفية بكل
من الاربعة يشمل العين في العين فقط كما يشمل الاقسام الثلثة الاخر جنسه في عينه
فقط وجنسه في جنسه فقط وعينه في جنسه فقط ومرادهم اي الحنفية اذا ثبت
التاثير المذكور بنص او اجماع والا اي وان لم يثبت باحدهما بل بالقياس لزمه اي الوصف
المعلل به التركيب من القياسين والكلام انما هو في البسيط ومن بعضهم اي صدر الشريعة
تبعا للرازي ما وجد فيه من اصل القياسين اي ما يكون لحكمه اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه شهادة الاصل فشهادة الاصل اعم من كل من الاعتبارين
اي اعتبار النوع في النوع والجنس في النوع مطلقا اي تصدق شهادة الاصل عنده اي
كل من الاعتبارين لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد

وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل
معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وجد فيه اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم لجواز عدم اعتبار الشارع لنوع وجوده ومن الاعتراض اي وشهادة الاصل اعم من
اعتبار الجنس في الجنس واعتبار النوع في الجنس من وجه فيوجد شهادة الاصل
بدون كل منهما ويوجد كل منهما بدون شهادة الاصل وقد توجدان معا كذا ذكره صدر
الشريعة ويلزم منه اثبات شهادة بدون التاثير وتعقبه في التلويح والمشهور من معنى شهادة
الاصل ما ذكرنا ثم لا يخفى لزوم القياس مما جنسه اي جنس الوصف الثابت اعتباره
في الاصل بنص او اجماع في العين اي عين الحكم في الاصل ليس الا لجعل العين اي عين الوصف
علة لذلك الحكم باعتبار تضمنها اي عين الوصف العلة لذلك الحكم جنسه بدل من العلة
فيرجع الى اعتبار العين في العين يريد بيان كيفية لزوم القياس مما ذكر على وجه يستلزم كون عين
الوصف علة لعين الحكم في محل وارد نا ان نجعل عين الوصف علة له في محل آخر قلنا ان
عين الوصف علة له في ذلك المحل الاخر لان عينه متضمن لجنسه وقد علم اعتبار الشارع
علية ذلك الجنس لعين هذا الحكم في المحل الاول فنعتبره علة له في هذا المحل ايضا لوجود
المناسبة مع الاعتبار المذكور فيكون علية العين في الحقيقة باعتبار جنسها نقل عن
المص في تمثيل هذا تعليل عتق الاخ عند شراء اخيه اياه بانه ملكه اخوه باعتبار
الشارع تاثير جنسه اي ملك ذي الرحم المحرم في عين الحكم وهو العتق فالموثر في الحقيقة
ليس الا ملك ذي الرحم المحرم فثبوت العتق مع ملك الاخ ليس من حيث انه ملك الاخ بل من
حيث انه ملك ذي الرحم المحرم والبسائط اربع حاصلة من ضرب العين والجنس في
العين والجنس عين الوصف في عين الحكم وجنسه في جنسه وعين الوصف في جنس الحكم
وقلبه هي اي هذه الاربع هي الموثر ثلاثة ملايم المرسل المذكورة واما الملايم
الذي هو جزء مقابل المرسل فلزمه التركيب لانه لا بد من ثبوت عينه اي الوصف في
عينه اي الحكم بترتب الحكم معه في المحل ثم ثبوت اعتبار عينه اي الوصف في جنس
الحكم او ثبوت اعتبار قلبه اي جنسه في عين الحكم او ثبوت اعتبار جنسه في جنسه فاقل
ما يلزم في الملايم تركيبه من اثنين وقد يكون من اكثر والمركب اما مركب من الاربعة
قيل كما في التلويح كالسكر الموثر عينه في عين الحرمة وجنسه اي السكر هو ايقاع
العداوة والبغضاء موثر فيها اي عين الحرمة فان الايقاع المذكور كما يكون بالسكر
يكون بغيره ثم السكر موثر في وجوب الزاجر اعم من الاخروي كالحرق والدنيوي كالحد
وهذا جنس الحكم وجنسه اي السكر الايقاع في العداوة موثر في وجوب الزاجر
في الحد في القذف وهو جنس الحكم ولا يخفى ان وجوب الحرق في الاخرة بعد انه اعتزال
لجواز عدمه عند اهل السنة غير الحكم الذي نحن فيه وهو التكليف وان تاثيره اي السكر في
وجوب الزاجر ليس تاثيرا في جنس حرمة الشرب ليكون من تاثير العين في الجنس وذلك
لان جنس حرمة شرب الخمر الحرمة المطلقة وما هو اعم منه كالحكم المطلق وما هو اخص منه
كحرمة الشرب ونظايره لا غير وليس وجوب الزاجر منه وانما يصح كونه موثرا في جنس حرمة

الشرب لتأثير السكر في حرمة الايقاع في العداوة والبغضاء لانه علة للايقاع المذكور والعلة
موثرة في المعلول فقد تحقق بينهما مناسبة يحسن بها مشروعية حرمة الايقاع عند السكر وهذا من
تاثير العين في الجنس وما بعده من تاثير الجنس في الجنس وما بعده من تاثير الجنس في العين وانما لم
يذكر الرابع وهو تاثير العين في العين اعني السكر في الشرب لظهوره وشهرته وتاثير الايقاع
في حرمة القذف فانه كالعلة الغائية لحرمة القذف والقذف من لطائف الشرب فيكون
حرمته من جنس حرمة الشرب واليه اشار بقوله كما اثر اي الايقاع في الشرب يعني اثر
في جنسه كما اثر في جنسه وانما قلنا تاثيره في وجوب الزاجر ليس الخ للتصريح اي لتصريح
الاصوليين بان المراد بجنسهما اي الوصف والحكم ما هو اعم من كل من الوصف والحكم ووجوب
الزاجر ليس اعم من حرمة الشرب بل هو مباين له كما لا يخفى والحرمة الشاملة للشرب والقذف اعم
من حرمة الشرب فيلزم التصادق بين كل من الوصف والحكم وبين جنسه وقد عرفت تفصيله
لا ينفك بحمل [illegible] منه من الايراد باعتبار عدم التصادق في الايقاع مع السكر وقد جعلت
الايقاع جنس السكر وذلك بان تقول لا تصادق بينهما لان المراد به اي الايقاع موقع العداوة
وهو اي موقع العداوة اعم من السكر والقذف فيحرمهما اي يحرم الايقاع بل الموقع السكر والقذف
واما مركب من ثلثة فاربعة اي فهو اربعة اقسام ثم ميز امثلة تلك الاربعة بقوله
فما سوى العين في العين الخ التيمم عند خوف فوت صلوة العيد فالجنس للوصف العجز بسبب
الحلف عما يحتاج اليه شرعا موثر في الجنس للتيمم اي سقوط ما يحتاج اليه في الصلوة وموثر في
العين وهو التيمم والعين للوصف العجز الحاصل للماء موثر في الجنس للحكم اي سقوط وجوب
استعماله فانه اي التيمم له اعم من استعماله للحدث والخبث لكن العين للوصف وهو خوف الفوت
لم يوثر في العين للحكم اي التيمم من حيث هو تيمم بنص او اجماع فيه الحكم جعلتم العجز عن الماء عين الوصف
آنفا وقد اعتبره الشرع في التيمم فكيف تدبر فقد جعلت للعين للوصف مرة الخوف ومرة العجز عن
الماء لانهما اي الخوف والعجز واحد معنى لان العجز يجمعهما فيه ان العجز اعم فان قلت خوف
الفوت هو الوصف الملايم في للتيمم نوع فيه وهو القسم ع اي صلوة العيد والمراد
الوصف المنظور في ان جنسه اثر في جنس الحكم او عينه الحكم ما في الاصل البدل به
اي تاثير جنسه في جنس الحكم او عينه على اعتباره اي الوصف المذكور علة في الغرائب ع
قلت ذلك اي كون المراد بالوصف ما في الاصل انما هو في غير المرسل والتعليل به
اي بغير المرسل [illegible] وليس هذا القسم اي المركب من ثلثة ليس منها العين في العين الا مرسلا
فلا يتصور فيه [illegible] والاستدلال لاصله فلزمه حينئذ العين مع العين في الاصل والمرسل
ماخوذ فيه عدمه اي عدم العين مع العين في المحل الاصل للتعليل بالمرسل تعليل بمصالح
خاصة ابتداء اعتبرت في جنس الحكم الذي يراد اثباته او جنسها اي المصالح في عينه
اي الحكم او جنسه لكن بشرط الضرورية والكلية فيها على ما تقدم عند قابله وهو الغزالي
فلا [illegible] المثال حنفي وهو اي الحنفي يمنع المرسل فكيف يتم على قوله قلت [illegible]
انه يجب القول عليهم ببعض ما يسمى مرسلا عند الشافعية ويدخل ذلك في الموثر
عندهم اي الحنفية كما سيظهر والمركب مما سوى الجنس في العين العجز عن غير ماء الشرب

اي العجز الحقيقي عما يتوضأ او يغتسل به بان لا يوجد عنده ما يكفي لاحدهما اصلا في التيمم
اي جوازه وهو العين في العين في محل النص اي قوله تعالى فلم تجدوا الآية
وجنسه اي عين الوصف المنصوص عليه العجز الحكمي عن الماء بان يكون عجزه عن
غير ماء الشرب فقط فالذي للشرب لما كان مستحقا بالحاجة الاصلية صار صاحبه
كانه غير واجد للماء مطلقا وفيه مسامحة لان الجنس ما يعم الحقيقي والحكمي غير انه
اكتفى بذكر ما يتحقق به الاعمية موثر في جنسه اي الحكم يعني سقوط استعماله اي الماء
شرب فانه اعم من استعماله في الحدث والخبث وعينه اي الوصف عدم وجدانه
اي الماء الكافي لاحدهما موثر في جنسه اي الحكم المذكور اي السقوط دفعا للهلاك
فان قلت عين الوصف على ما سبق عدم وجدان الماء حقيقة فما معنى تاثيره في
السقوط لدفع الهلاك قلت عدم وجدان ما يكفي لرفع الحدث لا يستلزم عدم الوجود
مطلقا وتاثيره في الجنس باعتبار عدم وجوب استعماله لرفع الخبث دفعا للهلاك
فافهم والجنس غير موثر فيه اي العين لان العجز المذكور وهو العجز الحكمي مطلق غير
موثر في جوازه او وجوب التيمم من حيث هو تيمم بل انما اثر في سقوط استعمال الماء مطلقا
من حدث او خبث كما ذكر آنفا والمركب من غير العين في الجنس كالحيض في حرمة القربان
وهو العين في العين وجنسه اي الحيض الاذى موثر فيه اي في تحريم القربان ايضا
وموثر في الجنس لحرمة القربان اي حرمة الجماع مطلقا قال الشارح لتدخل فيه حرمة
اللواطة وغير خاف ان هذا اولى مما في التلويح انه وجوب الاعتزال والمركب من غير
الجنس في الجنس كالحيض علة لحرمة الصلوة وهو العين في العين وجنسه اي عين الحكم
معطوف على حرمة الصلوة حرمة القراءة عطف بيان لجنسه اعم مما في الصلوة وخارجها
وجنسه اي الحيض الخارج من السبيلين موثر في حرمة الصلوة لا الجنس معطوف على
حرمة الصلوة اي غير موثر في جنس الحكم حرمة القراءة مطلقا عطف بيان للجنس والمركب من
اثنين العين في العين مع الجنس فيه اي العين الطوف فانه علة في طهارة سور الهرة
وجنسه اي الطوف مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة لطهارة سورها كما هو علة
لطهارة آبار الفلوات والمركب من العين في العين وفي الجنس المرض فانه موثر في الفطر وموثر
في جنسه اي الفطر التخفيف في العبادة بثبوت القعود في المكتوبة والمركب من العين
في العين مع الجنس في الجنس كالجنون المطبق فانه موثر في ولاية النكاح فهذا من العين في العين
وجنسه اي الجنون العجز بعدم العقل لشموله اي العجز الصغر موثر في جنسه اي ولاية النكاح
وهو الولاية المطلقة لثبوتها اي الولاية في المال والمركب من الجنس في العين والجنس في الجنس
الصغر العجز لعدم العقل موثر في ولاية المال لحاجة الى بقاء النفس وفي مطلق
الولاية فتثبت اي الولاية في كل منه اي المال ومن النفس والمركب من الجنس في العين
وقلبه اي من العين في الجنس خروج النجاسة لانها اعم من كونها من السبيلين او غيرهما
وهو موثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين موثر في وجوب ازالتها وهو اعم
من الوضوء لانه ازالة النجاسة الحكمية وازالة النجاسة يعم الحكمية والحقيقية فكان

جنس الوضوء وهذا لا يستقيم لانتفاء تاثير خروج النجاسة الا في الحدث ثم بوجوب ما
شرط له اذا التهب يجب اذا التهب والمركب من العين والجنس في الجنس الجنون والصبا فان
كلا منهما موثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية وجنسه اي كل منهما العجز بخلل القوى
فانه موثر فيه اي في سقوط العبادة الذي هو جنس لسقوط خصوص كل عبادة وظهر ان
ستة المركب الثنائي ثلاثة منها قياس وهي الاول وثلثة مرسل ليست بقياس لوجود
العين مع العين في الاول وعدمه في الآخر وثلثة من ارجحة المركب الثلاثي قياس وهي
الثلثة الاخيرة منها وواحد لا اي ليس بقياس وهو الاول هذا والاكثر تركيبا يقدم
عند تعارضها اي المركبات والمركب يقدم على البسيط عند تعارضهما لان قوة الوصف
بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشرع فكلما كثر قوي الاثر وفي التلويح وانت خبير بانه انما
يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لانه بمنزلة النص حتى كاد يقربه منكروا
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب في غيره لا يكون اقوى منه واما الحنفية فطائفة
منهم فخر الاسلام والسرخسي وابو زيد لا بد قبل التعليل في المناظرة من الدلالة على معلولية
هذا الاصل المقيس عليه قال السرخسي والاشبه بمذهب الشافعي ان الاصول معلولة في
الاصل الا انه لا بد لجواز التعليل في كل اصل من دليل مميز والمذهب عند علمائنا انه لا بد مع
هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال انتهى ولا يكفي قول العلل الاصل في النصوص
التعليل عزاه في الميزان الى عامة مثبتي القياس والشافعي وبعض اصحابنا لانه اي الاصل
مستصحب يكفي للدفع اي لدفع ثبوت ما لم يعلم ثبوته لا للاثبات على الخصم كما سيعلم
في بحث الاستصحاب اخر هذه المقالة وهذا بخلاف الاثبات لغيره فانه لا يلزم قبل التعليل
لنفي الدلالة على معلولية ذلك الاصل الذي هو بصدد القياس عليه كنقض الخارج من
السبيلين يستدل على معلوليته اي كون الخارج النجس علة للنقض بالاجماع على ثبوته اي
النقض بالخارج النجس في مثقوب السرة اذا خرج منها قياسا على النقض بالخارج من
السبيلين فعلم بدلالة الاجماع تعديه اي النقض عن محل النص اي السبيلين الى ما سواه
من البدن اذ لو كان خصوص المحل معتبرا في المحل لما جاز قيام غيره مكانه بالراي لان
الابدال لا تنصب بالراي فصح تعليله اي النقض بالخارج من السبيلين بنجاسة الخارج
لان الضد هو الموثر في رفع ضده فصفة النجاسة هي الرافعة للطهارة والعين الخارجة
معروضها ليثبت النقض به اي بالخارج النجس من سائر البدن وطائفة لا يشترط
الدلالة على معلولية الاصل قبل التعليل في المناظرة اذ لم يعرف ذلك في مناظرات الصحابة
والتابعين وكفى بهم قدوة ولان اقامة الدليل على علية الوصف ولا بد منه اي من
الدليل عليها في الحاق الفرع بالاصل قوله ولا بد منه معترضة وخبر ان قوله
يتضمنه اي كون الاصل معلولا فاغنى الدليل عليها عن الاستدلال على كون الاصل
معللا لان ثبوت عليته مستلزم لمعلولية الاصل وهذا القول اوجه ثم دليل
اعتباره اي الوصف المدعى عليته في الحكم المعين النص والاجماع وسياتيان والتاثير ظهور
اثره اي الوصف شرعا اي ظهور اثره عيانا وسياتي تفسيره ويسمونه اي التاثير او ظهور اثره

عدالته اي الوصف ويستلزم التاثير مناسبته اي الوصف للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه
ويسمونها ملائمته بالنظر الى موافقته للحكم ويستلزم مناسبته كونه اي الوصف غير ناب اي
بعيد عن الحكم وهذا الذي يعبر عنه بصلاح الوصف للحكم كتعليل وقوع الفرقة
بين الزوجين الكافرين اذا اسلمت وابى بالاباء فانه يناسبه بخلافها اي الفرقة
يعني تعليلها باسلام الزوجة فانه ناب عنه فان الاسلام عرف عاصما للحقوق والاملاك
لا قاطعا لها وفي الصحيحين فاذا فعلوا ذلك يعني الشهادتين عصموا مني دماءهم واموالهم
الحديث والمحظور يصلح سببا للعقوبة والفرقة عقوبة واباء الاسلام راس المحظورات
كما سياتي ذكره في فساد الوضع وفسر التاثير بان يكون لجنسه اي الوصف
تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بان تزيد على خمس بالاغماء اذ لجنسه اي
لجنس الاغماء وهو العجز عن الاداء تاثير فيه اي في الحكم اي اسقاط الصلوة وما يقال
انه يجب الحج خلفه لا يجب القضاء اذا ذهب العجز فهو علة العلة لجنسه تاثير
في جنسه اي الحكم كالاسقاط للصلوة عن الحائض بمشقته اي بمشقة فعلها لكثرتها
وجنسه اي جنس هذا الوصف المشقة المتحققة في مشقة السفر يوثر في جنسه اي الحكم
السقوط الكائن في الركعتين من الرباعية وعن بعضهم نفيه اي كون تاثير الجنس في الجنس من
التاثير ومن الحنفية من يقتصر عليه اي على ان التاثير هو اعتبار الجنس في الجنس في موضع
اخذ نصا او اجماعا عزاه صاحب الكشف الى فخر الاسلام والوجه سقوط الجنس في العين
من التاثير بما قدمنا من ان لزوم القياس ما جنسه في العين ليس الا لجعل العين علة باعتبار
تضمنها العلة جنسه فيرجع الى اعتبار العين في العين دون سقوط قلبه اي العين في الجنس
من التاثير يظهر ذلك بتامل يسير لان علية الخاص باعتبار ما في ضمنه من العام معقول
بخلاف معلولية العام باعتبار تضمنه للخاص فانه لا معنى له فلا يتصور ان يكون من قبيل
العين في العين او يكون لعينه اي الوصف تاثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في التقدم
٢ على الاخ لاب في ولاية الانكاح للصغير والصغيرة وهي عين الحكم الموثر فيه فان عين
الوصف المذكور موثر في جنسه اي الحكم المذكور التقدم الصادق على كل من التقدم
في الميراث والانكاح او يكون لعينه تاثير في عينه ذكره اي التفسير المذكور في الكشف
الصغير ثم صدر الشريعة ويلزمه اي التاثير على هذا التفسير كونه اي التاثير بالنص
والاجماع كالسكر في الحرمة اذ السكر علة للحرمة بالنص والاجماع وهو اي كونه بهما او باحدهما
مخرج له عن دلالة التاثير على الاعتبار اي يخرج الوصف عن كونه بحيث يدل تاثيره ومناسبته
على اعتبار الشارع اياه الى دلالة النص اذ دل على اعتباره النص والاجماع لا التاثير والمناسبة
ثم علل الاخراج المذكور بقوله اذ لم يبق دليل على اعتباره بعد مع ظهور المناسبة بعد النص
والاجماع الا الاخالة وهو ابداء المناسبة بين الوصف والاصل بملاحظتهما على ما سياتي
قريبا يعني ان دلالة التاثير على الاعتبار انما يكون مع ظهور المناسبة بين الوصف والحكم
ومع ظهورها ان وجد احد الامرين فالدلالة وان لم يوجد لم يكن هناك الا الاخالة وهم
ينفونها فلا يتحقق للتاثير دلالة غير ان لزوم احدهما التاثير يغني عن هذا التعليل وينفون اي

الحنفية اي بها اي الاخالة الحكم بجوز العمل قبله بها اي حال كونهم يجوزون العمل قبل
ظهور التاثير بوجهها كالقضاء بمستورين ينفذ ولا يجب الظاهر انه تنظير لا تمثيل ووجه
الشبه انه كما يجوز القضاء بشاهدين مستوري العدالة ولا يجب كذلك يجوز العمل بالاخالة
ولا يجب واما كون القضاء المذكور ثابتا بوصف بين وصفه واصله المناسبة بلا حظتها
فهو غير ظاهر وظهر ان المؤثر عندهم اي الحنفية اعم منه اي المؤثر عند الشافعية وهو ما
ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم وعند الحنفية يصدق على هذا وعلى الاقسام
الثلثة المذكورة معه في التعريف المذكور ومن الملايم الاول الذي هو من اقسام المناسب
عند الشافعية باق من الثلثة ما ثبت اعتبار عينه في عينه بمجرد ثبوته مع الحكم في
المحل مع اعتبار عينه في جنس الحكم بنص او اجماع او جنسه في عينه او في جنسه ومن
ما من المرسل اي وثلثة اقسام الملايم المرسل ما لم يثبت العين مع العين في المحل لكن
ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه فشمل المؤثر
الحنفي سبعة اقسام في عرف الشافعية اذ لم يقيد واي الحنفية الثلاثة التي هي
تاثير الجنس في عين الحكم او في جنسه وتاثير العين في جنس الحكم بوجود العين مع العين
في المحل اي الاصل وكذا يفيد اعمية المؤثر عندهم تصريحهم اي الحنفية فيما تقدم
بان التعليل بما اعتبر جنسه الخ اي في عين الحكم او جنسه وما اعتبر عينه في جنس الحكم
او جنسه مقبول وقد لا يكون التعليل باحدها قياسا بان لم يتركب مع احد الامرين
اي العين او الجنس مع العين ولا حاجة الى تقييده اي القبول بغير ما جنسه ابعد اي
ما اعتبر الشارع جنسه الابعد كتضمن مطلق مصلحة اي كون الوصف متضمنا لمصلحة
ما في اثبات الحكم بخلاف جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الابعد فانه اعتبره
الشارع اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كالترس اي كجوازه الى الترس
المسلم اذا غلب ظن نجاتهم اي اهل الاسلام بازالته اذ لا سبيل الى القطع
بالنجاة فانه يقبل عند بعض العلماء كالغزالي او التقدير كقول الغزالي بخلاف نجاة
بعضهم اي بعض اهل الاسلام كما في السفينة اي رمي من في السفينة من المسلمين اذا
علمت نجاة البعض الاخر في ذلك فانه لا يجوز لان المصلحة غير كلية كما سبق اذ
دليل الاعتبار بالنص او بالاجماع لم يتحقق في مطلقها اي مطلق المصلحة والكلام فيما ثبت
اعتباره بالنص او الاجماع فهذا التعليل لقوله لا حاجة الى تقييده والاخالة ابداء
المناسبة بين حكم الاصل والوصف ملاحظتها اي الوصف والحكم سمي
بها لان المناسبة تخال وتظن علية الوصف للحكم فتنتهض ابداء مناسبة ذلك
الوصف لذلك الحكم على الخصم المنكر لمناسبة بينهما لا المنكر للحكم لان مجرد المناسبة
لا يوجب علية الوصف عند الحنفية لما عرف من كلامهم في الاخالة وهو اي الوصف
المناسب ما عن القاضي ابي زيد ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول في نسخة
الشارح تلقته الامة بالقبول وقال ولفظه في التقويم بدون ذكر الامة كما كانت عليه
النسخة اولا انما زادها اشارة الى ان المراد عامة العقول وانت خبير بانها لا تحتاج

ولعله

اول الكلام والاستغراق لام العقول يفيد الاشارة المذكورة فالظاهر انه من تصرف
الكاتب فالمنكر للمناسبة حينئذ مكابر اي معاند فلا يقبل انكاره وقيل اراد القاضي
بهذا التفسير حجيته اي الوصف المناسب في حق نفسه اي القايس فقط لا في حقه
وحق الخصم اذ ربما يقول ما تلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج بقول الغير على اولى
من شهادة قلبي ومن ثمة منع ابو زيد التمسك بالمناسبة في اثبات علية الوصف في مقام
المناظرة بل شرط ضم العدالة اليها باقامة الدليل على كونه مؤثرا وقولهم اي الحنفية في نفيه
اي هذا الطريق المسمى بالاخالة لانه لا ينفك عن المعارضة اذ يقال اي يقول المناظر لم
يقبله عقلي عند قوله هذا مناسب تلقته العقول بالقبول يفيده اي ان مراد ابي زيد
حجيته في حق نفسه والا لم يسمع اي وان لم يكن مراده في حق نفسه فقط بل في حق الخصم
ايضا لم يسمع يعني قول المستدل العقول تلقته بالقبول فانه يقول الخصم لا يتلقاه بالقبول
عقلي ويجوز ان يكون المعنى لم يسمع قول ابي زيد والحق ان المراد بابداء المناسبة تفصيلها
اي المناسبة للمخاطب كقوله الاسكار ازالة العقل وهو اي الازالة مفسدة يناسب
حرمة ما يحصل الازالة به وهو شرب المسكر والزجر عنه معطوف على حرمة والضمير راجع
الى الموصول وتلك المعارضة المذكورة في قولهم لا ينفك عن المعارضة انما تكون في الاجمال
لانه قد يخفى على الخصم تفصيله واما اذا فصل وبين وجه المناسبة فالانكار بعد ذلك عناد
خارج عن قانون المناظرة ثم بين كيفية الاجمال بقوله كقبله اي الوصف المذكور
في قياسه عقلي او ناسب الوصف المذكور الحكم عندي في ظني فانتفى نفيهم صحة اعتبار
الاخالة بانها لا تنفك عن المعارضة نعم ينتهض في دفع الاخالة وعدم ثبوت علية
الوصف للحكم انها اي المناسبة ليست ملزومة لوضع الشارع عليه ما قامت
المناسبة به اي الوصف المناسب يعني ان كل ما قامت به المناسبة من الاوصاف لا يلزم
ان يعينه الشارع للعلية بالنسبة الى الحكم الذي يناسبه للتخلف اي لتخلف
الوضع المذكور في وصف معلوم الالغاء من المرسل وغيره كما تقدم فان المناسبة
فيه موجودة والشارع الغاه ولم يضعه للعلية فان قيل الظن حاصل اي الظن
بكونه علة حاصل فيجب العمل بالظن للمجتهد قلنا ان عنى ظن المناسبة للحكم فمسلم
ولا يستلزم وضع الشارع اياه اي الوصف علة للحكم لما ذكرنا من التخلف واعلم ان
تقتضى هذا الوجه المذكور لبيان ابطال الاخالة وما زادوه اي الحنفية من اوجه
الابطال عدم جواز العمل به اي بالوصف المخال قبل ظهور الاثر وليس القياس لجواز العمل بها
قبل ظهور التاثير على جواز القضاء بمستورين كما قالوا صحيحا لانه ان فرض فيه اي
في جواز القضاء بهما دليل على خلاف الاصل اي القياس اذ القياس ان لا يجوز الحكم بشهادة
الشاهدين ما لم يعلم عدالتهما فهو اي الدليل المفروض منتف في جواز العمل بالاخالة وفي
قوله ان فرض اشارة الى انتفائه في نفس الامر والا اي وان لم ينتف بل كان دليل جواز العمل
موجودا وجب على المجتهد العمل به لانه اي دليل جواز العمل به يفيد اعتبار الشارع
اياه وهو اي اعتبار الشارع انما يتحقق بترتيب الحكم عليه وحينئذ يجب على المجتهد اثبات الحكم به

لا انه يجوز ان يحكم به وان لا يحكم وهذا ما تقدم الوعد بالتنبيه عليه واعلم ان المناسبة
اذا كانت تحفظ احد الضروريات الخمس لزم العمل بها على قول الكل من الحنفية والشافعية
وليس هذا الطريق اخالة بل من الجمع على اعتبارها فلا يذهل عنه تتمة قسم
الحنفية ما يطلق عليه لفظ العلة بالاشتراك اللفظي او المجاز لا حقيقتها معطوف على
منقول قسم يعني المقسم للاقسام السبعة انما هو المعنى المجازي للفظ العلة الذي يعم جميع ما استعمل
فيه لا المعنى الحقيقي ثم علله بقوله اذ ليست حقيقة العلة يعني المعنى الحقيقي الذي لا شبهة
في كونه حقيقة لها في عرف الشرع فلا ينافي ما ذكره من احتمال الاشتراك الا الخارج عن المعلول
المؤثر فيه من المعلوم ان الخارج المذكور لا ينقسم الى سبعة من الاقسام ثلثة منها
بسايط غير مركبة من الاوصاف الثلثة التي تستذكر واربعة منها مركبة من تلك الاوصاف
الى علة بدل من قوله الى سبعة وما بينهما اعتراض اسما يعني عن نسبة علة الى موصوف
مقدر اي خارج علة من حيث الاسم فقط لا المعنى والحكم ثم فسره بقوله وهي الموضوعة الي ج
شرعا لموجبها اي معلولها الذي يترتب عليها من غير تاثير وعدم تراخ او المضاف اليها
على سبيل منع الخلو اي العلة التي يضاف الحكم اليها اضافة نحوية كما يقال كفارة اليمين
او لغوية كما يقال قتل بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح بلا واسطة عند الاضافة
وان كانت الواسطة ثابتة في الواقع ومعنى باعتبار تاثيرها اي عليتها باعتبار
تاثيرها في اثبات الحكم وحكما بان يتصل بها الحكم بلا تراخ وهي اي العلة اسما ومعنى وحكما
الحقيقية وما سواه اي ما سوى هذا القسم مجاز وحقيقة قاصرة كما هو مختار فخر
الاسلام ولا يخفى ان الحقيقة القاصرة حيث لم يحتو جميع اجزاء الحقيقة لا بد ان يكون مجازا
فرانها خصت بهذا الاسم لقربها من الحقيقة والحق ان تلك اي العلة اسما ومعنى وحكما
التامة بلا زمها وهو الحكم المتصل بها وما سواها قد يكون حقيقة لدورانها اي الحقيقة
مع العلة معنى فيلزم ان تكون العلة معنى ايضا حقيقة فتثبت الحقيقة في اربعة
يوجد فيها العلة بمعنى التامة كالبيع الصحيح المطلق من شرط الخيار فانه علة
للملك والنكاح فانه علة للحل والقتل العمد العدوان فانه علة للقصاص والاعتاق
لزوال الرق فان كلا منها علة اسما ومعنى وحكما ويجب كونه اي الاعتاق لزوال الرق
على قولهما ابي يوسف ومحمد بناء على ان الاعتاق لا يتجزى عندهما اما على قوله اي
ابي حنيفة فلازالة الملك فانه يتجزى عنده على ما عرف والى العلة اسما فقط كالبيع
بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما والبيع الموقوف كبيع الانسان مال غيره بلا
ولاية ولا وكالة ويسمى بيع الفضولي لوضعه اي البيع شرعا للملك وتأخره اي كالايجاب
المعلق بشرط من طلاق وغيره قبل وجود المعلق عليه ومن ثمه يثبت به ويضاف اليه
بعد وجود المعلق عليه ولا تاثير له في حكمه وتراخي حكمه الى زمان وجود المعلق عليه
قيل واليمين قبل الحنث للاضافة للحكم اليها يقال كفارة اليمين لكن لا تؤثر اليمين
فيه اي الحكم قبل الحنث ولا يثبت الحكم في الحال وهو اي كون اليمين علة اسما انما هو على الشق
الثاني من تعريف العلة اسما وهو المضاف اليه المذكور لانه اي اليمين ليست موضوعة

الاكبر والى العلة اسما ومعنى فقط كالبيع بشرط الخيار للبائع او المشتري او لهما والبيع
الموقوف كبيع الانسان مال غيره بلا ولاية ولا وكالة ويسمى بيع الفضولي لوضعه
اي البيع شرعا للملك وتاثيره في اثبات الحكم وان كان ظهوره عند زوال المانع
وانما تراخى الحكم عنه لمانع وهو اقترانه بالشرط في بيع الخيار وعدم الشرط
وعدم اذن المالك ومن يقوم مقامه في بيع الفضولي حتى يثبت الحكم عند زواله
اي المانع من وقت الايجاب اي العقد متعلق بيثبت فيملك المشتري المبيع بولده الذي
حدث قبل زواله اي المانع وكذا سائر الزوائد المنفصلة والمتصلة بعد الايجاب
وهذا علامة كون كل منهما علة لا سببا لان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى
وقت وجود السبب نعم فرق بين البيعين وهو ان اصل الملك في بيع الخيار لما تعلق
بالشرط لم يوجد قبله فلا يتوقف اعتاق المشتري في هذه الحالة وفي الموقوف يثبت بصفة
التوقف فيتوقف اعتاقه قبل الاجازة عليها فيبطل القول بتراخي الحكم انما يستقيم
على قول مجوزي تخصيص العلة كالقاضي ابي زيد واما على قول منكره كفخر الاسلام فلا
والجواب ما في التلويح من ان الخلاف انما هو في الاوصاف المؤثرة يعني علل الحكم
لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ والايجاب المضاف الى وقت كلله علي
ان اتصدق بدرهم غدا الوضعه شرعا لحكمه واضافة حكمه اليه وتاثيره فيه ولذا اي ولكون المضاف
علة اسما ومعنى لا حكما اسقط التصدق اليوم ما اوجبه قوله علي التصدق بدرهم غدا فاعل اسقط
التصدق ومفعوله ما اوجبه الخ واليوم ظرف للتصدق يعني اذا تصدق بالدرهم اليوم اسقط
هذا التصدق موجب هذا الايجاب المضاف الى الغد وذلك لوقوعه بعد انعقاد علة اسما ومعنى
ولم يلزمه التصدق في الحال لتراخيه عنه الى الزمان المضاف اليه فيثبت الحكم عند مجيء الوقت
مقتصرا عليه لا مستندا الى زمان الايجاب كذا ذكره الشارح ولا يظهر وجهه ومنه اي من
هذا القسم النصاب لوجوب الزكاة في اول الحول علة اسما لوضعه له شرعا واضافته
اليه ومعنى لتاثيره في وجوبها من حيث المواساة من الغني للفقير لا حكما لتراخيه الى زمان
تحقق النماء واليه اشار بقوله الا ان لهذا اي النصاب شبها بالسبب لتراخي
حكمه الى ما يشبه العلة من جهة ترتب الحكم عليه وهو اي ما يشبه العلة النماء الذي اقيم
الحول الممكن منه اي من النماء مقامه لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول والنماء
فضل على الغنى يوجب الغنى كاصل الغنى وفيه اليسر في الواجب لا الى العلة والا لو كان علة
محض النصاب سببا لوجوبها لان السبب الحقيقي ما يتوسط بينه وبين الحكم علة مستقلة
والنماء ليس كذلك لانه وصف غير مستقل بنفسه في الوجود وايضا شبه النصاب بالعلة اغلب على شبهه
بالسبب لان شبهه بها حاصل من جهة نفسه لانه اصل لوصفه وشبهه بالسبب من جهة توقف
حكمه على النماء الذي هو وصفه وقال الشافعي هو قبل الحول علة تامة ليس فيه شبه السبب والحول بمنزلة
الاجل لتاخير المطالبة تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولذا صح تعجيله قبله ولو كان وصف الحولية
من العلة لما صح قلنا لو كان علة تامة قبل الحول لوجبت باستهلاكه في الحول كما فيما بعده وانما صح
التعجيل لشبهه بالعلة والنماء عند وجوده يستند الى اصل النصاب فيصير كانه من اول الحول حولت

ويستند الحكم ايضا الى اوله ولذا صح التعجيل وبه يحصل الجواب عن مالك حيث قال ليس له قبل
الحول حكم العلة لان وصف النماء كالجزء الاخير من علة ذات وصفين فلا يصح التعجيل قبل
الحول كما لا يصح الصلوة قبل الوقت نعم هذا المعجل انما يصير زكوة اذا انقضى الحول وليس الحول
كالاجل لانه يسقط بموت المديون ويصير حالا ولو مات المزكي في اثناء الحول سقط الواجب
وعقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما لوضعه له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه المؤثر في اثبات
حكمها ولذا اي ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجود واشتراط تعجيلها
وليس علة حكما لملك المنافع لعدم المنافع التي توجد في مدة الاجارة وقت العقد
وعدم ثبوت الملك فيها اي المنافع في الحال لانعدامها وكذا ليس علة حكما في الاجرة لانها
بدل المنفعة فلما لم يملكها في الحال لم يملك بدلها تحقيقا للمعادلة مع انه اي عقد الاجارة
وضع لملكهما اي المنافع والاجرة وهو المؤثر فيهما ويشبه السبب لما فيه من معنى الاضافة
في حق ملك المنفعة الى مقارنته اي انعقاده الاستيفاء للمنفعة اذ لا تحقق لها
اي للمنفعة فالاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق المنفعة
مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد عند وجود المنفعة آنا فآنا ليقترن
الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة وما يشبه السبب اي من العلل اسما ومعنى لا حكما الشبيهة بالسبب
مرض الموت علة الحجر عن التبرع بالهبة والصدقة والمحاباة ونحوها لحق الوارث اي
لما يتعلق به حق الوارث على الثلث لانه وضع شرعا للتغيير من الاطلاق الى الحجر
والحجر مضاف اليه وهو مؤثر فيه كما في حديث سعد حيث قال فاوصي بمالي كله قال صلى الله
عليه وسلم لا قال فبالنصف قال لا قال فالثلث قال الثلث كثير انك ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه ويشبه مرض الموت
السبب لان الحكم الذي هو الحجر يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت
ولما كان الموت منعدما في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكا للمتبرع له في الحال
لانعدام المانع ح فلا يحتاج الى تمليك جديد لو برا لاستمرار المانع على العدم واذا مات
صار كانه تصرف بعد الحجر لاتصاف المرض بكونه مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث
بالآلام وعوارض مزيلة لقوى الحياة من ابتداء المرض فيضاف اليه كله واذا استند الوصف
الى اول المرض استند الحكم فيتوقف نفاذه على اجازتهم اي الورثة لتعلق حقهم به وكذا التزكية
اي تعديل شهود الزنا علة وجوب الحكم بالرجم للزاني المحصن لكن بمعنى علة العلة عنده
اي ابي حنيفة فان الشهادة لا توجب الرجم بدونها اي التزكية بل يفيد ظهوره وعلة العلة
بمنزلة العلة في اضافة الحكم كما ستعلم فيكون مضافا الى التزكية فلو رجع المزكون وقالوا
تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده اي ابي حنيفة عزرا انه اذا كان التزكية تذكر الضمير
باعتبار انه تعديل صفة للشهادة اضيف الحكم اليها اي الى الشهادة ايضا في الفرقان
رجع ضمن وعندهما لا يضمن المزكون اذا رجعوا لانهم اثنوا على الشهود خيرا فهو كما لو اثنوا على
المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعد لا الى ما هو

حسن وخير الا ترى ان الشهود والمزكين اذا رجعوا جميعا لم يضمن المزكون شيئا والجواب ان
المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجعلوا ما ليس بموجب موجبا اذ الشهادة بالزنا
بدون الاحصان موجب للعقوبة والشهادة لا توجب شيئا بدون التزكية فالمزكون
اعملوا سبب التلف بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد انقلبت الشهادة
تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لانها تعد لم يحدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء
فلم يضف الى علة العلة كذا في الاسرار وكل علة علة هي علة شبيهة بالسبب كشراء القريب
وهو اي علة العلة الشبيهة بالسبب السبب في معنى العلة اما انه علة فلان العلة لما كانت
مضافة الى علة اخرى هي الاولى كان الحكم مضافا اليها اي الى الاولى بواسطة
الثانية فهي اي الاولى لا توجب الحكم الا بواسطة هي الثانية كما ان السبب كذلك
كعلة توجب الحكم بوصف لها فيضاف الحكم اليها اي الاولى دون الصفة بهذا
الاعتبار فلا يرد انه لابد في العلة من الاضافة او الوضع والوضع منتف ههنا لان الملك
غير موضوع للعتق واما الشبه بالسبب فلانها اي الاولى لا توجب الحكم الا بواسطة
هي الثانية كما ان السبب كذلك وحقيقة هذا في العلة لان العلة الحقيقية لا تتوقف
على واسطة بينها وبين المعلول مثال ذلك شراء القريب فانما هو علة للملك العلة
للعتق فهو اي شراؤه علة العلة للعتق فمن العلة اسما ومعنى لا حكما والعلة التي
تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما فيما قبله اي قبيل هذا القسم وهو علة العلة
من النصاب وما بعده وانفراد قسم العلة المشبهة بالسبب في شراء القريب فانه لا يتحقق
فيه التراخي وانفراد العلة اسما ومعنى لا حكما في البيع بشرط الخيار والموقوف والى
علة معنى وحكما كآخر اجزاء العلة المركبة من وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود
لوجود التأثير والاتصال لا اسما اذ لم يضف الحكم اليه اي الى هذا الجزء الاخير
بل يضاف الى المجموع قال الشارح هذا قول فخر الاسلام وذهب غير واحد الى ان ما عدا الاخير
بمنزلة العدم في ثبوت الحكم وهو مضاف الى الجزء الاخير كما في اثقال السفينة والقدح
الاخير في السكر انتهى وقيل يلزم على هذا ان يضاف الحكم الى الشاهد الاخير وضمن كل
المتلف اذا رجع اجيب بان الشهادة انما تعمل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالمجموع
فالراجع يضمن النصف ايا كان والى علة اسما وحكما وهي كل مظنة للعلة المؤثرة اقيمت
مقام حقيقة المؤثر لخفائه دفعا للحرج او احتياطا كالسفر والمرض للترخص فالحكم
الذي هو الرخصة يضاف اليهما فيقال رخصة السفر ورخصة المرض ويثبت عند وجودهما
لا معنى لان المؤثر في حكم الرخصة انما هو المشقة لا نفس السفر والمرض لكن اقيما مقامها
لخفائها ولكونهما سببها دفعا للحرج وكالنوم للحدث اذ المعتبر في تحققه خروج
النجس من احد السبيلين او من البدن الى موضع يلحقه حكم التطهير على الاختلاف بين الائمة
لا لانه اي النوم علة بسببه اي لخروج النجس المسترخي ز بالحجر بدلالة السبب فان
النوم علة استرخاء المفاصل الموجب لزوال المسكة والاسترخاء سبب الخروج فاقيم النوم
مقامه اي الخروج اقامة لعلة السبب للشيء مقام ذلك الشيء احتياطا في العبادات

فكان النوم علة اسما للحدث لاضافة الحدث اليه يقال حدث النوم وحكما لانه يثبت عند
النوم لا معنى لعدم التاثير لما عرفت واى علة معنى فقط وهو بعض اجزاء العلة المركبة
غير الجزء الاخير منها فان ذلك البعض موثر في الجملة ولا يضاف الحكم اليه بل الى المجموع ولا يترتب
عليه وليس هذا البعض سببا للحكم لو تقدم على البعض الاخر لانه ليس بطريق موضوع
لثبوت الحكم خلافا لابي زيد وشمس الائمة الرحمتي فانه سبب عندهما اذ العدم لان الحكم
لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدا معتبرا بتمام العلة وكالطريق الى المقصود ولا تاثير له
ما لم ينضم اليه الباقي وقد تخلل بينه وبين الحكم وجود غيره وهو غير مضاف اليه فكان سببا
وانما ذهب فخر الاسلام الى انه ليس بسبب بل له شبه العلية وان لم يجب الحكم عنده لفرض
عقلية دخله في التاثير في الحكم وما كان كذلك لا يكون سببا محضا ولذا اي لفرض عقلية
دخله في التاثير جعلوا اي اصحابنا كلا من القدر والجنس محرما للنسيئة لشبهة العلة
بالجزئية فان جزء العلة له شبه بها باعتبار توقف الحكم ودخله في التاثير وفي النسيئة
شبهة الفضل لمزية النقد على النسيئة عرفا ولذا يكون الثمن في النسيئة اكثر منه في النقد
فامتنع اسلام حنطة في شعير فان المسلم وهو الحنطة نقد والمسلم فيه وهو الشعير نسيئة وجزء
العلة وهو القدر موجود واسلام ثوب قوهي في ثوب قوهي وهو نسبة الى قوهستان
كورة من كور فارس لشبهة العلة والشبهة مانعة هنا اي في باب الربو للنهي عن الربا والريبة
اي الفضل الخالي عن العوض وشبهته في المغرب اشاره الحديث دع ما يريبك الى ما لا
يريبك فان الكذب ريبة وان الصدق طمانينة الريبة في الاصل قلق النفس واضطرابها
نبي اراد بكسر الراء ثم الياء اخر الحروف الكسرة ثم الباء الموحدة المفتوحة ومن روى
ربيه على انها تصغير الربا فقد اخطا لفظا ومعنى قيل وعلى هذا في ثبوت المطلوب به نظر
وخرج العلة حكما فقط على الشرط قال الشارح المخرج للعلة حكما فقط على هذين يعني الشرط
وما ذكر بعده صدر الشريعة ومعنى تخريجها عليه استنباطها منطبق اوصاف
عليهما اما الشرط فنحو كدخول الدار في تعليق الايجاب كانت طالق لثبوت الحكم
كالطلاق عنده اي عند وجود الشرط وهو دخول الدار مثلا مع انتفاء الوضع
اي وضع دخول الدار لوقوع الطلاق وانتفاء اضافته اليه وانتفاء التاثير له
فيه وكذا الجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم المقام بضم الميم مقام المسبب الذي هو
الحكم اذا كان السبب الداعي مركبا علة حكما فقط لوجود الاتصال من غير وضع له
ولا اضافة اليه ولا تاثير له فيه لان السبب الداعي لا تاثير له فكيف بجزئه وما اقيم من
دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة في ان كنت تحبيني فانت طالق لوجود الطلاق
عند اخبارها عن حبها مع انتفاء وضعه له وتاثيره فيه وانما اقيم الخبر مقام الوقوف
على حقيقته في كشف البزدوي لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عنها خارج المجلس لا
يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها والتخيير مقتصر عليه ولو كانت
كاذبة يقع فيما بينه وبين الله لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها
ولا من جهتها لان القلب لا يستقر على شيء فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد

قال الشارح لعل هذا لغرض تخريج المص المرصد الثاني في شروطها اي العلة
استلزم ما تقدم من تعريفها اشتراط الظهور والانضباط ومظنية الحكمة وهي التي شرع
الحكم لاجلها اولا او بواسطة مظنة اخرى فلزمت المناسبة بينها وبين الحكم الذي هو
معلولها وعدم الطرد اي مجرد وجود الحكم عند وجودها كما مر بيانه ومنها
اي من شروط العلة ان لا يكون عدما لوجودي وهذا الشرط لطائفة من الشافعية منهم
الامدي وغيرهم كابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما والاكثر منهم البيضاوي ومن معهم
الجواز اي جوازه كونها عدما لوجودي قيل وجواز تعليل العدمي به اي بالعدمي كعدم
نفاذ التصرف بعدم العقل اتفاق كما ذكره القاضي عضد الدين وغيره قال النافي جواز تعليل
الوجودي بالعدمي العلة هي الامر المناسب لمشروعية الحكم او مظنته اي مظنة المناسب
فان العلة باعث والباعث منحصر في المناسب ومظنته والعدم المطلق ظاهر انه ليس بمناسب
مظنته بل نسبته الى جميع المحال والاحكام سواء والعدم المضاف اما مضاف الى علة
الشرعية اي مشروعية الحكم مع مصلحة لذلك الحكم فهو اي العدم المضاف مانع من
الحكم لان الغرض ان المصلحة مع وجودية الذي هو مضاف اليه وعدم المصلحة مانع منه
فلا يكون العدم المذكور مناسبا للحكم ولا مظنة له او مضاف الى مانع الشرعية معه مفسدة
لذلك الحكم فهو اي العدم المضاف ح عدمه اي عدم المانع من الحكم وعدم المانع لا يكون
علة لان العلة مقتض وعدم المانع ليس بمقتض واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون منشأ
المصلحة ودافعا للمفسدة فيكون مقتضيا من تلك الجهة وعدم المانع فيصح التعليل به او الى
مناف مناسب للحكم ح جاز ان يستلزم العدم المضاف الى المنافي المناسب المناسب
فيحصل به الحكمة لاشتماله عليه من حيث الاستلزام فيكون العدم المذكور مظنته اي
المناسب بهذا الاعتبار ثم نقول بعد ذلك لا يصح لان يكون مظنة له لانه ما اي
المناسب الذي هو اي العدم المذكور مظنته له ان كان وصفا ظاهرا صالحا لترتب الحكم
عليه اي غني بنفسه عن المظنة التي هي العدم فكان هو العلة او كان خفيا فنقيضه
اي نقيض ذلك المناسب الخفي وهو اي نقيضه ما اي الذي عدم مظنته للمناسب
خفي ايضا واطلاق النقيض على كل واحد من المتنافيين شائع لاستواء النقيضين جلاء وخفاء
وفيه انه قد يختلف النقيضان جلاء وخفاء كالتكرار والحرف وغير ذلك من الاسباب
كيف والملكات اجلى من الاعدام عند اواذا كان منافي المناسب خفيا كان عدمه
ايضا خفيا لاستواء النقيضين الخ فلا يصح العدم المذكور علة للحكم لخفائه او
مضاف الى غير مناف للمناسب فوجوده اي غير المنافي وعدمه سواء في تحصيل
المصلحة فليس عدمه بخصوصه علة اي ليس كون عدمه علة باولى من حكمه بان يكون
وجوده علة فلا يصلح علة كما لو قيل يقتل المرتد لعدم اسلامه فلو كان في قتله مع
اسلامه مصلحة فاتت تلك المصلحة في عدمه فيكون مانعا من القتل والتعليل بما يمنع
من الحكم باطل او كان في قتله مع اسلامه مفسدة فعدم مانع اي العدم المضاف ح عدم
مانع او نافي في الاسلام الذي اضيف اليه العدم مناسبا للقتل الذي هو الحكم

فهذا من عطف المضارع على الماضي طاهرا صفة لقوله مناسبا وهو اي المناسب الظاهر للقتل
الكفر فهو اي الكفر العلة للقتل لانه اغنى بنفسه عن المظنة او ينافي الاسلام مناسبا خفيا
بان يفرض الكفر خفيا فالاسلام كذلك اي خفي لتماثل النقيضين على ما مر فعدمه اي الاسلام
كذلك اي خفي اولا ينافي الاسلام مناسبا اصلا لا ظاهرا ولا خفيا بان يفرض عدم مناسبة الكفر
للقتل كما قال مالك يقتل وان رجع الى الاسلام فالمناسب شيء آخر يجامع كلا من الاسلام وعدمه
فمناسبة بان في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه متعينا فيه ودفع الدليل المذكور من قبل
الاكثر باختيار انه اي ما اضيف اليه العدم ينافيه اي المناسب وهو الشق الثالث
من الترديد وجاز كونه اي المناسب الذي ينافيه ما اضيف اليه العدم العدم المضاف
نفسه لا كون العدم المذكور مظنته اي المناسب فلا يتجه قوله ثم لا يصلح الخ ثم علل
الجواز بقوله لاشتماله اي العدم على المصلحة كعدم الاسلام فانه يشتمل على مصلحة التزامه
اضافة المصلحة بيانية والضمير للاسلام بالقتل اي بسبب خوفه من القتل يلتزم الاسلام
بان لا يرتد او يرجع اليه بعد الارتداد ثم يلزم منه اذا علم ان عدم الاسلام علة للقتل والحنفية
يمنعون العدم مطلقا اي لا يجوزون التعليل بالعدم مطلقا كان او مضافا وجوديا كان
الحكم او عدميا فلم يصح النقل للاتفاق اي نقل الاتفاق على جواز العدمي بالعدمي والدليل
المذكور للنافي للوجودي خاصة يصح لهم اي الحنفية في نفيهم مطلقا لانه اي الدليل المذكور
يبطل العدم مطلقا اي كونه علة لوجودي او عدمي لانتفاء المناسبة ومظنتها فيه وعدم الحكم
لا يحتاج الى علة لانه ثابت بالعدم الاصلي فلا يصح علة لا للعدم ولا للوجود وكذا قيل وفيه انه لم لا
يجوز ان يكون عدم الحكم عدما طاريا ويرد الدليل المذكور لعدم جواز تعليل الوجودي بالعدم
نقضا من قبل الاكثر على دليل الطائفة القائلين بعدم جواز تعليل الوجودي وجواز
تعليل العدمي به بان يقال ان صح ما ذكرتم في منع تعليل الوجودي به لزم ان لا يجوز تعليل العدمي
به ايضا بعين ما ذكرتم وكون العدم نفس المناسب لم يتحقق اورد النقض على الدليل اولا
ثم ابطل ما ذكر سند المنع على مقدمته وابطال السند اذا كان مساويا للمنع يستلزم اثبات المقدمة
الممنوعة ثم بين عدم التحقق بقوله والمناسب في المثال المذكور الكفر وهو اي الكفر اعتقاد قائم
بذات الكافر وجودي ضد الاسلام ويستلزم الكفر او الاعتقاد المذكور عدمه اي عدم
الاسلام كما هو شان الضدين في استلزام كل منهما عدم الاخر فالاضافة للقتل فيه
اي في المثال المذكور الى العدم حيث قيل يقتل لعدم اسلامه انما تكون لفظا اي بحسب ظاهر اللفظ وفي
المعنى والحقيقة الى امر وجودي وهو الكفر في المثال وعلى هذا القياس ساير الامثلة ثم لما ذكر
ان الحنفية يمنعون العدم مطلقا وان الدليل المذكور يصح لهم وجعل اضافة الحكم الى العدم
لفظا اتجه ان الحنفية في كثير من الاحكام عللوا بالعدم واراد الجواب عن ذلك فقال
ويطرد تعليل العدم بالعدم في عدم علة تثبت اتحادها يعني ليس لحكمها علة غيرها لعدم حكمها
مثاله كقول محمد اي كالتعليل في قوله في ولد المغصوب اي ولد الحيوان المغصوب الذي لم يكن
وقت الغصب موجودا لا يضمن بصيغة المجهول والضمير للولد ويجوز ان يكون بصيغة المعلوم
اي لا يضمن الغاصب اياه لانه اي الولد لم يغصب لعدم وجوده وقت الغصب فان الغصب

سبب معين للضمان لا سبب سواه فعدمه يستلزم عدم الضمان وكقول ابي حنيفة في نفي
وجوب خمس العنبر لم يوجف عليه لان سببه واحد اجماعا وهو الايجاف بالخيل والركاب
وهو بكسر الهمزة السير من الوجيف وهو سرعة السير فان الخمس انما يجب فيما اخذ من ايدي الكفار
بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر ليس في ايديهم فان قهر الماء يمنع قهر غيره فلم يكن
غنيمة والوجه فيهما ما قلنا من انه اي التعليل بالعدم واضافة الحكم اليه ليس حقيقيا
واضافتهما قال الشارح اي اضافة ابي حنيفة عدم الخمس ومحمد عدم الضمان ولا يخفى ما
فيه فالاولى ان يقال اي اضافة الحكمين المذكورين فيهما وقوله اضافتهما بالنصب
عطفا على اسم ان اي واضافتهما ليس حقيقيا بل بحسب اللفظ على ما مر او نقول تقدير الكلام
وحقيقة اضافتهما انما هو عدم الحكم لعدم الدليل على سبيل التوسع في الكلام وليس ما علل به
من عدم الدليل الخ فيه من العلة بمعنى الباعث وهو ظاهر قالوا اي الاكثرون علل الضرب
بعدم الامتثال وهو عدمي والضرب ثبوتي اجيب بانه اي التعليل بالكف اي كف العبد
نفسه عن الامتثال وهو ثبوتي قالوا اي الاكثرون ايضا معرفة المعجز اي كون المعجز معجزا امر
ثبوتي معلل بالتحدي بالمعجزة مع انتفاء المعارض اي الذي ياتي بمثله وهو اي انتفاء
المعارض جزء العلة لانها الاتيان بخارق العادة وطلب الاتيان بمثله عند دعوى
النبوة مع انتفاء المعارض والانتفاء عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وكذا معرفة كون
المدار اي الدوران عدما اذ هو مركب من الطرد والعكس والعكس عدمي لانه عبارة عن الوجود
مع الوجود والعدم مع العدم اجيب بكونه اي العدم فيهما في العلتين شرطا خارجا عن حقيقتهما
لا جزءا حتى يلزم عدمية العلتين ولو سلم كون التحدي لا يستقل علة لمعرفة المعجز بل يحتاج الى شيء اخر
معه في العلية فمعرف اي فهو معرف للمعجزة والكلام في العلة بمعنى المشتمل على ما ذكرنا من المناسبة
الباعثة على الحكم لا بمعنى المعرف قال القاضي عضد الدين في الجواب ولا يخفى ان نفي التحدي لا
يستقل بتعريف المعجز يعني ان قولهم معلل بالتحدي يدل على استقلاله بتعريف المعجز وهو غير صحيح
وذلك لانه لو استقل لحصل المعرفة لكل من حضره والمصنف يشير الى ان عدم استقلاله ممنوع
فانه اذا تامل فيه حق التامل حصل العلم بان ما يتحدى به معجز ولو سلم فلا يحتاج الى ردهم الى عدم
الاستقلال لانا نقول ليس من باب العلة التي كلامنا فيه ومنها اي من شروط صحة العلة
ما عزي لجمع من الحنفية الكرخي من المتقدمين وابي زيد من المتاخرين وحكي عن بعض
العراق واكثر المتاخرين وبعض الشافعية وهو ان لا تكون العلة قاصرة على الاصل مستنبطة
وذهب جمهور الفقهاء ومنهم مشايخ السمرقنديين والشافعي واحمد في رواية وغيرهم
الى صحة التعليل بها واختاره صاحب الميزان والمصنف فقال لنا في صحة التعليل بها ظن
كون الحكم لاجلها اي القاصرة لا يندفع عن الناظر في حكم الاصل وهو اي هذا الظن التعليل
والمجتهد يجب عليه اتباع ظنه والاتفاق على صحة العلة القاصرة المنصوصة اي الثابتة
بالنص وعلى المجمع عليها مثال القاصرة كجوهرية النقدين اي كون الذهب والفضة جوهرين
متعينين لثمنية الاشياء في تعليل حرمة الربا فيهما فانه وصف قاصر عليهما واما الاستدلال
للمختار بانه لو توقف صحتها اي العلة على تعديها لزم الدور لتوقف تعديها

على صحتها اجماعاً فدورية اي فغير تام لانه دورية حاصله التلازم لا تقدم كل منهما على الآخر
بالذات كتوقف كل من المتضايفين على الآخر ومعناه العلة لا يكون الا متعدية والمتعدية
لا تكون الا علة قالوا اي مانعوا صحة التعليل بها لا فائدة فيها لانحصار فائدة العلة في اثبات
الحكم بها في الفرع وهو منتف وما لا فائدة فيه لا يصح شرعاً ولا عقلاً اجيب بمنع
حصرها اي الفائدة في التعدية بل معرفة كون الشرعية للحكم لها اي للعلة فائدة ايضاً
لانه اي كون الشرعية لها شرح للصدر بالحكم للاطلاع على المناسب الباعث له فان القلوب
الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التعبد ولا شك انه اي الخلاف لفظي فقيل لان
التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية وهو اعم من القياس باصطلاح الشافعية فالنفي
للاخص والاثبات للاعم فلا نزاع بحسب الحقيقة ولان الكلام في علة القياس لان
الكلام في شروطه اي القياس واركانه ولا شك ان النافي في هذا السياق لا يريد الا علة
القياس ولا نزاع بين الفريقين في هذا فالمثبت لا يريد اثبات العلة القاصرة للقياس
اذ لا معنى له فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد ولم يرد المثبت مخالفة النافي بل بيان
اصل التعليل يصح بالقاصرة والمولعون بنقل الخلاف نظروا الى ما توهمه ظاهر كلامهم وحملوه على
الخلاف والا اي وان لم يكن مراد النافي في علة القياس فلهم اي للنافين من الحنفية مع غيرهم كثير
مثله من اثبات العلة القاصرة في الحج وغيره كما في الرمل فانه لاظهار الجلد وكان سببه
اظهار الجلد للمشركين حيث قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمنه صلى
الله عليه وسلم وبعده كما في وجوب الاستبراء فيما اذا احدث له ملك الرقبة بتعرف براءة الرحم
فانه من الصغيرة والآيسة كذا ذكره الشارح وانت خبير بان هذا الاخير قصوراً خرجها من
فيه فتدبر لكن ربما سموه اي الحنفية التعليل بالقاصرة اظهار حكمة لا تعليلاً تمييزاً بين القاصرة
والمتعدية وجعله اي الخلاف حقيقياً مبني على اشتراط التاثير في التعليل والاكتفاء بالاخالة مطلب
فيه من غير اشتراط التاثير كما ذكره صدر الشريعة نقل الاول وهو اشتراط التاثير كما
عليه الحنفية يلزم التعدية وعلى الثاني وهو الاكتفاء بالاخالة لا يلزم غلط لانه لا يلزم
فيه اي في التاثير وجود عين المدعى علة اي وجود عين الوصف الذي ادعى كونه
علة لحكم للاصل في محل آخر يكون فرعاً للاكتفاء بجنسه اي بوجود جنس المدعى علة في آخر
محل آخر لما صرح به من صحة التعليل بلا قياس والتصريح بصحته بلا قياس دليل على الاكتفاء بوجود
الجنس في محل آخر وذلك لانه لا بد في التاثير عندنا من اعتبار الشارع العين في العين وهو اعلى
المراتب او في الجنس او الجنس في العين او في الجنس والاول يستلزم وجود عين الوصف في
عين الحكم في محل آخر لا تعليل سلمنا انه يستلزم وجوده في عين الحكم لكن لا نم في عين الحكم في
محل آخر لانا نقول كلامنا في بيان شرط العلة المستنبطة وصحة التعليل بها فلو كان اعتبار
الشارع لعين الوصف في عين الحكم في الاصل لا في محل آخر كانت العلة منصوصة لا مستنبطة فلم
يحتج في التعليل بها الى بيان التاثير واذا وجد اعتبار الوصف في محل آخر غير الاصل صح قياس حكم
الاصل عليه وصحة القياس لا ينافي كونه منصوصاً عليه عاماً صرح بجواز صحة التعليل مع القياس
وحيث صرحوا بصحة التعليل بلا قياس كان ذلك عند عدم وجود العين في العين في محل آخر

فلزم وجود الجنس في محل آخر والا لانتفى التاثير وفيه ان صحة التعليل بلا قياس لا يستلزم الاكتفاء
بجنسه لانتفاء القياس فيما اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم وامتنع اجتماع الحكمين في محل واحد
من غير تحقق جنسه في محل آخر جزاف تعليل الاكتفاء بما ذكر التزام منه لما لا يلزم عليه لان
الاكتفاء بالجنس مصرح به ثم الاكتفاء به يتحقق في صورتي الجنس في الجنس وفي العين في
محل آخر وبذلك اي بوجود الجنس في محل آخر انما تعدد محل الجنس اي محل جنس الوصف لا
محل عينه لتحقق الجنس في ضمن فرد آخر غير عين الوصف والتعدية لا تحصل الا بتعدد محل
عين الوصف وليس الجنس هو المعلل به حكم الاصل والا اي وان لم يكن كذلك بان كان
الجنس هو المعلل به لكان الاخص الذي هو المعلل به في نفس الامر عين الاعم الذي هو جنسه
على هذا التقدير وكانت العلة جنسه لا هو اي الوصف نفسه والمقصود من هذا التطويل
دفع توهم الاتحاد بين الموصوف وجنسه المحمول عليه بلا ايهام ان تعدد محل الجنس تعدد
لمحله وهو اي كون المعلل به الجنس لا الحيز غير المفروض لان المفروض كون المعلل به العين
لا جنسه فلا يستلزم التاثير تعدي ما علل به لما عرفت من الاكتفاء وصحة التعليل بلا
قياس وجعل ثمرته مبتدأ مضاف الى مفعوله الاول والضمير للخلاف المذكور منع تعديه مطلب
مفعول ثان للجعل مضاف الى مفعوله اي الى حكم اصل فيه صفة لما
اضيف اليه الحكم متعد وقاصر فاعل الظرف وتابعه للمجيز متعلق بمحذوف هو حال عن منع
التعدية لا للمانع معطوف على المجيز يعني ان من اجاز التعليل بالقاصرة يمنع تعدية الحكم
بالمتعدية ومن منع التعليل بها لا يمنعها قال صدر الشريعة وثمرة الخلاف انه اذا وجد في
مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل
بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا يمنع فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية القاصرة فانها
مجرد وهم فلا يعارض غلبة الظن بعلية المتعدي المؤثر انتهى كذلك خبر المبتدأ اي جعل ثمرته
ما ذكر غلط ايضاً كما ان بناء الخلاف على اشتراط التاثير غلط لما ذكرتم بين وجه الغلط بقوله
بل الوجه فيما اذا كان في الاصل وصفان على ما ذكر ان ظهر استقلال الوصف المتعدي في
العلية لا يمنع اتفاقاً من الحنفية والشافعية وغيرهم لان المجيز يمنع والمانع لا يمنع او ظهر
التركيب للعلة من المتعدي والقاصر منع اتفاقاً ولا يخفى ان المفهوم من كلام صدر الشريعة تحقق
غلبة الظن في كل واحد من الوصفين ولا يتصور بالنسبة الى شخص واحد ان يظن علية كل
منهما استقلالاً في وقت واحد بناء على عدم تجويز تعدد العلل المستقلة وسيأتي بيانه وبالنسبة
الى شخصين لا تعارض لانه يجب على كل مجتهد العمل بما ادى اليه اجتهاده وعدم الالتفات الى ما
ادى اليه اجتهاد الآخر وباعتبار الوقتين كذلك لتعين الظن المتاخر وان اريد مدخلية
كل من الوصفين في الجملة من غير استقلال فالعلة المجموع وهو قاصر فيتعين المنع
اتفاقاً كما قال المصنف نعم لو لم يعتبر غلبة الظن بل تساوي الاحتمال فهو كما ذكر السبكي عن
الشافعية انهم اختلفوا والجمهور رجح المتعدية وقيل ترجح القاصرة وقيل بالوقف
وما اورد على الحنفية حيث قالوا بعدم صحة القاصرة من التعليل بالثمنية للزكاة في
المضروب على ظن الخلاف المعنوي وقد عرفت انه لفظي وهو اي الثمنية وصف قاصر

منع وروده خبر الموصول بتعديه اي بسبب تعدي وصف الغنية الى الحلي فلا يكون قاصرا
ولقد كان الاوجه جعل الخلاف المذكور على عكسه اي على عكس ما ذكر من عدم صحة التعليل بالقاصرة عند جمع
من الحنفية وصحته عند الشافعية وجمهور الفقهاء ثم بين العكس بقوله من التعليل اي من جواز
التعليل بعلة ثبت بها اي بتلك العلة حكم محل غير منصوص لما تقدم من قبولهم اي الحنفية التعليل
بلا قياس فلا يكون العلة في ذلك التعليل متعدية الى فرع والا لكان بقياس بما ثبت
بجنسها الخ اي بعلة ثبت بجنسها او بعينها اعتبار في جنس الحكم او لما هو من جنسها في الحكم
في محل اخر لا بجنسها نفسه والا لصح القياس المحل الثاني على الاول كما مر وهو اي التعليل بعلة يثبت
بها حكم محل بلا قياس تعليل بقاصرة اذ لم توجد تلك العلة بعينها في محلين واذا كان التعليل
بما ذكر امرا مقررا عند الحنفية فالحنفية قولهم نعم يجوز التعليل بالعلة القاصرة اذ ثبت
الاعتبار لها بما ذكرنا في الاقسام الثلثة للتاثير اعتبار جنسها في عين الحكم او جنسه او
عينها في جنسه من النص او الاجماع والشافعية قولهم لا يجوز التعليل بها لانه اي الوصف الذي
هذا شانه من المرسل الملايم والمشهور من مذهب الشافعي عدم قبوله ومنها اي من شروط
صحة العلة على قول من قدم قول الصحابي على القياس ان لا يكون العلة متعدية الى الفرع
حكم يخالف قول صحابي فيه اي في الفرع بشرطه اي حال كون قوله فيه مقرونا بشرطه تقديمه
على القياس السابق اي الذي سبق ذكره في مسئلة قبيل فصل التعارض في وجوب تقليده
متعلق بشرطه وتجويز كونه اي قول الصحابي في الفرع ناشيا عن علة مستنبطة من اصل
اخر ليكون باجتهاده لا بطريق السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والمجتهد لا يجب عليه تقليد
مجتهد اخر بل يجب اتباع ظنه على ما يقوله من لم يقدم قوله على القياس عند هو لاء القايلين بالتقديم
ظرف لقوله احتمال وهو خبر تجويز مغلوب صفة احتمال لظهور كونه اي قول الصحابة واقعا
عن نقل سمعه من الشارع واللام صلة مغلوب ولا جرة بالاحتمال المرجوح في مقابلة الظاهر الراجح
كما سبق في محله المذكور فيطلب تفصيله هناك ومنها اي شروط صحة العلة عدم نقض العلة
المستنبطة والمنصوصة سيجي حكمها تخلف الحكم عنها في محل تحققت فيه العلة ولو بمانع او
عدم شرط وانما يعرف التخلف بنص او اجماع او قياس راجح علته على هذه المستنبطة
منصوصة او غيرها وقوله تخلف الحكم بالجر عطف بيان لنقض المستنبطة لمشايخ ما وراء
النهر من الحنفية كابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام والشافعي في اظهر قوليه
وقوله لمشايخ متعلق بمحذوف هو حال عن ضمير المبتدا وابي الحسين البصري الا ابا زيد
من المشايخ المذكورين فانه ومالكا واحمد وعامة المعتزلة على انه ليس بشرط واختلفوا اي
الحنفية الشارطون في المنصوصة فمانع ايضا منهم يمنع صحة المنصوصة المنقوضة
وبه قال الاسفرايني وعبد القاهر البغدادي ونقل عن الشافعي ومنهم مجوز والاكثر
وهو عراقيوا الحنفية كالكرخي والرازي وابي عبد الله الجرجاني واكثر الشافعية على انه
البديع يجوز التخلف في محل مانع او عدم شرط فيهما المستنبطة والمنصوصة وقيل يقدح
مطلقا نسبه السبكي الى الشافعي واحتج به وقال بعده اصحابنا من مرجحات مذهب الشافعي
لسلامة علله من الانتقاض جارية على مقتضاها ثم قال وعليه جماهير المحققين

واختار المحققون كابن الحاجب الجواز للتخلف في المستنبطة اذا تعين المانع ولو عدم شرط وكذا
في المنصوصة بنص عام يدل بعمومه على العلية لكن ان لم يتعين المانع في المنصوصة في
محل التخلف قدر وجوده فيه مثاله ان خروج النجس ناقض وثبت ان الفصد ليس بناقض
كما ذهب اليه الشافعي فيقدر في الفصد مانع من النقض اما اذا كانت منصوصة بقاطع
في محل النقض فيلزم الثبوت اي ثبوت الحكم فيه اي في محل النقض بعدم امكان تخلف مدلول
القطعي عنه فلا نقض وهذا اذا كان دليل التخلف ظنيا ظاهرا واما كونه قطعيا فالظاهر انه لا
تحقق له او في غيره اي غير محل النقض فقط فالقاطع انما يدل على عليتها في غير محل النقض ولا
دليل سوى القاطع على عليتها في محل النص فلا تعارض ولا نقض قيل ولا فايدة في قيد القاطع
لان الظني ايضا كذلك كما افاده المحقق التفتازاني بقوله لو ثبت العلية في غير محل النقض
خاصة بظني فلا تعارض ايضا وهذا التفصيل المذكور في كلام المحققين مراد الاكثر القايلين
يجوز بمانع او عدم شرط فيهما لانه مقتضى الدليل فلا ينافي لفوته وليس هذا الذي نسب الى المحققين
مذهبا اخر كما يدل عليه كلام ابن الحاجب ونقل الجواز اي جواز النقض فيهما اي في المستنبطة
والمنصوصة بلا مانع قال الشارح اي بلا قدح عن اكثر اصحاب الحنفية وحالك واحد ايهي
والظاهر ان المراد بالمانع هنا ما اريد به في قوله يجوز بمانع في قول الاكثر وفي المستنبطة كذلك
فقط اي ونقل الجواز في المستنبطة فقط بلا مانع والحق نقل بعضهم وهو الشيخ قوام الدين
الكاكي الاتفاق على المنع من التعليل بعلة منقوضة بلا مانع من تاثير العلة ومعنى قولهم
يجوز فيهما او في المستنبطة بلا مانع الحكم به اي بالمانع فالمنتفي الحكم بتعيين المانع والقول بجمع مع
الظن بوجوده اجمالا ولذا قال ان لم يتعين المانع وانما قلت معنى قولهم كذا الدليلهم
اي المجوزين في المستنبطة بلا مانع القايل صفة لدليلهم على التجوز ومقول القول المستنبط
علة بما اي بدليل يوجب الظن بعليتها والتخلف اي تخلف الحكم في بعض المواد يشكك
اي يوجب الشك في عدمها اي العلية ولا يوجب الظن بعدمها فانه اي التخلف ان
كان لا لمانع وفي بعض النسخ ان بلا مانع فلا علة لاستناد التخلف على هذا التقدير الى عدم
المقتضي وان كان معه اي المانع فالعلة ثابتة وجوازهما اي الاحتمالين وجود المانع
وعدمه على السواء قال الشارح قال المص ووجه دلالة دليلهم على اشتراط تقديره ان قولهم
ان بلا مانع لا علة ومعه العلية ثابتة فلم يعلم الواقع من الامرين ودليل العلية القايم
اوجب ظنها فلزم اعتبارها عليتها بوجب تقديره اجيب عن هذا الدليل بان التخلف ان كان
اوجب الشك في عدمها اي العلية اوجب في نقيضها اي العلية لان الشك في احد النقيضين
شك في الاخر فناقض قولكم العلة مظنونة قولكم العلة مشكوكة لعدم امكان اجتماع الظن والشك
في محل واحد وقول الفقهاء لا يرفع الظن بالشك اي حكمه السابق لا يرفع شرعا لطرو الشك فيه
اي في محل الظن المستلزم لارتفاعه اي الظن عن البقاء بعد ما كان موجودا لجواز الشرع
بقاء حكم الزايل فانه يجوز الصلوة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث فليس معناه
وجود نفس الظن مع طرو الشك في متعلقه ولا يمكن مثله اي مثل ما قاله الفقهاء هنا لانه
اي الكلام في ظن العلية لا حكمها فاذا زال بالشك حكمنا بعدم اعتبارها لانه لم يثبت من

الشارع جواز القياس مع جواز زوال ظن العلية بالشك ثم لما حكم بان الحق نقل الاتفاق على
المنع واول قول المجوزين لدليلهم المذكور ثم رد ذلك الدليل بكونه مستلزما للتناقض اراد
تقرير الدليل على وجه يسلم عن التناقض فقال واذا لزم من كلامهم اي المجوزين تقديره
اي المانع على ما نقل من الاتفاق وبين معنى قول المجوزين كفاهم في معارضة المانعين ان
يقولوا التخلف اي تخلف الحكم عن العلة في محل النقض لا لمانع يوجب نفي ظنها اي العلية
والدليل الدال عليها اوجبه اي ظنها وامكن الجمع بين القول بان التخلف بلا مانع يوجب
نفي الظن والدليل الدال على عليتها بتقديره اي المانع فيقال نعم التخلف بلا مانع يوجب
نفيه لكن لا تخلف ههنا لانا نقدر المانع فالمانع موجود تقديرا احترازا عن اهدار الدليل
بحسب الامكان قالوا اي القائلون بالجواز في المستنبطة ثانيا لو توقف الثبوت للحكم بها اي
بالعلة في غير محل التخلف عليه اي على ثبوت الحكم بها اي بالعلة فيه اي في محل التخلف
كما زعمتم ايها الشارطون عدم النقض في ثبوت الحكم بها انعكس اي توقف ثبوت الحكم في محل
التخلف عليه بها في غير محل التخلف فدار وهو ظاهر او لا ينعكس فتحكم اي فعدم انعكاسه تحكم
لان ثبوت الحكم بها في الموضعين على السوية في التوقف وعدم التوقف فاثبات توقف
احدهما دون الاخر تحكم اجيب باختيار الاول وهو التوقف من الجانبين ومنع بطلان
اللازم اذ هو دور معية لا دور تقدم وهذا الجواب صحيح اذا اريد توقف اعتبار الشارع
كونها علة في غير محل التخلف على اعتباره كونها علة في محل التخلف لكن الكلام في الدلالة عليها
اي على العلية يعني ليس الكلام في توقف الثبوت على الثبوت بحسب التحقق بل بحسب العلم وما يفيده
ويدل عليه والحاصل ان قولهم لو توقف الثبوت بها الخ يحتمل وجهين احدهما توقف ثبوت
الحكم بها عند الشارع باعتباره عليتها للحكم في غير محل النقض على ثبوت الحكم بها كذلك في محل
النقض وح يكون التوقف من الجانبين بمعنى التلازم ولا محذور فيه والثاني توقف العلم
بعليتها له في غير محل النقض على العلم بعليتها له في محل النقض وهذا معنى قوله اي توقف
العلم بالثبوت بها اي بعليتها الخ قوله اي بعليتها تفسير للثبوت بها من قبيل التفسير
باللازم فان ثبوت الحكم بها يلزمه عليتها وانه اي واذا توقف العلم بعليتها في غير
محل النقض على العلم بعليتها في محله والعكس فترتب اي فالدور دور ترتب وتقدم من
الجانبين لا دور معية لانا لا نعلمها اي العلية الا بالثبوت اي بالعلم بثبوت الحكم في الكل
في جميع صور وجودها فلو علم بها اي بالعلية الثبوت تقدم كل منهما على الاخر ولا يخفى
عليك ان المدعى اثبات الترتب والتقدم لكل من العلم بعليتها في غير محل النقض والعلم بعليتها
في محله والدليل يفيد اثباته لكل من العلم بالعلية والعلم بثبوت الحكم بها في جميع صور
وجودها فالدليل لا يطابق المدعى واعلم ان هذا نظير ما في الشرح العضدي
من قوله لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير صورة التخلف على ثبوت
الحكم بها في صورة التخلف لانعكس فيتوقف ثبوتها فيها على ثبوتها في غيرها ويلزم الدور
ثم ذكر انه دور معية ثم رده وقال هذا ليس بحق اذ لا نعلم عليتها الا بثبوت الحكم
بها في جميع صور وجودها فلو علم ثبوت الحكم بها لزم دور تقدم قطعا اذ ما به يعلم الشيء

قبل العلم بالشيء فالمصنف ترك كونها امارة واكتفى بتفسيره فالايراد مشترك بينهما والجواب
ان قولهم في الاستدلال ثبوت الحكم بها اريد به علية العلة في جانب الموقوف في التوقف
الاول لكونه لازم معناه واريد به حقيقته وهو تحقق الحكم بسبب العلة في جانب الموقوف
عليه في ذلك التوقف فالموقوف ح العلم بعليتها والموقوف عليه العلم بتحقق الحكم بسببها
وفي التوقف الثاني على عكس ذلك فالموقوف فيه العلم بتحقق الحكم بسببها والموقوف عليه العلم
بعليتها فانطبق الدليل على المدعى غير انه لم يذكر المحلين في هذا التقرير تسهيلا للفهم مع الاستغناء
عنه لانه جواب بتغيير يسير للدليل لان ما به العلم قبله تعليل لتقدم كل من العلم بالعلية والعلم
بالثبوت يعني ما يحصل به العلم بالشيء العلم به قبل العلم بذلك الشيء وحينئذ اي وحين قرر الاستدلال
على هذا الوجه الجواب عن الاستدلال المذكور منع لزوم الانعكاس ومنع لزوم التحكم
على تقدير عدم الانعكاس اذ ابتداء ظن العلية انما يكون باحد المسالك للعلة من المناسبة
وغيرها على ما بين في موضعه فبذلك يحصل الظن بها غير انه يبقى احتمال ظهور ما ينافيه فاذا استقريت
المحال للعلة لاستعلام معارضه اي لطلب العلم بوجود ما يعارض ذلك الموجب للظن
من التخلف بان يوجد العلة في محل ولا يوجد فيه الحكم لا لمانع متعلق بالتخلف فانه اذا كان
لمانع لا يضر بعليتها ثم يوجد التخلف معطوف على استقريت استمر الظن الحاصل باحد
المسالك فاستمراره اي الظن المذكور هو الموقوف على الثبوت اي على العلم بثبوت الحكم في
جميع المحال لا على عدمه اي عدم الثبوت في بعض المحال مع المانع والحكم بالثبوت اي
ثبوت الحكم به اي بالوصف الذي هو العلة يتوقف على ابتداء ظنها اي علية الوصف
المذكور في الجملة لما بين عدم توقف العلم بالعلية على الثبوت اندفع بذلك الدور ثم اراد
ان يبين التوقف من جانب الثبوت بها فقال والحكم الخ يعني العلم بان الحكم ثابت بالعلة يتوقف
على ابتداء ظنها الحاصل باحد المسالك في بعض المواد والمراد بفي الجملة اصل الظن من غير قيد
الاستمرار فقد علم بذلك ان توقف العلم بالعلية على الثبوت في الكل انما هو باعتبار استمرار
الظن بها لا باعتبار اصل الظن وتوقف العلم بالثبوت انما هو على ابتداء الظن لا استمراره الذي
هو الموقوف في التوقف الاول لم يصر موقوفا عليه في التوقف الثاني حتى يلزم الانعكاس
بل الموقوف عليه في التوقف الثاني انما هو ابتداء الظن الحاصل باحد المسالك واستشكل
الجواب المذكور بما اذا قارن ظن العلية العلم بالتخلف اي تخلف الحكم عن العلة كما لو سأله فقيران
غير فاسق وفاسق فاعطى احدهما وهو غير الفاسق ومنع الفاسق فالمشاهد لصنيعه يشك بسبب ذلك
المنع في ان علة الاعطاء هل هو الفقر او غيره فلا يحصل له العلم بعليته واليه اشار بقوله
فان العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بانتفاء الفسق من تحقق الحكم وهو الاعطاء
فان ظهر ان الفسق مانع علم ان الفقر هو العلة وانما تخلف الحكم عنه في الممنوع بسبب الفسق المانع
عن تأثيره والا علم انه ليس بعلة والا لزم تخلف المعلول عن العلة وبالعكس اي ويتوقف
العلم بانتفاء الفسق على العلم بعلية الفقر لانه لو كان العلة امرا آخر مفقودا في الممنوع كان
عدم الاعطاء لعدم المقتضي لا لوجود المانع لانه لو كان العلة امرا آخر فلزم الدور واعلم ان
الجواب المذكور لا يدفع الدور في صورة المقارنة فالصواب في الجواب ان المتوقف على العلم

بالعلية العلم بالمانعية بالفعل لا المانعية بالقوة لانه قد يعلم كون الشيء بحيث اذا جامع وصفا منع
مقتضاه مع ان ذلك الوصف لم يعلم عليته بالنسبة الى حكم بخلاف العلم بتحقق الماهية فانه لا يتصور
بدون العلم بعلية الوصف للحكم العلم بتخلفه عنه في بعض المواد بسبب المانع والمتوقف عليه
العلية هو المانعية بالقوة وهو اي المانعية بالقوة والتذكير باعتبار الخبر كون الشيء بحيث
اذا جامع باعث منعه اي الباعث مقتضاه ففي المثال المذكور علمنا بان الفسق منع عن الاعطاء
موقوف على العلم بكون الفقر علة له ولكن علمنا بان الفقر علة لا يتوقف على علمنا بان الفسق
قد منع بل يكفي فيه ان الفسق من شانه ان يمنع فظن العلية المقرون بتخلف الاعطاء لا يحتاج
الى العلم بان الفسق بحيث اذا جامع الفقر منعه مقتضاه وهذا الدليل مع جوابه مشترك
صالح للقولين اللذين احدهما جواز النقض في المنصوصة والمستنبطة والاخر جوازه في
المستنبطة فقط ويزيد المانع في المنصوصة في تعليل المنع قوله باستلزامه للثاني والمتكفل
المذكور اليه اي النقض فيها بقدير الكلام لا يجوز في المنصوصة بسبب استلزامه بطلان النص
النص المقتضي لثبوت اي ثبوت الحكم في محل التخلف لتناول النص المذكور اياه بخلاف
المستنبطة كان دليلها يستدعي ترتب الحكم عليها مع خلوها عن المانع فلا تخلف للحكم عن
هذا الدليل عند وجود المانع اجيب عن هذه الزيادة بانه ان كان النص قطعيا بقطع
بالثبوت اي بثبوت الحكم في محل التخلف لم يقبل عموم ذلك النص الدال على علية المنصوصة
الثابت بعمها الحكم في محل التخلف قطعا التخصيص بما عدا محل التخلف لان ثبوت الحكم فيه
قطعي فلا تخلف ح او كان النص المذكور ظنيا فكان ثبوت الحكم في محل التخلف بمقتضى ذلك
النص ظنيا وجب قبوله اي قبول عموم ذلك النص الظني التخصيص و وجب تقدير المانع
جمعا بين الدليلين احدهما ما يفيد ظن العلية والاخر ما يفيد انها ربت وهو التخلف
وانت علمت ما يكفيهم في الجواب عن هذا من ان التخلف لا لمانع يوجب نفي ظنها والدليل
اوجبه وان الجمع بتقديره فوجب فاما هذا اي التطويل في البيان مع الاستغناء بما
يكفي في ادراك المرام و دفع الايراد من تصرف المولفين بنقل الخلاف دون تحرير
منقح عن الاطناب المخل والعاكس للجواز في المستنبطة لا المنصوصة بتجويزه في المنصوصة
لا المستنبطة نحوه اي نحو هذا الدليل المذكور للجواز في المستنبطة وهو قوله لو صحت المستنبطة
مع نقضها كان كونها صحيحة للمانع اي لوجود المانع في محل النقض فتوقف صحتها
حال كونها منقوضة عليه اي المانع والا اي وان لم تتوقف عليه وجاز التخلف بلا مانع
فلا اقتضاء لتلك العلة وتحققه اي المانع فرع صحة عليتها اذ لو لم تصح العلية لكان عدم
الحكم لعدم العلة لا لوجود المانع فتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة فدار اجيب بانه
اي هذا الدور معية اي دور معية كما مر في جواب الاستدلال السابق و دفع هذا
الجواب بان حقيقة المراد من الموقوف والموقوف عليه العلم بالصحة اي صحة العلية والمانعية
اي والعلم بالمانعية واضافة الحقيقة الى المراد من قبيل اضافة حصول الصورة اي المراد الحق
وفي ذكر الحقيقة موضع الحق مبالغة واذا كان العلم بالصحة موقوفا على العلم بالمانعية وبالعكس كان
الدور دور ترتب اذ ما به العلم بالشيء قبل العلم بذلك الشيء بالذات واليه اشار بقوله

وهو اي توقف كل منهما على الاخر ترتب اي دور تقدم بل الجواب انا نظن صحتها
اي العلية اولا بموجبه اي الظن ثم نستقري اه اي المحال لاستعلام معارضه من التخلف
لا لمانع فان لم نجد استمر الظن بصحتها الى اخر ما ذكر قريبا فارجع اليه ويجري فيه اي في
هذا الجواب ما جرى في الجواب السابق وهو اشكال المقارنة اي اذا كان العلم بالتخلف
مقارنا للعلم بالصحة لا بما في الجواب بان الموقوف على العلم بالمانعية انما هو الاستمرار
ودفعه اي ويجري ايضا دفع الاشكال المذكور بان يقال ما يتوقف على العلم بالصحة هو
العلم بالمانعية بالفعل وما يتوقف عليه العلم بالصحة هو العلم بالمانعية بالقوة على ما مر
وجه المذهب المختار من ان عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس بشرط في صحتها
انه اي التخلف وعدم ثبوت الحكم في محل النقض تخصيص لعموم دليل حكم وهو ما يدل
على علية الوصف من نص في المنصوصة واحد المسالك في المستنبطة والحكم كون الوصف علة
وعمومه شموله جميع صور وجود العلة باعتبار ثبوت الحكم ويحتمل ان يكون المراد بدليل الحكم
العلة وبالحكم ما هو المتعارف فوجب قبوله اي قبول تخصيص عمومه كاللفظ اي كما
يجب قبول تخصيص عموم اللفظ عند وجود ما يقتضيه وما قيل ما مصدرية والتقدير
وقولهم الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم او موصولة والتقدير الخلاف
او الجملة بدل من الموصول يعني الخلاف المذكور في هذا المقام مبني على الخلاف الواقع في قبول
المعاني العموم فلمانع ثم ان لها عموما اذ المعنى الواحد لا تعدد الا في محاله بخلاف
الالفاظ لشمولها المتعدد بذاته مانع هنا من تخصيص العلة لانها معنى والمعنى لا يقبل العموم
والتخصيص فرع العموم غير لازم خبر لقوله ما قيل وقول الشارح الخلاف مبتدء خبره
غير لازم غير مستقيم وهو ظاهر لوقوع الاتفاق ح اي حين كانت حجة المانع هذا
على تعددها في محاله اي المعنى والكلام هنا اي في تخصيص العلة ليس الا باعتبارها اي محالها
والمناقشة بان التخصيص فرع العموم والمعنى لا يوصف بالعموم غير موجهة اذ حاصله اي حاصل
تخصيص العلة انه اي الوصف الذي هو العلة يوجب الحكم في محاله اي محال ذلك
الوصف الا محل المانع واذا صح حاصل المعنى المراد فالمضايقة في التعبير بلفظ التخصيص
ليس من دأب المحصلين والمانع هو دليل التخصيص وبه اي بما ذكر من معنى تخصيص العلة المستلزم
عدم اعتبار لزوم الحكم لمطلق العلة في جميع الصور لكن المخصصة من جملة افرادها
اندفع قول المانعين من تخصيص العلة انه اي تخصيصها تناقض لا تخصيص لان دليل
العلية يوجب قبوله اي الشارع لا المعلل كما زعم الشارح هذا الوصف حيث في
الحكم كقوله جعلته امارة عليه اي كما انه يوجب قوله جعلته امارة على الحكم اينما وجد
الوصف المذكور فقوله اينما متعلق بكل من الناشر والجعل على سبيل التنازع وانما اندفع
قولهم لان دليل العلية لا يوجب جعله امارة عليه اينما وجد بل في غير محل التخلف فان قلت
دليلها لا يختص بغير محل التخلف فان نسبته الى جميع المحال على السوية قلت نعم ولكن في
محل التخلف تقع معارضة بينه وبين دليل التخصيص فيعمل بمقتضاه في غير محل التخلف
ويقتضي دليل التخصيص في محله احترازا عن اهدار احد الدليلين بالكلية فلا كان

في محل التخلف مانع من ايجاب مقتضاه صح قولنا لايوجب جعله امارة في محل التخلف بل في غيره
غيران اذا قطعنا بانتفاء الحكم في بعض صوره اي الوصف مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح
اضافة التخلف اليه من امر معاين مانع من تاثير العلة في محل الانتفاء قدرنا مانعا
على سبيل الاجمال في ذلك المحل جمعا بين الدليلين دليل العلية ودليل الاهدار على ما مر وهو
اي الجمع بالتقدير او التقدير للجمع اولى من ابطال دليل العلية يرد عليه ان الاولوية
تقتضي جواز ابطاله مرجوحا والمفهوم مما سبق عدم جوازه ولك ان تقول اذا ثبت اولوية
الجمع وجب على المجتهد العمل به لئلا يلزم ترجيح المرجوح واذا وجب لم يجز الابطال وما قيل
على ما اشار اليه صدر الشريعة وقرر في التلويح من ان التخصيص لزوم المجاز اذ لا يراد به
استعمال اللفظ في غير ما وضع له وذلك لان اللفظ الموضوع بازاء مجموع اذا اخرج منه
البعض واستعمل فيه كان بالضرورة مستعملا في غير ما وضع له الملزوم للفظ الا ان الوصف
المجاز بالملزومية للفظ لا بالملزوم له لانه ليس بلازم للفظ على ان اللازم قد يتحقق بدون
الملزوم والمقصود ان غير اللفظ لا يوصف به منع لزوم الموصول بان الملزوم المجاز به
اي من التخصيص تخصيص اللفظ لا ان يكون التخصيص حال كونه مطلقا وهو اي التخصيص مطلق
اعم من ان يكون حقيقة وما مجازا ولا فالمعنى الاعم له مثل ان تعالى هو بيان ارادة البعض من
متعدد حكم عليه بحكم يشمل المجموع لولم يبين المراد سواء كان مدلولا للفظ اولا والتعدد
ههنا موارد العلة المحكوم عليها بثبوت الحكم فيها والبعض المراد ما لم يكن فيه مانع
من ثبوت حكمه قالوا اي المانعون لا وجود للعلة في محل التخلف اذ لا بد في صحتها من
المانع اي من عدم المانع قال الشارح سقط لفظ عدم من القلم ووجود الشرط فعدمه اي
المانع ووجوده اي الشرط جزء العلة لان المجموع منهما ومن الوصف هو المستلزم للحكم
وقد وجد المانع او فقد الشرط في محل التخلف فلم يوجد تمام العلة قلنا رجع حينئذ لفظ
مبنيا على تفسيرها اي العلة بالباعث على الحكم فلا يلزم من عدم الحكم عدمها لان العلة الباعثة
قد يتخلف عنها المعلول لمانع او فوات شرط او هي جملة ما يتوقف عليه الحكم فلا يمكن
ان يتخلف عنها بحيث لم يوجد الحكم بعدها لكن الحق خطاؤكم في جعلكم العلة ههنا
جملة ما يتوقف عليه تفسيركم العلة بالموثر كما تفسرونها به والشرط عدم المانع لا دخل
لها في التاثير بموافقتكم بعنا في هذا فالجمع المركب من الموثر وغيره لا يصدق عليه انه موثر
واما الزام تصويب كل مجتهد على القول بجواز تخصيص العلة فان لكل مجتهد اذا اورد عليه
النقض في علته له ان يقول خصصت بما عدا تلك المادة ولا يخفى عليك انه لا ينحصر الابطال
دليله في النقض حتى يتخلص كل بحث بهذا الجواب واليه اشار بقوله فمنتف لان دعاة
علية الوصف لا يقبل منه اولا الا بدليل ويجب عليه التولع من الابطال ومع التخلف
لا يقبل منه انه امتنع الحكم في محل كذا المانع الا ان يبين مانعا وانما ذلك اي قبول ما ذكر
منه لازم مع اجازته اي النقض بلا تعيينه كما حررناه وعرفت ان الحق انه لا بد من بيان
مانع صالح للتخصيص لا اجازته بلا مانع كما قيل او دليل معطوف على اجازته اي لا
يقبل منه او على العلية مع التخلف الا مع دليل يدل على اعتبار عليته مع التخلف

وقولهم صحة العلية تستلزم ثبوت الحكم في محل التخلف ليس بشيء بعدما ذكرنا من وجوب الجمع
بين دليل العلية والتخلف وقولهم يعارض دليل الاعتبار للعلة ودليل الاهدار
بلا اعتبار لشيء منهما للتساقط فلا علية ممنوع لان التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع
في الشرح العضدي اختلف في جواز النقض على مذاهب اولها يجوز مطلقا ثانيها لا يجوز مطلقا
ثالثها يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها يجوز في المستنبطة لمانع او عدم شرط دون
المنصوصة خامسها يجوز في المستنبطة ولو بلا مانع او عدم شرط دون المنصوصة
ثم ذكر مذهبا محققا حاصله انه لا بد من مانع او عدم شرط لكن في المستنبطة يجب العلم بعينه وفي
المنصوصة يكفي التقدير وما ذكره المصنف من المذاهب خمسة اولها لا يجوز في المستنبطة
والمنصوصة ثانيها لا يجوز في المستنبطة يجوز في المنصوصة ثالثها يجوز بمانع او عدم
فيهما وردا في هذا مختار المحققين من الجواز في المستنبطة اذا تعين المانع وفي المنصوصة
بنص عام لكن ان لم يتعين قدر رابعها الجواز فيهما خامسها يجوز في المستنبطة بلا مانع دون
المنصوصة فاول ما في العضدي رابع المصنف وثانيه اوله وثالثه ثانيه وخامسه
خامسه واما رابعه وهو الجواز في المستنبطة لمانع او عدم شرط دون المنصوصة فليس في اقسام
المصنف كما ان ثالث المصنف وهو الجواز بمانع او عدم شرط ليس في اقسامه والمصنف رابعه
النقل وهو متاخر محقق تنبيه قسم المصححون لتخصيص العلة مع المانع من
الحنفية الموانع الى خمسة الاول ما يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فان الحرية
المستلزمة لعدم المحلية للبيع يمنع انعقاد البيع فانه عبارة عن مبادلة المال بالمال والحر ليس
بمال واليه اشار بقوله وهو اي المانع من انعقادها ههنا انتفاء محلها اي محل
العلة التي هي البيع ولا علة في غير محل والثاني ما يمنع تمامها اي العلة في حق غير العاقد
كبيع عبد الغير من غير ولاية له عليه فان بيعه علة تامة في حق العاقد حتى لا يبقى له
ولاية ابطاله لا في حق المالك ولذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة وارثه فيجوز
البيع باجازته اي المالك ويبطل بابطاله والثالث ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط
للبائع يمنع الملك ابتداء للمشتري وان انعقد البيع تاما فالمنع باعتبار ترتب الحكم ابتداء
على العلة والرابع ما يمنع تمامه اي تمام الحكم ولا يمنع اصله كخيار الرؤية لا يمنع
ثبوته اي الحكم وهو الملك لكن لا يتم الحكم بالقبض معه اي مع خيار الرؤية ويتمكن من
له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضى للمتعاقد الآخر فكان غير لازم والخامس ما يمنع لزومه اي
الحكم كخيار العيب يثبت الحكم معه تاما حتى يكون له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من
الفسخ بعد القبض الا بتراض من المتعاقدين او قضاء ولما اختلف مراتب الخيارات
لكون الاول داخلا على الحكم فهو معدوم قبل وجوده وفي الثاني صدر البيع مطلقا على الشرط
فاوجب الحكم لكن غير تام لاحتمال زوال الرضا عند الرؤية وفي الثالث تم السبب والرضا
لوجود الرؤية لكن قلنا بعدم اللزوم لاحتمال تضرر المشتري بظهور العيب ولهذا يتمكن من
رد بعض المبيع بعد القبض لانه تفريق للصفقة بعد التمام وانه جائز ولا يتمكن منه في خيار الرؤية
لانه تفريق قبل التمام وهو غير جائز ثم الموانع خمسة عند جماعة كفخر الاسلام وشمس

الاية وغيرهما والحصر استقرائي وعند القاضي ابي زيد وبعض الائمة محل جناد الرؤية والعيب
مانع لزوم الحكم وخرج بعضهم اي الحنفية على الخلاف في تخصيص العلة فرعا على
مذهبهم وهو الصائم النائم اذا صب في حلقه ما فسد صومه عندهم لفوات ركنه
وهو الامساك عن المفطر فهو اي فوات الركن علة الفساد وتخلف الحكم عنها اي عن العلة
المذكورة في الناسي اي في الصائم الذي اكل او شرب ناسيا فان العلة وهو فوات الركن اعني
الامساك موجودة فيه والحكم وهو الفساد غير موجود فيه فالمجيز لتخصيص العلة
يقول تخلف الحكم لمانع هو الحديث الدال على عدم فساد صوم الناسي كونه صائما بالفوات
ركنه مع وجود العلة والمانع لتخصيص العلة يقول تخلف الحكم لعدمها اي العلة المذكورة
حكما تمييز عن نسبة العدم الى الضمير يعني ان فوات الركن وان كان موجودا صورة لكنه
معدوم حكما اي في حكم العدم لان فعل الناسي وهو الاكل والشرب نسب الى مستحق الصوم
قال عليه الصلوة والسلام في جواب من استفتاه عن اكله وشربه ناسيا انما اطعمك الله
وسقاك والمستحق هو الله سبحانه لان الصوم عبادة ولا يستحق العبادة الا هو وانما قال
فعل الناسي نسب الى الله سبحانه مع ان فعله الطعم والشرب والمنسوب اليه الاطعام والسقي
لان مدلول الحديث بحسب سياق كلام السائل الظان فساد الصوم بالفعل المضاف الى الصائم
المفوت ركن الصوم سلب اضافته الى العبد لانه لو لم يرد ذلك لم يصح ايراد هذا الكلام في
معرض التعليل على عدم الفساد فان قلت كيف يصح سلب اضافته اليه مع انه صدر
عنه بالحقيقة قلت هذا من قبيل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فكان
اكله كلا اكل لاسقاط اضافته اليه ونسبته الى من له الصوم فبقي الركن وهو الامساك
حكما وان انتفى صورة لعدم الاعتداد بما ينافيه لما ذكر والمصبوب في فيه الماء
ليس في معناه اي في معنى الناسي اذ ليس الصاب المستحق للصوم ليكون صبه بمنزلة
اطعامه سبحانه ويصير شربه كلا شرب بنسبة فعل الشارب اليه فلم يسقط اعتباره
اي اعتبار المفطر او فوات الركن في تاثيره في فساد الصوم بخلاف الصائم الساقط في
حلقه نائما مطر فانه لا يفسد صومه كما هو مقتضى النظر فان اسقاط المطر حق من الله
سبحانه والنوم ادخل في المقصود من النسيان لان الناسي يباشر الفعل باختياره بخلاف
النائم فاسقاط اضافة الفعل اليه ونسبته الى الله سبحانه بالطريق الاولى ولا خفاء
انه اي الفرع المذكور جز ما نحن فيه من العلة لمعنى الباعث الى شرع الحكم عندها
لحصول الحكمة على ما مر تفصيله فان عدم الركن ليس من ذلك وظهر ان حقيقة المانع الاضافة
الى المستحق وقولهم المانع هو الحديث مبني على الظاهر وكونه متضمنا للاضافة اليه فان قلت
لم لا يجوز ان يكون المانع في الحقيقة نفس الحديث لدلالته على عدم فساد الصوم المستلزم لعدم
تاثير العلة قلت قد علل في الحديث عدم الفساد بالاضافة المذكورة فينسب المنع اليه واما
نقض الحكمة التي شرع الحكم لحصولها فقط بان توجد الحكمة لعل وضع الظاهر موضع المضمر
لان لفظ نقض الحكمة صار في عرف الاصول بمنزلة كلمة واحدة موضوعة بازاء نوع من النقض
كنقض العلة ولا يجوز ارجاع الضمير الى جزء الكلمة فلا ينبغي ارجاعه الى ما هو كجزئها دون العلة

ولم يوجد الحكم ويسمى نقض الحكمة كسرا لما يحصل به من نوع انكسار في علية العلة اذ الحكم انما شرع
عندها لحصول تلك الحكمة فلو لم توجد بدون تلك العلة لكان ادخل في عليتها باصطلاح
لطائفة من الاصوليين فغير قادح فيه اي عدم نقض الحكمة عند بعض لصحة العلة والمختار نفيه
اي نفي اشتراط عدم نقض الحكمة فلو قال قائل لا تصح علية السفر لرخصة القصر والافطار
لانتقاض حكمتها المشقة عطف بيان لحكمتها بصنعة شاقة في الحضر لوجود المشقة
التي هي الحكمة مع عدم السفر والحكم والفاء في قوله فلو قال ليس للتفريع على عدم الاشتراط بل لتفصيل
بعض ما يتعلق بالمقام يدل عليه الجواب وما بعده لم يقبل قوله جواب للشرطية لانها
اي المشقة بالصنعة الشاقة غيرها اي غير المشقة التي هي حكمة علية السفر وهي مشقة السفر
فعدم وجود الحكم معها لا يستلزم انتقاض الحكمة المعتبرة في السفر وكونها اي كون المشقة
مع قطع النظر عما اضيفت اليه المقصودة من اعتبار العلية وشرع الحكم فيبطل ببطلانها
ما لم يعتبر الا لها اي فيبطل الذي لم يعتبر شرعا الا لها يعني علية العلة بسبب بطلانها
بالانتقاض بمشقة الصنعة الشاقة وقوله كونها مبتدأ خبره قوله انما يستلزم الكون
المتفرع عليه ما ذكر لو اعتبر في العلية مطلقها اي المشقة وهو اي اعتبار مطلقها
منتف بالصنعة اي بسبب عدم رخصة القصر بمشقة الصنعة ولو كان المعتبر في السفر مطلق
المشقة لرخص بها لوجود المطلق في ضمنها وحيث لم يرخص علم عدم اعتبار المطلق فالحكمة
التي هي العلة في الحقيقة مشقة السفر لا المشقة المطلقة حتى يرد النقض بما ذكر والحكم
بالاتحاد بين الحكمة والعلة بحسب الحقيقة باعتبار ان العلة عبارة عن الباعث على شرع
الحكم والباعث الحقيقي انما هو حصول الحكمة وانما جعلت العلة علة لاشتمالها على الحكمة
ولم تعلم مساواتها المنقوضة اي مساواة مشقة السفر للمشقة المنقوضة بها وهي
مشقة الصنعة وانما نفي العلم بالمساواة لئلا يرد انه سلمنا المغايرة بينهما لكنهما متساويان
في المقصودية والمصلحة فيجب مساواتهما في علية الرخصة ايضا ولو فرض العلم
برجحان الحكمة المنقوضة في المعنى الذي صارت الحكمة باعتباره باعثا لعلية العلة
وشرع الحكم على المنقوضة في موضع يخرج الموضع المذكور فانه نفي فيه العلم بالمساواة فضلا
عن الرجحان يلزم بطلان العلة في ذلك الموضع لانه لو كان منشأ اعتبار عليتها اشتمالها
على الحكمة المتضمنة للمعنى المذكور لاعتبر عليتها في محل النقض بالطريق الاولى ويرد عليه
انه كان ينبغي ان يذكر صورة مساواة المنقوضة كما لها للمنقوضة ايضا اللهم الا ان يقال
يعلم حكمها ضمنا لاشتراكهما فيما هو سبب البطلان وانت خبير بان الاولى حينئذ ذكر المساواة
ليعلم منه حكم الرجحان بالطريق الاولى ثم استثنى من جملة المواضع التي علم فيها رجحان
المنقوضة بها بقوله الا ان شرع في ذلك الموضع حكم اليق بها اي بتلك الحكمة
كالقطع بالقطع اي كقطع اليد بقطع اليد لحكمة الزجر عن الاتيان بمثله
تخلف القطع الذي هو الحكم عن الحكمة التي هي الزجر في القتل العمد مع ان الحكمة فيه
ارجح بشرع ما هو انسب به اي بالقتل العمد وهو اي ما هو انسب به
للقتل قصاصا وانت اذا علمت ان الحكمة المعتبرة عند الشارع ضبطت شرعا

بطن خاصة وهو الوصف الظاهر المنضبط وذلك لعسر ضبط نفس الحكمة وتعذر تعيين قدر هي
لم تكد تنفك عن الجزم اي تجزم البتة بان التخلف اي تخلف الحكم عن مثلها اي مثل حكمته او
عن امر اكبر من حكمته لرجحانه عليها في المعنى الذي صارت باعتباره باعثا للشرع
الحكم مما لم يدخل تحت ضابطها بيان لكل واحد من المثل والاكبر المتخلف عنه الحكم والمراد
بضابط الحكمة الوصف الظاهر المنضبط الذي اقامه الشرع مقامها لظهوره وانضباطه
دونها كما مر ولو كان ذلك التخلف بلا مانع عن ترتب الحكم عليه لا ينقض التخلف
المذكور عليتها اي الحكمة قوله لا ينقض خبر ان في قوله بان التخلف خصوصا اذا كانت
الحكمة موميا اليها في الكتاب او السنة مثل ايماء قوله تعالى في رخصة الافطار في السفر
او على سفر فعدة من ايام اخر بعد قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا فانه يومي الى علية وصف
السفر لرخصة الافطار وقضاء الصوم في ايام اخر لان الحكمة المعتبرة شرعا مثلا
مشقة السفر بخصوصه تعليل لعدم نقض عليتها وحاصله ان الشرع لم يعتبر الا علية المشقة
السفر بخصوصه ولم يعتبر مطلق المشقة ولا يتوجه النقض الا عند تخلف الحكم عن العلة
المعتبرة شرعا قوله وانت اذ علمت الخ تحقيق للمقام من المص وقوله ولو فرض الخ كلام
القوم الماتريدي ان البكارة علة الاكتفاء في الاذن بالسكوت في النكاح الظرفان
الاولان متعلقان بالاكتفاء والثالث بالاذن ويجوز ان يتعلق بالاكتفاء لحكمة
الحياء في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت ان البكر تستحي فتسكت قال سكوتها
اذنها ولو فرض ثيب او فرط حياء من البكر او سبب اقتضاه معطوف على ثيب والمعنى
لو فرض سبب في الثيب اقتضى حياء او فرط حياء البكر كزنى اشتهر في ثيب فتستحي
في نكاح من اشتهر زناها لم يكتف بسكوتها اي بسكوت الثيب في الصورتين اجماعا
فتخلف حكم الاكتفاء بالسكوت عما هو اكثر من حكمته ولم تبطل علية البكارة اجماعا وما
ذاك اي عدم بطلانها وامثالها الا لان الحكمة حيث ضبطت بالبكارة لانضباطها
وعدم انضباط الحياء من حيث القدر كانت العلة بالحقيقة حياء البكر فلم يلزم في
حياء فوقه اي فوق حياء البكر ثبوت الحكم وهو الاكتفاء المذكور معه اي مع ذلك
الحياء الذي هو فوق حياء البكر لعدم دليله اي دليل اعتبار ذلك الحياء الاوفر
شرعا بخصوصه فلا تنتقض العلة وهي البكارة بنقضه اي نقض حياء البكر لانه لم
ينتقض لعدم تحققه في مادة النقض وان سميناه توهم النقض نقضا فالمعنى لا تنتقض
العلة بهذا النقض الموهوم لانه اي ذلك الحياء الاوفر غير الحياء المعتبر شرعا
في الحكم المذكور واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة المركبة على اعتبار
استقلاله اي البعض المنقوض بالحكم لاشتماله عليها كاشتمال الكل على الجزء عليها
كما لو قال الشافعي في منع بيع الغائب هو بيع فيه مبيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع
عبد بلا تعيين فنقض بالمجهولية التي هي بعض جزء العلة وهو المجموع المركب من المبيع
والمجهولية على اعتبار استقلالها بالحكمة التي هي الافضاء الى المنازعة بتزوج

من لم يرها لتحقق المجهولية في هذا العقد مع الصحة فقد تحقق جزء العلة المستقل وتخلف عنه الحكم
وهو عدم الصحة وحذف على صيغة الماضي المجهول معطوف على نظيره وهو قوله نقض في باب
الفاعل قوله مبيع اي نقض بعض اجزاء العلة وهو قوله مجهول الصفة وحذف بعضها
وهو قوله مبيع والمختار لا يمنع اي المختلف في منع النقض المذكور صحة العلة قيل يمنع
والحق انه لا يمنع صحتها وهذا اختيار الامدي وابن الحاجب والمص وغيرهم لانها اي العلة
المجموع المركب ولم ينقض المجموع فلو اضاف القائل بالمنع او الناقض اليه اي الى
نقض البعض الغاء المتروك اي المحذوف وقال لا دخل له في العلية كما اشار اليه بقوله
بان قال الجهالة المذكورة في العلة مستقلة بالمناسبة الموجبة للعلية ولا دخل
لكونه اي المعقود عليه مبيعا صح جواب لو اي صح النقض المذكور لوروده على
ما هو العلة في الحقيقة اذ لا دخل للملغى في العلية واذا صح النقض بطل العلية وحاصله
اي حاصل النقض بعد ما اضاف اليه انه ان عنيت ايها المستدل بما جعلته علة في
قياسك المجموع لم يصح ما عنيت لالغاء الملغى او عنيت بها ما سواه اي ما سوى الملغى
فكذا لا يصح ما عنيت للنقض اي لورود النقض على ما جعلته علة وهو ما سوى الملغى
ومنها اي من شروط العلة انعكاسها اي العلة عند قوم وهو اي انعكاسها
انتفاء الحكم لانتفائها اي العلة وانما يلزم انتفاء الحكم لانتفاء العلة لمنع تعدد العلة
المستقلة فينتفي الحكم الذي هو مدلول علة المستقلة المخصوصة لانتفاء هذا الدليل
وهو اي هذا الدليل العلة اذ لا يكون الحكم بلا باعث ولم يكن له باعث سوى المفروض
انتفاؤه وعدم كونه بلا باعث اما يكون تفضلا من الله سبحانه بهذا ولذلك الباعث الى الحكم
او يكون وجوبا كما قاله المعتزلة بناء على مسئلة وجوب الاصلح عليه تعالى شانه
عن ذلك وليس المراد من كلمة او التسوية بينهما بل تقسيم ما ذهب اليه الاصوليون
والمختار جواز التعدد في العلة الباعثة مطلقا منصوصة كانت او مستنبطة والوقوع ع
معطوف على الجواز فلا يشترط انعكاسها اي العلة كيف وانتفاء علة بعينها لا يستلزم
انتفاءها مطلقا فيجوز ان يتحقق الحكم بغيرها من العلل فلا يلزم انه كلما تنتفي العلة المعينة
ينتفي الحكم جوز القاضي ابو بكر تعددها في المنصوصة لا المستنبطة وقيل عكسه
اي يجوز في المستنبطة لا المنصوصة قال الامام يعني امام الحرمين يجوز التعدد ولم
يقع لنا على المختار جواز التعدد ووقوعه ان البول والمذي والرعاف بعض امور
مختلفة الحقيقة كل منها يوجب الحدث اذا تحققت معا لانه ح اسناد الايجاب الى
احدها دون الاخر ترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا تحققت متعاقبة فانه ح يضاف الى
الاول لا الثاني والا يلزم تحصيل الحاصل فتأمل وهو اي ايجاب الحدث الاستقلال
في العلية فكل منها علة مستقلة للحدث وهو حكم واحد وكذا القتل عمدا عدوانا والردة
علته اي القتل فكل منهما علة مستقلة له فان منع اتحاد الحكم ويقال بل وجوب
القتل قصاصا معلول القتل عمدا عدوانا غيره اي غير وجوبه بالردة ولذا اي وللمغايرة بينهما
انتفى كل منهما بمسقط كالعفو من الولي في القتل قصاصا او الاسلام في قتل الردة

وبقي القتل للاخر يعني انتفى القتل للقصاص وبقي القتل للردة وبالعكس عورض جواب
الشرط اي عورض دليل المانع اتحاد الحكم بانه لو تعددت الاحكام في امثال ذلك
لكان تعددها بالاضافات الى ادلتها اذ ليس ما به الاختلاف فيها سواه اي
سوى ما ذكر من الاضافات واللازم باطل لان الاضافات لا توجب تعددا في
ذات المضاف والا لوجب لكل حدث وضوء لكون الحدث الحاصل بسبب البول
مثلا غير الحاصل بالرعاف فبارتفاع الاول لا يرتفع الثاني واليه اشار بقوله
وكان اسمه ضمير الشان وخبره يرتفع احدهما ويبقى الآخر والجواب عن لزوم الوضوء
لكل حدث ان ذلك اي بان ارتفاع احدهما وبقاء الآخر وعدمه مفوض الى الشرع
فجاز ان يعتبر التلازم بين مسببات في الارتفاع فيستلزم ارتفاع حدث البول
مثلا ارتفاع حدث الرعاف ولا يعتبر التلازم في مسببات اخرى فلا يستلزم ارتفاع
القتل بسبب القتل مثلا ارتفاعه بسبب الردة كلام على السند خبر المبتدا اعني قوله
والجواب وفيه اشارة الى ان قوله عورض الخ منع وسند واطلاق المعارضة
على سبيل الاستعارة لتشبيهها بالمعارضة الحقيقية باعتبار دلالة السند على خلاف
ما يدل عليه دليل المستدل فكانه اقام الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ويؤيده حمل
قوله فان حمل منع على المعارضة في المقدمة فان قلت للخصم ان يقول مراده
المنع لئلا يرد عليه المنع قلت لا ينفعه لان سنده مساو للمنع فابطاله اثبات
للمقدمة الممنوعة فيتم حجة المستدل الاول فافهم والمطلوب وهو عدم التعدد
في ذات المضاف بالاضافات ثابت دونه اي بدون السند المذكور ففيه اشارة
الى كونه سندا اخص فان ابطال السند الاخص غير موجه في المناظرة بخلاف ما اذا كان
مساويا للمنع فانه موجه لاستلزام ابطاله بطلان المنع فتثبت المقدمة الممنوعة
للقطع بان تعدد الاضافة لا يوجبه اي التعدد في ذاته اي المضاف وثبوت ارتفاع
بعضها اي بعض المسببات دون بعض في صورة دون اخرى كارتفاع القتل بسبب الردة
مثلا مع بقاء القتل بسبب القتل انما يكفي دليلا على التعدد اي تعدد المضاف
فيها اي في صورة ارتفع فيها البعض دون البعض لا في غيرها اي لا يكفي دليلا على التعدد
في صورة اخرى غير تلك الصورة كما في القتل تمثيل للصورة الاولى لان احدهما اي احد
المسببين وهو القتل بسبب الردة حق الله والآخر وهو القتل بسبب القتل حق العبد
ولا وجه لارتفاع حق العبد بسبب ارتفاع حق الله تعالى وما روي عن ابي حنيفة من انه
اذا حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ حنث لا يشكل مع قوله
باتحاد الحكم جواب سؤال وهو ان ابا حنيفة يقول باتحاد الحكم عند تعدد الاسباب
ومقتضاه ان لا يحنث في الحلف المذكور لان الحدث الحاصل بالرعاف عين الحاصل بالبول
فالظاهر انه يقال في حقه انه توضأ من البول لسبقه بالاستحقاق للاضافة اذ الوضوء
منهما جميعا لاشتراكهما في السببية وعلى التقديرين لا يصدق عليه انه توضأ من الرعاف
فاجاب بان الحنث انما هو للعرف في مثله فانه يقال فيه عرفا توضأ من الرعاف

اذا توسط الرعاف بين الوضوء والسبب الآخر والايمان مبنية على العرف فان قلت لا نم
كون العرف ما ذكرت بل الظاهر ان الامر بالعكس قلت بعد ما اشتهر بين الناس ان الحدث
في مثل هذه الصورة مضاف الى السبب الآخر هذا ولم يظهر لي كون الثاني سببا للحدث
لانه انما يحدث بالسبب اذا كان المحل موصوفا بالطهارة ولا شك انه ليس بموصوف بها
عند تحقق الثاني في الشرح العضدي اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل الحكم بالاولى
واما اذا اجتمعت معا دفعة كمن مسه ولمس وبال معا فقد اختلفوا والمختار ان كل واحد
علة مستقلة قيل والنزاع في الواحد بالشخص كما نقله المحقق التفتازاني عن الآمدي
والمخالف يمنعه اي يمنع كون الحكم واحدا بالشخص في الصورة المذكورة يعني الحدث المتعدد
علته كالبول والرعاف والمذي والظاهر بعده اي بعد مثل هذا من الشرع فان قلت
لزم في الصورة المذكورة اجتماع العلل على الحكم الواحد بالشخص شرعا فما يعني بعده قلت هذا
لمن اقتضت العمومات والكلام انما هو في اعتبار الوحدة الشخصية في محل النزاع وهو ان
الحكم الواحد هل يكون له علل ام لا والحاصل ان البعد في اعتبار العلل للحكم الشخصي ابتداء لا
في لزومها للشخص بعد اعتبارها عموما وشخصيته متعلقة اي الحكم كما هو مثلا فانه يتشخص بعض
ثبت حكم الزنا في حقه ابتداء لا يوجبه اي لا يوجب تشخص الحكم لان ثبوته في ذلك
الشخص ليس باعتبار خصوصيته بل من حيث انه فرد من افراد محل العلة كالزاني والا لاختص
حكم الزنا بماعز بل يوجب تشخص الحكم دليل بعضيه كشهادة خزيمة اي كتشخص شهادته حكمه
وهو الاكتفاء بها وحدها لدليله وهو كونه منفردا من بين الصحابة بفهم جواز الشهادة
للنبي صلى الله عليه وسلم بمجرد اخباره من غير حضور في تلك البيعة وذلك يقتضي انفراده
في الاكتفاء اكراما له ولا يتعدد في مثله اي في مثل ما ذكر من شهادة خزيمة علل لان
علة الحكم فيه امر متشخص لا تعدد فيه اصلا واما الاستدلال بانه لو امتنع تعدد العلة امتنع
الادلة فقد منعت الملازمة اي لا نم ان امتناع تعدد العلة يستلزم امتناع الادلة
منعا مستندا بان الادلة الباعثة وهي العلل اخص من الادلة المطلقة ولا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم المانعون تعدد العلة قالوا لو تعددت العلل لزم التناقض
وهو اي التناقض الاستقلال بالعلية وعدمه اي عدم الاستقلال بها للثبوت اي
لثبوت الحكم بكل من ذلك المتعدد بلا حاجة الى غيره وهو اي ثبوت الحكم به من غير حاجة الى
الغير الاستقلال وعدمه اي عدم الثبوت بكل لاستقلال غيره به تعليل لعدم استقلاله
لكن على وجه يلزم منه عدم مدخليته في الحكم بالكلية فضلا عن الاستقلال به وهذا التناقض في
جانب العلة واستغناء المحل اي محل الحكم في ثبوت الحكم له عن كل من العلل بالآخر اي بالعلة
الاخرى لاستقلاله في حصول الحكم للمحل والتذكير باعتبار كونه وصف وعدمه اي عدم استغناء
المحل في ثبوت الحكم له عن كل ضرورة احتياج المعلول الى العلة التامة وهذا تناقض في جانب المحل
مطلقا متعلق بكل من الاستقلال والاستغناء وعدمه والثبوت بهما اي العلتين لكون
كل منهما علة تامة والثبوت لا بهما باعتبار ان كلا منهما مستغنى عنه باعتبار ملاحظة
الاخرى وهذا تناقض في جانب الحكم في المعية على تقدير اجتماع العلتين بحسب الزمان في

يثبت الحكم على كل تقدير لانه على تقدير الجزئية اذا اجتمع جميع اجزاء العلة فقد
تحققت بلا شبهة واما على تقدير الاستقلال فالامر ظاهر والجواب منعه اي منع لزوم
الحكم على تقدير التعيين لجواز استنباط الاستقلال عقلا بالعلم بالحكم مع احدها اي
الامور الصالحة للعلية في محل كما اي كالعلم بالحكم مع اخرى من تلك العلل في محل اخر
فلولا استقلال كل واحدة منها بالعلية لما ثبت الحكم معها وحدها فيحكم به اي بالاستقلال
لكل في محل الاجتماع بالمعنى المذكور آنفا المعبر عنه بالحيثية المذكورة وعاكسه اي الذي
يقول بعكس مذهب القاضي من جواز التعدد في المستنبطة دون المنصوصة يقول نقطع
في المنصوصة بانها اي العلة المنصوصة الباعث لشرع الحكم فانتفى احتمال الغير اي
احتمال كون العلة غير المنصوصة كلا وجزءا بتنزيه عن نسبة الغير الى الضمير اي انتفى احتمال الغير
مطلقا سواء كان مغايرة ذلك الغير اياها باعتبار جميع الاجزاء او باعتبار بعضها و
المستنبطة وهمية اي عليتها ظنية غير مقطوعة لا ينتفي بها اي في المستنبطة ذلك الاحتمال
فيجوز ان يكون في نفس الامر غيرها كلا او جزءا والجواب منع الكل اي لا نم القطع في المنصوصة
لاحتمال ان يكون النص ظني المتن او الدلالة وايضا لا نم وهمية المستنبطة لجواز ان يتحقق
هناك امارات كثيرة تفيد القطع بعليتها قال الامام في ما ذهب اليه من جواز التعدد
دون وقوعه لو لم يمتنع التعدد شرعا قيد به دفعا للتناقض قال المحقق التفتازاني
ظاهره مخالف للقول بالجواز ثم بين ان المراد جوازه عقلا وامتناعه شرعا لوقع عادة
ولو نادرا في الشرح العضدي ان الامام زعم ان هذا الدليل الغاية القصوى في القوة وخلق
الصبح في الوضوح ثم قرره اما الملازمة فلان امكانه واضح وما خفي امكانه يمكن ان يتوهم
امتناعه فلا يقع لكن ما كان امكانه واضحا معلوما لكل احد مع التكثر والتكرر لموارده
نقض العادة بامتناع ان لا يقع اصلا واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم
علم انه لم يقع انتهى والثابت باسباب الحدث متعدد كما تقدم ودفع لما يرد عليه من انه كيف
يقطع بعدم الوقوع مع تعدد اسباب الحدث والقتل وحاصل الجواب ان محل النزاع تعدد
علل حكم واحد والحكم فيما ذكر متعدد فان الحدث الحاصل بالبول غير الحاصل بالرعاف
ولذا قيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الاخر واما الحدث لانه محل للالزام لان التعدد
في القتل واضح اذ لا نزاع في ارتفاع احدهما دون الاخر قيل يجب منع عدم الوقوع
بل ما ذكر اي بهذا واقع في الحدث والقتل على ما سبق وكون الثابت بكل من اسباب الحدث
والقتل غيره اي غير الثابت بالاخر من تلك الاسباب ان اثبته اي ذلك الخصم الكون المذكور
بالانفكاك نفيناه اي لا انتفى احدهما وبقي الاخر فقد تقدم اقتصاره اي اقتصار الانفكاك
على حكم القتل لتعدد المستحق وانتفاؤه اي انتفى الانفكاك في الحدث ظاهر وتجويزه
اي تجويز تعدد الحدث بتعدد الاسباب لا يكفيه اي الامام لانه مستدل على دعوى عدم
الوقوع فيلزم علية الحكم بتعدد والحدث المتنازع فيه قطعا ليتم الاستدلال ثم اتفق العدد ون
اي القائلون بتعدد العلة انه اي الحكم يثبت بالاول من الاوصاف الصالحة للعلية في صورة
الترتيب وعدم اجتماعها معا وفي صورة المعية قيل الحكم ست بالمجموع فكل اي كل من

التاثير وتحصيل الحاصل في صورة الترتيب وعدم اجتماعها في الزمان فان الحكم يتحقق على هذا
التقدير بالاولى وتحققه بالثانية تحصيل الحاصل والجواب منع لزوم التناقض
الذي هو اجتماع النقيضين في الوجود بحسب نفس الامر والاستقلال الذي يلزم على
تقدير تعدد العلة انما هو كونها اي العلة بحيث اذا انفردت الحكم بها اي وجدها لان نبت م
العلل الشرعية لا تاثير لها في وجود المعلول في الحقيقة ومعنى عليتها ما ذكر وهذه الحيثية
المعبر عنها بالكون المذكور ثابتة لها في صورة المعية و في صورة الترتيب ونقيض
هذه الحيثية وهو كونها بحيث اذا انفردت لا يثبت بها الحكم غير ثابتة فلا تناقض
فقد عرفت ان الاستقلال بالمعنى المذكور لا بمعنى افادتها اي العلل الوجود اي وجود
المعلول في الخارج كالعقلية اي كافادة العلل العقلية للوجود عند القائل به
اي بما ذكر من افادتها الوجود وانما قال هذا لان الوجود عند اهل الحق لا يفيده
الا الله على المختار رحل ذكره فانتفى الكل اي جميع ما ذكر من التناقض وتحصيل الحاصل على
التفصيل الذي عرفته قالوا اي المانعون تعدد العلة ايضا اجمعوا اي الائمة على
الترجيح في علة الربوا اهي القدر والجنس او الطعم او الاقتيات وهو اي الترجيح
فرع صحة استقلال كل من الامور المذكورة اذ لم يصح استقلال كل واحد منها بالعلية
لا معنى لترجيحه بل يجب حينئذ ان يضم به امر آخر ويجعل المجموع علة وايضا فرع لزوم
انتفاء التعدد اذ لو جاز التعدد لقالوا به ولم يتعلقوا بالترجيح لتعيين واحد
ونفي ما سواه الجواب انه اي الترجيح المجمع عليه للاجماع على انها اي العلة هنا اي في الربا
احدها اي احدى العلل المذكورة فقط ولا اي ولو لم يكن الاجماع على هذا الوجه جعلوها
اي العلة الكل اي المجموع لان المفروض انهم يرون صلاحية كل للعلية ولا دليل على
الغاء واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية سيما عند عدم ظهور وجه
الترجيح لا يقال اذا كان المختار عندكم جواز تعدد العلة فاجعلوا الكل واحدة منها علة
مستقلة لانا نقول مرادنا من التعدد ما ذكر من كون كل واحدة بحيث اذا انفردت ثبت
بها اجتماعها في افادة الحكم بان يكون كل واحدة مستقلة في الافادة فانه محال قال
القاضي فيما ذهب اليه من جواز التعدد في المنصوصة دون المستنبطة اذا انتفى على
استقلال كل اي كل واحد من متعدد بالعلية في محل والحال انه لا مانع منه اذ لا
مانع من ان يعين الله سبحانه لحكم امارتين ارتفع احتمال التركيب اي كون العلة مجموع ذلك
المتعدد وكون كل واحد منه جزءا منها وما لم ينص مع الصلاحية باحد الامرين
من الجزئية والاستقلال اي وما دام لم ينص في المتعدد باحد الامرين وهما جزئية كل
واحد منه واستقلاله في العلية مع صلاحية كل واحد للعلية ويجوز ان يكون المعنى
وكل متعدد لم ينص فيه الى اخر ما ذكرنا فتعيين الجزئية اي الجزئية والاستقلال دون
الاخر تحكم لاستوائهما في الاحتمال فظهر ان اعتقاده اي القاضي جواز التعدد
فيهما اي المنصوصة والمستنبطة غير انه لا يقدر على الحكم به في المستنبطة للاحتمال اي
لاحتمال جزئية كل واحد كما يحتمل الاستقلال فاذا اجتمعت تلك الامور الصالحة للعلية

تلك الاوصاف جزء من العلة وان كان كل واحد منها يصلح للعلية استقلالا وذلك لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح وقيل واحدة منها لا بعينها في نظرنا والمختار ان الحكم يثبت بكل اي بكل
واحد من تلك الاوصاف استقلالا لانه لو امتنع ثبوته بكل استقلالا والمفروض انه يصلح
للاستقلال كان ذلك الامتناع لامتناع الادلة الشرعية على مدلول واحد يعني لا موجب
لامتناعه الا لزوم اجتماعها عليه وهو اي الاجتماع المذكور حق اتفاقا يعني ان العلل
ليست في الحقيقة الا ادلة وامارات تدل على ثبوت الحكم في محل كساير الادلة الشرعية من الكتاب
والسنة وكم من حكم له ادلة منها يستقل كل واحد منها في الدلالة عليه وكذلك الادلة العقلية
فكم من مطلب اقيم عليه عدة من البراهين بخلاف العلل العقلية المؤثرة في وجود المعلول
فانها لا يمكن فيها ذلك على الخلاف الذي وقع فيه ايضا على ما عرف في الكلام قال الذاهب الى
ان العلة المجموع المركب من تلك الاوصاف لو استقل كل واحد منها في صورة العينية
في الزمان لزم التناقض كما مر بلزوم الثبوت اي ثبوت الحكم بكل لاستقلاله به وعدمه اي
الثبوت بكل لثبوته بغيره استقلالا ومر جوابه من قوله والجواب الاستقلال كونها
بحيث اذا انفردت ثبت بها اي عندها والجنسية لها في العينية والترتب لا ينفي ان في ذلك
الوجود كالعقلية عند القايل به انتهى وقد مر تغيره والتحكم معطوف على التناقض اي
ولزم التحكم ايضا فان القول بعلية كل واحد بعينه مع عدم رجحانه على الاخر تحكم قلنا انما
يلزم التحكم لو لم يثبت الحكم بكل اي بكل واحد وقد عرفت معناه في الجواب
عن التناقض كل منها اي كالثبوت بكل المنفرد في الادلة السمعية الدالة على
حكم واحد قال الذاهب الى ان ما يثبت به الحكم منها غير المعين لولاه اي لولا ان ثبوته
بغير المعين لزم التحكم في التعيين والقول بانه يثبت بواحد معين منها ولزم خلاف الواقع
في الجزئية والقول بان العلة انما هو المجموع وكل واحد منها جزء العلة لثبوت الاستقلال
اي استقلال كل واحد منها بالعلية في الواقع الجواب عن دليل هذا القايل اختيار
شق ثالث وهو القول بان كل واحد منها علة استقلالا كما ذكرنا والنافي جواز عكسه ما
تقدم في الشرح العضدي لا خلاف في جواز ثبوت الحكمين بعلة واحدة بمعنى الامارة
واما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه والمختار جوازه واليه اشار بقوله تعدد حكم علة
قوله تعدد بالجر عطف بيان لعكس ما تقدم بمعنى الامارة المجردة عن الباعثية للحكم كالغروب
اي كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب صلوة المغرب بلا خلاف وتسمية هذا
اي الامارة المجردة علة اصطلاح اي مجرد اصطلاح من الاصوليين من غير رعاية المعنى
الاصل للعلة بخلاف تسمية الوصف المؤثر للحكم علة فانه روعي فيه ذلك لانه كالعلة العقلية
كما يفهم من قوله وبمعنى الباعث في المذهب المختار لا يعد في مناسبة وصف واحد من
الاوصاف العلل لحكمين تقدير الكلام ان قوله لا بعد الخ مبتدأ وخبر كالزنا فانه
وصف واحد للعلة للحرمة ووجوب الحد وهما حكمان مختلفان بالذات قولهم اي
المانعين جوازه فيه اي في كون الوصف الواحد علة للحكمين او في كونه مناسبا لهما
تحصيل الحاصل لحصول المصلحة باحد الحكمين يعني ان مناسبة الحكم ان مصلحة حاصلة عند الحكم

والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة منه فاذا حصل الحكم الثاني حصلها مرة اخرى
وانه تحصيل الحاصل انما يلزم خبر المبتدا اعني قولهم لو لم يحصل بالوصف مصلحتان فانه
اذا جاز حصول المصلحتين بالوصف فالحاصل بكل حكم مصلحة اخرى فلا تحصيل للحاصل او
لا تحصل المصلحة المقصودة من الوصف الا بهما قوله لا تحصل معطوف على لم يحصل
ولا يخفى ان مضمون قوله لا يحصل الخ انحصار حصول المقصودة في تحقق الحكمين واذا دخل
كلمة لو عليه افادت نفي المضمون المذكور فالحاصل ان تحصيل الحاصل انما يلزم عند الامرين
جميعا عدم حصول مصلحتين بالوصف والانحصار المذكور فاذا انتفى احدهما لا يلزم اما
الاول فقد بيناه واما الثاني فغرضنا لانه اذا لم ينحصر المقصودة في تحقق الحكمين معا
لزم حصولها بدون تحققهما معا وكون حصول المقصودة بدونهما خلصا عن تحصيل الحاصل
غير موجه وما في الشرح العضدي من قوله الجواب منع لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان يحصل الحكم
الاخر مصلحة اخرى او ان المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما واضح فان المصلحة المقصودة
اذا لم تحصل الا بمجموع الحكمين كيف يلزم بالثاني تحصيل الحاصل لوجه ان يحمل كلام المص على ما
يوافق الشرح المذكور بان يقدر في كلامه لفظ يكن ويعطف مدخول او على مدخول لم فالتقدير
لو لم يكن لا يحصل الخ اي لو لم يكن مضمونه وهو الانحصار المذكور ومنها اي من شروط
علة حكم الاصل ان لا تتاخر العلة من حكم الاصل ثبوتا والا اي وان لم يشترط عدم
تاخرها وجوز ثبوتها بعده ثبت حكم الاصل بلا باعث والفرض بذلك التاخر انه لم
يشرع الحكم لها اي لاجل تلك العلة المتاخرة ومثل تاخر العلة بتعليل نجاسة مصاب عرق
الخنزير اي المحل الذي اصابه عرق الخنزير بانه اي عرقه مستقذر وهو اي التعليل بالاستقذار
في الاصل تعليل نجاسة اللعاب اي فرع تعليل نجاسة اللعاب به اي بالاستقذار
لانه اي العرق من حيث النجاسة مقيس اي مقيس عليه اي على اللعاب او المعنى لان التعليل
بالاستقذار حاله قياس مصاب العرق على مصاب اللعاب فيجب اعتبار النجاسة في اللعاب ليصح
قياس مصاب العرق عليه بجامع الاستقذار وهو اي وصف الاستقذار متاخر عنها اي
نجاسة اللعاب اي التاخر الذي ادعى غير لازم لجواز المقارنة اي لجواز ان يكون
وصف الاستقذار مقارنا لنجاسة اللعاب في الثبوت والحاصل ان المثل توهم عدم
ثبوت الاستقذار عند ثبوت حكم الاصل وهو نجاسة اللعاب او مصابه لانه انما ذكر عند
الحاق مصاب العرق به ولم يعرف ان تاخر الذكر لا يستلزم تاخر الثبوت ثم الشرط يعرف به ان
الوصف للحكم بحسب اعتباره في المحل شرعا لا بحسب ثبوت المحل في الخارج والمثال المتفق عليه
كونه من المتفق تعليل ولاية الاب على الصغيرة لذي عرض له الجنون بالجنون فان ولايته مقدمة على
عروض الجنون للصغير واما سلبها بعروضه اي واما التمثيل بتعليل سلب الولاية عن الصغير
بالجنون العارض للولي كما في الشرح العضدي فعكس المراد لان العلة وهو الجنون العارض
للولي متقدم على الحكم الذي هو سلب ولايته قال المحقق التفتازاني غاية ما ادى اليه نظر الناظرين
اي في توجيه كلامه انه من وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير بالجنون
العارض له انتهى كانهم ارادوا بالصغير في قوله عن الصغير الولي الصغير فان سلب الولاية

حاصل بسبب مقدم وهو الصغر والجنون العارض متاخر عن السبب المذكور و لا اليم توجيهم
واما منعه اي منع تاخر وصف العلة عن الحكم لو قدر الوصف المذكور امارة مجردة عن
ايا مثبتة لانه تعريف المعرف تعليل للمنع يعني ان الامارة انما تكون معرفة ما هو امارة له
فاذا فرض ثبوت الحكم قبله لزم معرفته ايضا قبله فيلزم تعريف المعرف فلا جواب اما اي
فلا يصح لاجتماع الامارات اي يجوز ان يجتمع لشي واحد امارات لكونها بمنزلة الدليل وتعدد
الادلة اكثر من ان يحصى ولا تعاقبها اي الامارات مانعا عن كون الشي في امارة ومعرفة
ليلا يلزم تحصيل الحاصل لان الشي يعرفه بوجه اخر و من شروط العلة ان لا يعود التعليل بها
على اصلها بالابطال اي لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها لان ذلك الحكم اصله اذ
التعليل فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته تستلزم بطلانه
فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان واليه اشار بقوله مثاله الواقع للشافعية تعليل
الحنفية الحكم المستفاد بقوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء وهو يعم ما لا يكال قلة اي لا يكال عادة لقلته بالكيل متعلق
بتعليل الحنفية فخرج ما لا يكال من دايرة عمومه بسبب اعتبار هذه العلة لان علة حكم
النص لا بد ان يتحقق في كل ما يتحقق فيه فوجب عمومها يبطل عموم الاصل بحسب منطوق النص
و تعليلهم في قوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة بسد خلة المحتاج اي
حاجته فانتفى وجوبها اي وجوب عين الشاة مستقلا عن خصوصيتها الى التخيير بينها
وبين قيمتها وتقدم دفعه اي دفع لزوم ابطال تعليلهم بسد الخلة حكم الاصل
في الثاني والثالث بالمعنى والنص فارجع اليه و تقدم دفع الاول وهو لزوم ابطال
تعليلهم بالكيل حكم اصله في بحث الاستثناء ثم المراد عدم الكيل في تعليلهم بجواز بيع
ما لا يدخل تحت الكيل متفاضلا فان هذا الجواز بعدم بسبب عدم تحقق الكيل الذي هو
سبب منع التفاضل يعرف كونه مرادا بادني تامل ولا يخفى عليك ان المتبادر من قوله
ثم المراد الخ بيان المراد بالتعليل المستفاد بقوله صلى الله عليه وسلم تعليل الحنفية الى قوله بالكيل وهو غير
صحيح لان العلة في ذلك التعليل الكيل على ما بيناه لكنه لما لم يظهر ابطال ذلك التعليل
حكم الاصل الا بسلب جواز بيع ما لا يكال متفاضلا ويحتاج هذا الجواز الى علة بين مرادهم
في هذا التعليل فان قلت العلة في التعليل الاول القدر والجنس لا الكيل فقط قلت مراده
من الكيل القدر وانما اكتفى بذكره لان مدار الابطال عليه و مثاله للحنفية تعليل
حكم نص السلم يعني تعليل الشافعية اياه بحرج احضار السلعة مجلس البيع فانه قد يكون لها
مؤنة ونقل المبطل صفة التعليل بما ذكر للاجل معلوم وقد دل قوله عليه الصلاة والسلام
من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم على اشتراطه في السلم واما الابطال فلان
مناط جواز السلم اذا كان حرج احضارها ففي كل مبيع تحقق الحرج المذكور تحقق الجواز
وان كان على سبيل الحلول من غير اجل واما الافتتاح اي جواز افتتاح الصلوة بالله اعظم
او الله اجل كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله فبالنص اي فثبوته بالنص قوله تعالى وربك فكبر لا بالقياس
حتى يرد عليه انه يبطل موجب النص اذ التكبير المامور به في الافتتاح انما هو التعظيم وهو

ذكر بدلا عنه لفظة الرب سبحانه فيعم الله اعظم ونحوه وتقدم قال الشارح سهوا فانه لم يتقدم واني
لم احط بالتفي بوجود تقدم تغيير التكبير صريحا او ضمنا و منها اي شروط العلة ان لا تغير نصا
بان يغير في الفرع حكما يخالف نصا ثم اشار لمثاله بقوله تقدم اشتراط التمليك في طعام
الكفارة المستفاد من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين كالكسوة اي كاشتراطه
في الكسوة المستفاد من قوله تعالى او كسوتهم فانه لا تتحقق كسوتهم الا اذا ملكه بخلاف اطعمه فانه
يتحقق اذا اباح فاثبات الاشتراط في الفرع الذي هو الاطعام قياسا على الكسوة يخالف لعموم مفهوم
الاطعام كما سيشير اليه و تقدم شرط الايمان في الرقبة المحررة كفارة في اليمين متعلق
بالشرط كالقتل اي قياسا على اشتراطه في الرقبة المحررة كفارة في القتل يبطل الاشتراط والشرط
وفي بعض النسخ يبطلان اطلاق نص الاطعام كما اشرنا اليه و اطلاق النص الرقبة في قوله
تعالى او تحرير رقبة فانها تعم الرقبة المومنة والكافرة او اجماعا معطوف على قوله نصا
فالمعنى لا يخالف شيا منهما ومثاله ما مر من معلوم الالغاء اي التعليل الذي علم الغاؤه وعدم
اعتباره اجماعا فلا يقاس صلوة المسافر على صومه في عدم وجوب الاداء في السفر بجامع السفر لانعقاد
الاجماع على وجوب ادائها فيه و من شروط العلة ان لا تكون العلة المستنبطة معارضة
بمعارض موجود في الاصل اي وصف فيه يصح العلية حال كونه غير ثابت في الفرع
وهذا الاشتراط مبني على عدم تعدد العلة المستقلة لانه لو جاز تعددها وثبت بعضها في
الفرع لم يضر عدم ثبوت البعض الاخر فيه واليه اشار بقوله لا يشترط عدم المعارض
المذكور مع جوازه اي تعددها بل يجوز وجود المعارض المذكور معه الا مع عدم مرجحه
اي التعدد على التركيب فيه اي في الاصل الذي هو محل اجتماعها بان يكون تلك الاوصاف
بحيث تصلح للعلية منفردة ومجتمعة ولم يترجح الاحتمال الاول على الثاني فانه ح ايضا لا
يجوز وجوده لانه يلزم على احتمال التركيب عدم وجود العلة في الفرع ويرد عليه
انه على تقدير البناء على عدم جواز التعدد لا فرق بين ان يكون ذلك المعارض موجودا في
الفرع وان لا يكون موجودا فيه فلا وجه لتقييده بعدم الثبوت فيه ويمكن ان يجاب عنه
بانه على تقدير ثبوته فيه يمكن ان يجعل المجموع علة وعلى تقدير عدمه فيه لا يمكن ذلك فافترقا
فتامل وما قيل و من شروط العلة ان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض موجود
في الفرع تقدم ذكره في شروط الفرع و من شروطها ان لا توجب المستنبطة زيادة
في حكم الاصل كتعليل حرمة بيع الطعام بجنسه متفاضلا المستفادة من حديث الطعام
اي لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بانه اي بيعه متفاضلا ربا فيما يوزن
كالنقدين فيلزم التقابض في المجلس فيه كما في الاصل وهو النقدان وليس لزوم التقابض
مذكورا في نص الاصل الذي استنبطت منه العلة وهو الحديث المذكور يعلم ان المراد
بالاصل ههنا اصل العلة لا اصل الفرع المقيس وقيل ان كانت الزيادة منافية اي الحكم
الاصل اشترط عدم ايجاب العلة لها وهو اي هذا التقييد الوجه اي الوجه المرضي واختاره
السبكي لانه ح يلزم النسخ بالاجتهاد وهو غير جائز ويرجع مال هذه العلة ح الى ما يبطل
اصله والا اي وان لم يكن هذا التقييد لا موجب لاشتراط عدم ايجاب العلة اياها

و من شروطها ان لا يكون دليلها اي الدليل الدال على علية العلة بعمومه او بخصوصه متناولا
حكم الفرع لانه يمكن ح اثبات حكم الفرع بالنص من غير احتياج الى القياس المستلزم لادعاء
اشتراك الاصل والفرع في العلة ووجودها فيهما فانه تطويل من غير حاجة وقد يمنع تاثير العلة
او وجودها فيه والوجه نفيه اي نفي هذا الشرط لجواز تعدد الادلة فيمكن كل واحد من القياس
والدليل المذكور دليلا على الحكم ولا كان هذا مظنة سوال وهو انه اذا كان للحكم طريقان
وكان احدهما مستقلا والاخر متوقفا عليه تعين الاول ولغي الثاني فيلزم الرجوع عنه
اجاب عنه بقوله ولا يستلزم تناول الدليل حكم الفرع الرجوع عن القياس بل يستلزم الافادة
للحكم به اي بالقياس حال كونه غير ملاحظ غيره اي غير القياس والافادة بغيره اي بغير القياس
وهو الدليل المذكور فان قلت كيف يفاد بالقياس بدون ملاحظة الغير ومدار القياس
على دليل علية قلت اثبات العلية مطلب آخر مفروغ عنه عند اثبات الحكم لا يلاحظ
الا لو تنوزع في دلالته اي دلالة الدليل المذكور على حكم الفرع من غير نزاع في دلالته على
علية العلة بان يكون النص مخصصا مثلا والمستدل او المعترض لا يراه حجة الا في اقل الجمع
فلو اراد ادراج الفرعية تعسر فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجود
العلة كذا في الشرح العضدي واليه اشار بقوله لجوازه اتفاقا لانه يثبت به العلية
ثم يعمم بها وفي الشرح المذكور وايضا فقد يكون دلالته على العلية اوضح من دلالته على العموم
كما تقول حرمت الربا في الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف
محل خلاف ظاهر ثم لا يخفى عليك ان تعقيب قوله لا يراه حجة الخ ان لا يحتج به للعلية ايضا
الا ان يقال المراد نفي حجيته في حق الافراد التي تندرج تحت عمومه وعلية العلة ليست منها
بل يثبت منه بطريق الاقتضاء والاللزوم الى غير ذلك والمختار جواز كونها اي العلة حكما
شرعيا خلافا للحنفية لما روي عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افاحج عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق فانه صلى الله
عليه وسلم اجزاء الحج عنه باجزاء قضاء الدين عنه بعلة كونه اي المقضي دينا وهو
اي الدين حكم شرعي وهو اي ذلك الحكم الشرعي لزوم امر في الذمة فان هذا اللزوم
اعتبار من اعتبارات الشرع مترتب على خطابه تعالى المتعلق باداء الحق وايضا لنا
قولهم اي الحنفية في عدم صحة بيع المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى
قيد الاطلاق احترازا عن المدبر المقيد كان مت في هذا المرض فانت حر فلا يباع كام الولد
فالاصل ام الولد والفرع المدبر والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى
وقيل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا للزوم النقض اي تخلف المعلول عما فرض
علة في التقدم اي في صورة تقدمها بالزمان على الحكم ولزوم ثبوت الحكم بلا باعث
في صورة التاخر اي تاخر ما فرض علة عن المعلول ولزوم التحكم في صورة المقارنة
اذ ليس احدهما اولى بالعلية بينهما تمييزا من الاخر لكون كل منهما حكما شرعيا ومنع
الاخير اي لزوم التحكم في المقارنة لتمييز المناسبة المعتبرة في العلية بينهما تمييز المفيد

تعين احدهما بالعلية دون الاخر وغيرها اي غير المناسبة من الامور الدالة على العلية
المذكورة في مسالك العلة وتقدم في جواب المانعين تعدد العلة ما يجاب به فيما
قبله اي قبل الاخير وهو لزوم كون الحكم بلا باعث والنقض في التقدم من ان تاثير
العلل الشرعية ليس بمعنى ايجادها الوجود كالعقلية حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف
ثم اختير اختاره الامدي وابن الحاجب تعين كونها اي كون حكم العلة التي هي الحكم
الشرعي لجلب مصلحة يقتضيها حكم الاصل لكونه مشروعا لتحصيلها كبطلان بيع الخمر
اي كتعليل بطلانه بالنجاسة التي هي حكم شرعي لما سببها بطلانه لكونها تمنع عن الملابسة
وفي شرع بطلان بيعها بسبب النجاسة جلب مصلحة هي تحصيل المقصود من البطلان وهو
عدم الانتفاع او لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل لا لان الحكم الشرعي لا يشتمل عليها
اي على مفسدة مطلوبة الدفع وحقق في الشرح العضدي جوازها اي جواز كون حكمها
لدفع تلك المفسدة لجواز اشتماله اي الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة ترفع
بحكم اخر كوجوب حد الزنى لحفظ النسب على الامام فقيل يودي الى مفسدة اتلاف
النفوس فعلل بوجوب شهادة الاربع قال المحقق التفتازاني ما معناه ان حد الزنا حكم
شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهي حد تقييد لكونه واما ابين رجم لكمال المحصن
وبين جلد وتغريب عام لكما في غيره وفي كثرة وقوعه مفسدة هي اتلاف النفوس وايلامها
فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني الشهادة دفعا للمفسدة القليلة
وهذا معنى كون ذلك علة له باعثة عليه فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام
حكم شرعي معلل بوجوب الاربع في الشهود ودفع المفسدة الكثيرة لتبقى مصلحة حفظ النسب
خالصة انتهى فالحاصل انه لولا هذا الدافع للمفسدة المذكورة لما شرع وجوب الحد المفضي
اليها فوجوب الاربع مصحح لمشروعية الحد المذكور باعث له ولا يخفى ان توقف صحة مشروعية
الحد على وجوب الاربع لا يستدعي كونه باعثا لها والكلام في العلة بمعنى الباعث والحق ان
الاشتمال على المفسدة المطلوب دفعها بشرع الحكم انما هو شان العلة كالسكر والقتل
المشتمل على البغضاء والاتلاف وفي العلة وجوب الحد لاشتماله عليها والدافع لها وجوب
الاربع كما يفيده اول الكلام المحقق لا علته كما يفيده اخر كلامه والمصنف وافق الاخر
حيث قال فعلل بوجوب شهادة الاربع فكانه وقع سهوا القلم منهما والصواب معلل
به وجوب الاربع وعلل به وجوب شهادة الاربع والله اعلم والمختار كما هو قول
الجمهور جواز كونها اي العلة مجموع صفات وهي اي العلة التي يقال لها المركبة اذ لا مانع
منه اي من جوازه في العقل ووقع كونها كذلك معطوف على قوله لا مانع فهو دليل اخر
على الجواز يفيده على الوجه الاكد كالقتل العمد العدوان المركب من الاوصاف الثلثة
لحكم القصاص وقولهم اي الشارطين في العلة كونها وصفا واحدا المانعين تركبها
لو كان اي لو تحقق كونها مجموع صفات والعلية صفة زائدة اي والحال انها صفة
زائدة على ذات العلة التي هي مجموع الصفات فقيامها اي العلية ان كان بجزء
واحد منها او بكل جزء منها على حدة فهو اي الجزء الواحد على الاول او كل جزء

المركبة ه

على الثاني العلة والمفروض خلافه وهو انها المجموع لا الواحد بعينه او لا بعينه ولا الكل واحد
او المجموع من حيث هو مجموع وهذا هو الشق الثالث للترديد والاحتمال منحصر فيها فلا بد من جهة
وحدة لها يكون المجموع شيئا واحدا والا اي وان لم يكن لها جهة وحدة لم تقم العلية به اي
بالمجموع من حيث هو لعدم امر اخر سوى الاوصاف المتعددة فالعلية اما قايمة ببعض
منها او بكل واحد على ما مر وبعد وجودها اي مع جهة الوحدة للمجموع الكلام في جهة الوحدة
بقيامها اي باعتبار قيام تلك الوحدة بان يقال بم تتقوم اذ لا بد لها من محل فهي اما قايمة
بكل الخ اي بكل جزء او بجزء واحد وكل واحد منها خلاف المفروض من قيامه بالمجموع من حيث
هو مجموع فلا بد له من جهة وحدة اخرى واليه اشار بقوله فيتحقق وحدة اخرى ويتسلسل قلت
قولهم المذكور في ابطال تركب العلة تشكيك في جواز امر ضروري اي بديهي جوازه بل وقوعه
وذلك لان خلاصة دليله جارية في كل وصف قايم بمجموع امر متعدد ووقوعه ظاهر
ان يخفى واكثر من ان يحصى واليه اشار بقوله للقطع بنحو خبرية الكلام من كونه مستفهما او تعجبا
الى غير ذلك وهو اي الكلام متعدد لانه مركب من الحروف المتعددة والخبرية ونحوها صفة
زايدة عليه فان قلت بكل حرف كان كل حرف كلاما او بحرف واحد لزم ما تقدم
ولما جاء اي بعد هذه الشبهة لنافي تركيب العلة مغلطة يطردها اي يوردها على سبيل الاطراد
الامام الرازي فقال اي لاثبات مذهبه في نفي التركيب في كثير من المواضع ثم ان
النقض المذكور دليل على بطلان دليلهم اجمالا والحل اي حل شبهتهم تفصيلا بتعيين محل الخلل
في دليلهم انها اي العلة قايمة بالمجموع باعتبار جهة وحدته المعينة حيثية عطف بيان
لجهة وحدته يعني حيثية الحاصلة بالتركيب القايمة بذات المجموع من غير اعتبار جهة وحدة اخرى
قبلها ومعنى قيام العلية به باعتبارها قيامها بذات المجموع المغايرة لكل جزء من حيث اتصافها
بالوحدة الاعتبارية الحاصلة بالتركيب لا من حيث تعددها باعتبار الاجزاء واذا قلنا العلية
قايمة بالمجموع تعين محل قيامها فلا يتصور بعد ذلك الترديد في محل القيام بانه كل جزء او جزء واحد
الى غير ذلك ثانيا بعد الترديد الاول ولا يتصور وحدة اخرى مع انها اي العلية كالوحدة صفة
اعتبارية فالوحدة تنقطع بانقطاع اعتبار العقل فلا تسلسل ثم بين حقيقة العلية بقوله كون الشارع
قضى بالحكم عندها اي العلية فيها تجوز والمراد كونها بحيث قضى الشارع بالحكم عندها لما
سيجيء والمستدعي اي الذي يستدعي محلا موجودا يقوم به انما هو الصفة الحقيقية الموجودة في
الخارج والا اي وان لم تكن العلية اعتبارية بطلت عليته الوصف الواحد ايضا للزوم قيام العرض
بالعرض فان العلة ايضا عرض واذا كانت العلية صفة حقيقية كانت عرضا فلزم قيام العرض بالعرض
وجعلها اي العلية صفة اي الشارع تعالى باعتبار جعله اي الشارع ذلك الوصف علة يضعف
جعلها بانها اي العلية كون الوصف كذلك اي مجعولا علة لا ان العلية جعلت اي عين جعل الشارع
ذلك علة وقولهم اي مانعي كونها مجموع الاوصاف نفي كل جزء علة انتفاؤها اي لو كانت العلة
اوصافا متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء وصف العلية لان تحققها موقوف على تحقق جميع الاوصاف
فيلزم انتفاؤها بالانتفاء بكل وصف ويلزم النقض من جملة مقول القول يعني ان نقض تركيب العلة
علية نفي كل جزء لانتفائها ويلزم النقض لهذه العلية بانتفاء جزء اخر من اجزاء العلة بعد

انتفاء جزء اول منها لان بانتفاء الاخر لا يتحقق انتفاء العلة لانتفى لو انعدام المعدوم وانها قد
عدمت بانتفاء الجزء الاول منها فانتقض العلية المذكورة لعدم ان انتفاء كل جزء منها علة
لانتفائها لتخلفها في الصورة المذكورة ولزم تخلف المعلول عن علته انما يجيء في العلل
العقلية لا العلل الشرعية من ان الشارع علامة عند انتفائها ظرف للوضع اشارة الى
منشاء وجه تسميتها اي ما جعلت علامة لها على الحكم العلل بها على المصلحة متعلق باشتمالها
على الانتفاء متعلق بعلامة ولا يخفى عليك ان هذا المتعلق يدل على ان المراد بالموضوعة
انتفاءات الاجزاء للعلة المركبة وقوله عند اشتمالها على المصلحة يفيد ان المراد بها نفس العلل
الشرعية لانها المشتملة على المصلحة لا الانتفاءات المذكورة فبينهما تدافع اللهم الا ان يلتزم ان
انتفاء الاجزاء على تقدير عليتها لانتفاء العلة المركبة علل شرعية مشتملة على المصلحة
وان معلولها وهو الانتفاء المذكور حكم شرعي وفيه ما فيه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بها الانتفاءات
الموضوعة علامة على الانتفاء الكل ووقوع تلك الانتفاءات مجتمعة او متعاقبة تعدد
الامارات على العدم ولا محذور فيه مسئلة لا يشترط في تعليل انتفاء الحكم بوجود
مانع من ثبوته كعدم وجوب القصاص للابن على الاب لمانع الابوة او بسبب انتفاء شرط له
كعدم وجوب رجم الزاني لانتفاء احصانه الذي هو شرط وجوب رجمه وجود مقتضيه
اي وجود ذلك الحكم كما هو مختار ابن الحاجب والرازي واتباعه خلافا للبعض كالامدي
وغيره وعزاه السبكي الى الجمهور لان كلا منهما اي وجود المانع وانتفاء الشرط وعدم المقتضي
باستقلاله علة عدمه اي الحكم فجاز اسناده اي اسناد عدم الحكم الى كل من الثلاثة اما اسناده
عدمه الى وجود المانع عند وجود المقتضي فظاهر واما عند عدمه فما افاده بقوله يعني لو كان له
اي للحكم مقتضي منعه اي المانع الحكم واما اسناده الى انتفاء الشرط فلا يختلف فيه الحال باعتبار
وجود المقتضي وعدمه كما لا يخفى والا اي وان لم يكن المانع الذي اسند عدم الحكم اليه عند عدم
المقتضي بالمعنى المذكور فحقيقة المانعية لا تتحقق الا بالمنع بالفعل وهو اي المنع بالفعل فرع
وجود المقتضي لانه اذا لم يتحقق ما يقتضي وجود الشيء لا يكون ذلك الشيء في معرض البروز من القوة الى
الفعل حتى يتصور هناك منع من البروز والوجود واليه اشار بقوله فاذا لم يوجد الحكم لعدم وجود
المقتضي فمنع المانع ماذا اي فان قلت بالمانعية عند ذلك فقيل منع اي شيء والحكم
ليس بصدد الوجود واذكر ما تقدم في فك الدور ودفعه لهم اي للقائلين بجواز نقض
العلة في مسئلة النقض لما من بيان الفرق بين المانعية بالفعل والمانعية بالقوة
وتفصيل ذكرها هناك فارجع اليه وفي المحصول انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر في
العقل من انتفائه لحضور المانع وهذا يفيد ان اسناد عدم الحكم الى المانع في صورة
عدم المقتضي مما يجوزه العقل ايضا فافهم وفقك الله للتوفيق بين اقوال المشايخ
المرصد الثالث في معرفة الطرق الموصلة الى الظن بعلية العلة فان طرق
وبيان المسالك الصحيحة وما يتوهم صحته طرق اثباتها اي اثبات علية الوصف
المعين للحكم وقوله طرق اثباتها خبر لقوله المرصد الثالث مسالك العلة جمع
مسلك وهو الطريق الذي يسلكه المجتهد في اثبات العلية وهي اما متفقة بين

عن ان وضعوا كذلك عند اشتمال تلك العلة المركبة
على المصلحة فنقول اذ حاصله اي
حاصل كون انتفاء كل جزء علة لانتفاء
م

الفريقين على صحتها واما المختلف فيها ولم يذكرها هنا صريحا اكتفى ببيان الخلاف في كل قسم منه
تقدم منها اي من المتفقة المناسبة المفيدة على الاصطلاحين لما فيه بانها عندهم
الاخالة وللحنفية بانها عندهم التاثير على اختلاف في تفسيره فعندهم كون الوصف ثبت
اعتبار جنسه في عين الحكم بنص او اجماع او اعتبار جنسه في جنسه الى اخر الاقسام وعند الشافعية
وعند الشافعية الاول فقط فكل من الفريقين يقول بصحتها على تفسير الحنفية واما على تفسير الشافعية
ففيها خلاف كما صرح بقوله والخلاف في الاخالة بين الفريقين في كونها طريقا مثبتا
لاعتبار الشرع الوصف علة للحكم و المسلك الثاني من المتفقة الاجماع على كون الوصف
علة فلا يتخلف في هذين المسلكين في الفرع اللذين كان ثبوتها اي المناسبة او
طريقه اي طريق نقل الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد او دلالته اي الاجماع ظنيا
كالسكوتي اي كالاجماع السكوتي وقد مر تقريره في مباحث الاجماع بناء على الخلاف
الواقع في انه ظني او قطعي مطلقا او اذا كثر وتكرر فيما تعم به البلوى كما مر او يوجد فيه
اي في الفرع معارض باقامة الدليل على اختصاص عليته بالاصل او بكون الخصم ممن يجوز
تخصيص العلة ببعض المحال او يبدي تخصيصها بما سوى الفرع لمانع فيه والخصم يمنع وجود
المانع ثم مثل ما هو علة بالاجماع بقوله كالصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع
ثم يقاس عليها ولاية النكاح قال الشارح ولا يخفى ان المتنازع فيه علة الولاية في النكاح بلا خلاف
انتهى فلعل مقصود المصنف التمثيل لما هو علة بالاجماع و المسلك الثالث النص وهو صريح
من الكتاب والسنة يدل على العلية بالوضع اي لاجل كونه موضوعا للعلية او لما يلزمه
لزوما بينا او محتاجا الى النظر وهو مراتب كلعلة كذا او بسبب كذا او لاجل كذا كقوله
عليه السلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وفي الصحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر او كي
مجردة عن حرف النفي كقوله تعالى كي تقر عينها او بها كيلا يكون دولة او اذن كقوله
عليه السلام اذن يكفى همك ويغفر لك ذنبك بعد قول الصحابي اجعل لك صلوتي كلها ودونه
اي دون هذا القسم في قوة الدلالة ما يكون بحرف ظاهر فيه اي في التعليل مع كونه
محتملا لغيره احتمالا مرجوحا كاللام نحو قوله لتخرج الناس من الظلمات الى النور او به اي
بكذا جزاء بما كانوا يعملون او ان حال كونها شرطا او ان الناصبة افنضرب عنكم
الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين بكسر الهمزة في قراءة حمزة ونافع والكسائي وبفتحها في قراءة
الباقين او ان المكسورة المشددة بعد جملة والمفتوحة نحو ان عذاب ربك بالكفار
ملحق وان الحمد والنعمة لك فان في ان فيها الوجهين اذ هذه الحروف قد تجي لغير العلية
فاللام للعاقبة والباء للمصاحبة وان المجرد للازم من غير سببية وان المجرد لنصب المضارع
وان وان المجرد التاكيد وانكر السبكي كون ان بالكسر للتعليل وقال انما هي للشرط
والنفي والزيادة وان فهم التعليل في الشرطية فهو من ترتب الحكم على الوصف ودونه اي هذا
القسم الفاء في الوصف الصالح لعلية الحكم المتقدم كقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم ودمائهم بكلومهم
فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما او في الحكم الواقع بعد ما صلح لعلية كقوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وانما كان هذا دون ما قبله لانها اي الفاء بحسب الوضع

للتعقيب والترتيب والباعث مقدم عقلا على الحكم وايما متاخر خارجا عنه تارة في
الجملة فسوغ ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما فالعلية انما تفهم بالنظر والاستدلال
فاذا دخلت على الحكم الواقع بعد الوصف الصالح للعلية ظهر بالتامل ان ترتبه على الوصف
باعتبار باعثية الوصف وتقدمه العقلي عليه وفي العكس ظهر بالتامل ان تاخر الوصف باعتبار
تاخره الخارجي فالعلية بحسب الذهن والخارج انما تفهم بطريق الاستدلال لا بوضع الفاء
لها واليه ما قلت اشار بقوله فلوحظ اي التقدم العقلي والتاخر الخارجي فيها اي في الفاء
عند دخولها على العلة والحكم واذن اي واذا كان فهم العلية بملاحظة التقدم والتاخر المذكورين
والتامل في معنى الكلام فلا دلالة لها اي للفاء وضعا على علية ما بعدها لما قبلها او على حكمية
اي على كون ما بعدها حكما شرعيا لعلية ما قبلها بل انما دل على احدهما بالخارج عن وضع الفاء
وهو الاستدلال المذكور ودونه اي هذا القسم ذلك اي دخول الفاء على الحكم في لفظ الراوي
نحو سهى فسجد عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسهى في صلاته فسجد سجدتي السهو
وزنى ماعز فرجم ودلالته على العلية باعتبار ترتب الحكم على الوصف المستفاد من وضع
الفاء وكان هذا دون ما قبله لاحتمال الغلط من الراوي في فهم السببية ولا ينفي احتمال
الغلط الظهور لعدم الغلط المفيد للظن لكون الاحتمال مرجوحا وقيل هذا ايماء وليس بصريح
والقائل الامدي والبيضاوي كما قيل في قوله عليه السلام انها اي الهرة ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم والطوافات وذكرهما بصيغة التمريض يدل على ان المختار دخولهما في
الصريح على ما نقله المصنف والايماء معطوف على قوله صريح وتنبيه لقب اخر لهذا القسم وهو
ترتيبه اي الحكم على الوصف الصالح لعليته فيفهم لغة لا وضعا يعني ان من يعرف اللغة
يفهم انه اي الوصف علة له اي للحكم من الترتيب المذكور والا اي وان لم يكن ذلك
الوصف علة لذلك الحكم كان ذلك الترتيب مستبعدا من العارف بمواقع التركيب
وهو اي هذا القسم ايماء اللفظ من قبيل المنطوق وقد مر في بيان اصطلاحات الحنفية
في الفصول المتعلقة بالمفرد ولا يخفى هذا الايماء الشارع الا انه اي عدم كون الوصف علة
فيه اي في الشارع ابعد لكون فصاحته في الدرجة العليا وقد الف منه اعتباره للكلمات
فيغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة ولذا اي ولكونه ابعد من الشارع
يجب فيه اي في الوصف الذي هو علة المناسبة لذلك الحكم وقد مر تفسيرها من الشارع
اي حال كونه صادرا منه للقطع بحكمته المستلزمة لرعاية المناسبة بينهما لانها عبارة
عن فعل الشيء كما ينبغي من السبكي ان الفقهاء على انه لا يجب على الله رعاية المصالح ولكن لا يقع
حكم الا لحكمة والمتكلمون من اهل السنة يقولون قد يقع لحكمة وقد يقع لا لحكمة قال والحق انهم
واختار المصنف قول الفقهاء في هذا المقام لانه الاوجه وعدم بلوغ فهم البشر الى الحكمة لا يستلزم
عدمها اللهم الا ان يقال مرادهم من نفي الحكمة نفي الحكمة التي تفهمها العقول على انه لو فرض
ترك رعاية الحكمة في بعض الاحكام كان ذلك تنبيها على انه لا يجب عليه تعالى رعايتها
ولك ان تقول هذا ايضا حكمة فيتقيد به دون غيره اي لا يجب المناسبة في الوصف
الذي صدر من غير الشارع لعدم القطع بحكمته كاكرم الجاهل اذا صدر من غير الشارع

ويقضي بحقه اي يحق قايله وكان هذا باعتبار الزمان السابق ومنه اي الايما قوله
صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان اذ فيه تنبيه على ان الغضب
علة عدم جواز الحكم لانه يشوش الفكر و يوجب الاضطراب ثم ان وجود الايما عند ذكر
الوصف والحكم معا متفق عليه فان ذكر الوصف فقط كاحل الله البيع فان الوصف
وهو حل البيع مذكور والحكم وهو الصحة غير مذكور بل مستنبط من الحل لانه لو لم يصح
لم يكن مفيدا الغاية فكان قبيحا والقبيح حرام او ذكر الحكم فقط كاكثر العلل
المستنبطة نحو قوله عليه السلام حرمت الخمر الحديث رواه ابو حنيفة وغيره فان الحكم
فيه مذكور وهو التحريم والوصف وهو الشدة المطربة مستنبط منه ففي كونها
اي كون العلة ايماء اي مومى اليه عند ذكر احدهما فقط تقدم على صيغة المجهول
صفة كاشفة للايماء على غيرها من المستنبطة بلا ايماء وقوله ففي كونها خبر مبتدا محذوف
بقرينة ما بعده اعني ثلاثة مذاهب الاول نعم ايماء بناء على ان الايماء اقتران
للوصف بالحكم مع ذكرهما اي الوصف والحكم وفي الكلام مسامحة لان الايماء والتنبيه
ليس بمعنى الاقتران بل معناه او مع ذكر احدهما وتقدير الاخر سواء كان المذكور الوصف
او الحكم والثاني لا يكون ايماء على انه اي الايماء انما يكون مع ذكرهما اي الحكم والوصف
واذا لم يذكرا فلا اقتران والايماء عند الاقتران والثالث التفصيل فمع ذكر الوصف
ايماء لا مع ذكر الحكم لانه اي الوصف هو المستلزم للحكم فذكره اي الوصف ذكره
اي الحكم فيدل الحل على الصحة لما عرفت ان الايماء بالاقتران والاقتران ذكرهما معا
وذكر الوصف مستلزم لذكر الحكم واما ذكر الحكم وحده فلا يستلزم ذكر الوصف
مثل المتفق عليه انه ايماء قول الاعرابي للنبي صلى الله عليه وسلم واقعت اهلي فقال
صلى الله عليه وسلم كفر في صحيح البخاري ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول
الله هلكت فقال ويحك قال وقعت على اهلي في رمضان قال اعتق رقبة قال ما اجد
قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال ما اجد الحديث
قال الشارح هذا الذي ذكر المص رواية بالمعنى قلت لعله جاء في بعض الروايات
والمستبعد فيه اي في هذا الكلام اخلاء السوال عن جوابه وذلك لان غرض الاعرابي
واقعت عليه لبيان حكمها فلو لم يكن قوله كفر وذكر الحكم جوابا له للزم اخلاء السوال عن
الجواب فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر ومنع تاخير
البيان عن وقته اي وقت البيان المحتاج اليه شرعي خبر لقوله منع الخ اي
المنع المذكور حكم شرعي ولا يتبع من الشارع ما هو ممنوع شرعا والظاهر عليه
عين الوقاع للاعتاق واخواته وكونه اي كون الحكم من الاعتاق وغيره لما تضمنه
الوقاع من هتك حرمة الصوم مثلا كما ذكره صدر الشريعة احتمال غير ظاهر وحذف
بعض الصفات التي لا مدخل لها في العلية في مثله اي مثل هذا النوع من الايماء واستبقاء
الباقي يسمى تنقيح المناط اي تخليص ما ربط الشارع الحكم به من الزوايد في اصطلاح غير
الحنفية كحذف اعرابيته اي السايل في الخبر المذكور والاهل اي و كحذف كون الواقع

اهلا اذ لا فرق في الاحكام بين كون المكلف اعرابيا او غيره وبين كون محل الوقاع اهلا وان لا
يكون اهلا فان الزنى بايجاب الكفارة اجدر وتزيد الحنفية على الحذف المذكور كونه اي حذف
كون الفعل المفطر وقاعا اذ لا مدخل لخصوصه في العلة لمساواة غيره في تفويت ركن الصوم
وهو الامساك الخاص فيبقى بعد حذف الزوايد كونه اي كون هذا الفعل غير الوقاع افسادا
عمدا لمنتهى فيكون المناط لوجوب الكفارة فتجب بعمد الكل او شرب لمشتهى كما تجب
بالعمد من الجماع ويسمى النظر في معرفة وجودها اي العلة على التفصيل في آحاد الصور اي في
افراد مواد تحقق العلة بعد تعرفها اي معرفتها اجمالا في نفسها بنص كما في جهة القبلة
فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وكون هذه الجهة جهة القبلة مظنون او اجماع كالعدالة فانها مناط وجوب قبول الشهادة
وهي معلومة بالاجماع واما عدالة شخص معين فمظنونة تعرف بالاجتهاد تحقيق المناط
مفعول ثان للتسمية ولا يختلف فيه اي في تحقيق المناط وكونه مسلكا صحيحا بمعرفة وجود العلة
فان النص او الاجماع افاد تعرفها اجمالا وليس سوى النظر سبيل الى معرفة وجودها في الاحاد
ككون هذا الشاهد عدلا فيقبل قوله في الشهادة وهذا لبيان الخلاف في وجود العلة
في هذا المعين وانما المتفق عليه ان طريقة معرفة وجودها في الاحاد النظر المستجمع شرايط
الصحة والاكثر على الاول اي القول بتنقيح المناط وغير الاكثر يقول بالعادة ما لا قطع بعدم
مدخليته بل نظن لكنه دون تحقيق المناط كما نقل عن الغزالي وغيره ويسمى النظر في تعرفها
اي اثبات العلة لحكم نص عليه او اجمع فقط اي لم ينص على علته ولم يجمع بل انما عرفت باستخراج
المجتهد لها برايه واجتهاده تخريج المناط كالنظر في اثبات كون الشدة المطربة علة
لتحريم الخمر وهذا دون الاولين وقد انكره كثير من الناس وهو اي تخريج المناط اعم من الاخالة
لانه يصدق على ما ثبت بالسبر وفي كلام بعض كابن الحاجب ما يفيد مساواتها اي الاخالة
لتخريج المناط فانه قال المناسبة والاخالة ويسمى تخريج المناط تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة
من ذاته لا بنص وغيره وعنه اي عن ذات ديها سبب الحنفية اي ابهم نفيه اي نفي القول
بتخريج المناط كما في البديع من انهم ينفون الاخالة لان علية الوصف لحكم شرعي امر شرعي
لا بد من اعتبار الشرع له بنص او اجماع واعتذر بعض الحنفية عن عدم ذكرهم اي الحنفية
تنقيح المناط بان مرجعه الى النص او الاجماع او المناسبة فذكرها يغني عن ذكره وابدى المص
ذلك الاعتذار بقوله ولا شك ان قبول معنى تنقيح المناط واجب على كل من محمد حنيفي وغيره
والا اي وان لم يقبل معناه منع الحكم في موضع وجود العلة فيمنع وجوب الكفارة على غير
الاعرابي وعلى من جامع في رمضان غير اهله لعدم حذف الزوايد من الصفات التي لا مدخل لها
في العلة غير ان الحنفية لم يضعوا له اي لمعنى تنقيح المناط اسما اصطلاحيا كما لم يضعوا المفرد
لما وضع لمعنى واحد فقط كما وضعوا المشترك لما وضع لمعان ولم يضعوا لتخريج المناط وتحقيق
اي ولم يضعوا لتحقيق المناط مع العمل بمعانيه الكل وكون مرجع الاستدلال بتنقيح المناط
النص اي كون مرجعه النص عند التنقيح فان حذف الزوايد عن المناط المنصوص رجوع الى
النص لا يجعل علة لعدم الوضع كما يفيده اعتذار صدر الشريعة وذلك لان التنقيح تصرف بحذف

به تبيين حقيقة المناط المنصوص يحتمل لان يوضع له اسم خاص بل ذلك اي عدم الوضع راجع الى
الاختيار لذلك قال الا ان يجري في مثل ذلك لا يجب عليه الوضع ومرجح الاختيار الاحتراز عن
تكثير الاصطلاح مع العلم بالمسمى بموجب العمل به وقولهم اي الشافعية الايماء اقتران الحكم بوصف
لو لم يكن هو اي ذلك الوصف او نظيره اي الوصف علة لذلك الحكم كان ذلك الاقتران
بعيدا ثم تمثيل الثاني اي النظير بقوله صلى الله عليه وسلم وقد سالته الخثعمية عن وفاة ابيها
وعليه الحج افيجزيه ان حج عنه ومقول قوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيتيه الخ غير مطابق لان النظير دين العباد وليس دين العباد العلة لانه نظير الاصل ودين الله
الفرع بل العلة للحكم الذي هو سقوط ما في الذمة بفعل المتبرع كونه اي المقتضي دينا وذكره
اي الشارع دين العباد لظهور المشترك بينهما وهو الدين المطلق علة وتقدم التمثيل به اي بهذا الحديث
للحنفية للعلة الواقعة حكما شرعيا ولذلك اي ولان ذكر الشارع اياه لظهور كون المشترك علة
يسمى مثله تنبيها على اصل القياس وهو الدين المشترك بينهما وبقوله صلى الله عليه وسلم معطوف على
الضمير المجرور في قوله وتقدم التمثيل به وعطفه الشارع على بقوله وسالته فيكون التقدير ثم تمثيل
الثاني بقوله لعمر فاحتاج الى الخبر لان ما هو خبر في جانب المعطوف عليه وهو غير مطابق لا يصلح للخبرية
هنا وهو ظ وما ذكرنا مع قربه غير محتاج الى الخبر وكانه عدل عنه لعدم اشتراكهما في قوله للحنفية
الى اخره وانت خبير بانه لا يضر في العطف لجواز ان يختص المعطوف عليه ببعض القيود عند وجود
القرينة لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن قبلة الصائم بانها هل تفسد الصوم ومقول قوله صلى
الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يفسد فان قلت ذكر تقدم التمثيل
بحديث الخثعمية بتقريب تمثيل الشافعية نظير الوصف به فما تقريب ذكر تقدم التمثيل بحديث عمر
قلت تقريبه كونه من التنبيه على اصل القياس وانما تقدم التمثيل به في بحث العلة راك رابع
العلة وقيل ليس هذا المثال منه اي من التنبيه على اصل القياس اذ لا يتاتى كونه اي التمضمض بالماء
مقدمة للافساد والصوم لانه مقدمة الشرب والشرب من مفسداته غير مفضية الى الافساد
لعدم ف ده بالمضمضة عدم الفساد منصوب بقوله لا يناسب يعني ان المضمضة لا مناسبة
بينها وبين عدم الفساد بسبب كونها من مقدمات الفساد وان لم تكن مفضية اليه والعلة يجب
ان تكون مناسبة للحكم بل انما يناسب عدم الافساد ومناسبة مسوغة للعلية وجود ما
يمنع منه اي من الافساد والتمضمض ليس كذلك لان نسبته الى الافساد وعدمه على
السوية واليه اشار بقوله ووجود ما يتفق معه اي الفساد تارة ولا يتفق معه اخرى لا يلزم
علية اي وجود امر كذلك لا يلزم علة عدم الفساد فانما هو اي النظير المذكور نقض لوهمه
اي توهم عمر رضي الله عنه عليته للافساد ومنه اي الايماء ان يفرق بين حكمين بذكر وصفين
كللراجل سهم وللفارس سهمان فان الفرق بين الحكمين من حيث العدد في نص هذا المقام اعني عند
وجود ما يقتضي عدم الفرق لكون الراجل والفارس متساويين في اصل الجهاد بذكر وصفيهما
الراجلية والفارسية مشير الى وجه الفرق بين الموصوفين في الحكم ايماء الى ان العلة الفرق بين
الحكمين الوصفان المذكوران او يذكر احدهما اي احد الوصفين فقط كلا يرث القاتل فانه
لم يذكر الوصف الاخر وهو غير القاتل لكنه يفهم منه بقرينة المقابلة تخصيص القاتل بالمنع من الارث

بعد ثبوت عمومه اي الارث له ولغيره يشعر بان علة المنع القتل فالتفريق بين منع الارث والارث
بوصف القتل المذكور مع منع الارث لو لم يكن لعلية القتل لمنع الارث لكان بعيدا او يفرق بينهما
في ضمن غاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فانه فرق بين منع القربان واباحته
المفهومة من ذكر الغاية المدلول عليها بقوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بذكر الغاية وهو الطهر فلو لم
يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا او في ضمن استثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
اي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن فقد فرق بين لزوم النصف وعدمه في ضمن الاستثناء فلو لم
يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا او في ضمن شرط كقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم وفي لفظ مسلم فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم
لعله جاء بهذا اللفظ ايضا والا فهو نقل بالمعنى فالتفريق بين منع الجنس بجنسه متفاضلا وبين جوازه
بغير جنسه لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيدا ثم هذا المثال ما نحن فيه لو لم يكن اي لم
توجد الفاء داخلة على الحكم لانه حينئذ من قبيل الصريح كقوله تعالى فاقطعوا ايديهما على ما قيل وهو
متوجه وذكر في اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثلاثة مذاهب الاول نعم يشترط
لاجماع الفقهاء على لزوم الحكم في الاحكام ولان الغالب في الاحكام التعليل بالعلل المناسبة فانه
اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيلحق بالاعم الاغلب والثاني لا يشترط لان العلية
تفهم بدونها والثالث المختار لابن الحاجب وغيره ان فهم التعليل من المناسبة كما في لا يقضي
القاضي وهو غضبان اشترطت معنى الاشتراط ح اللزوم وعدم التحقق بدون المناسبة والا اي وان
لم يفهم التعليل من المناسبة بل بغيرها من الطرق فلا يشترط لان التعليل يفهم من غيرها فلا حاجة اليها
قال المحقق التفتازاني ولا يخفى ضعف هذا فان وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضي عدم اشتراط امر اخر
لصحة العلية واعتبارها في باب القياس قيل وانما يصح عدم الاشتراط اذا اريد بالمناسبة
ظهورها عند النظار والا فلا بد منها اي المناسبة في العلة الباعثة التي لا تتحقق بدونها بخلاف
غير الباعثة قال المص وانت تعلم ان الفرض انها اي العلة علمت من ايماء النص فكيف يفصل
الى ان تعلم العلة بالمناسبة يعني فقط فيشترط المناسبة او تعلم لا بها اي الكيفية فلا يشترط و
المسلك الرابع السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية
ظاهرا في عدد ويكفي المستدل المناظر عند منعه اي منع حصرها ان يقول بحثت فلم اجد ما يصلح
للعلية غيرها لان الظاهر انها لو كانت لما خفيت على المجتهد الباحث او يقول الاصل في الاشياء
العدم فالاصل عدم غير الاوصاف التي وجدتها فلا يعدل عنه الا عند قيام دليل الوجود ولا دليل
ثم حذف بعضها اي الاوصاف المحصورة وهو ما سوى الذي ظن عليته فيتعين الباقي
بعد الحذف للعلية فظهر ان السبر اختبار الوصف هل يصلح للعلية اولا والتقسيم هو ان العلة اما
كذا واما كذا نقل عن المص انه كان المناسب تقديم التقسيم بحسب اللفظ لتقدمه في الخارج الا انه
وقع هكذا ولو ابدى المعترض وصفا اخر فالمختار انه لا ينقطع المستدل بل عليه دفعه بابطال
التعليل به الا ان لم يبطله اي المستدل كون المبدى علة وصلاحيته لها فانه يلزم الانقطاع ح
وانما لا ينقطع بمجرد منع الحصر مقرونا بسنده لانه اي المستدل لم يدع الحصر قطعا لتجرد احتمال وصف
اخر لا يضره ويكفيه اي المستدل عند المنع المذكور علته ولم ادخله في الحصر لعدم صلاحيته

للعلية لكذا وتبين بنقطع المستدل بمجرد ابداء المعترض وصفا زايدا لانه ظهر بطلان حصره
وقد عرفت جوابه وطرق الحذف بيان الغاية اي المحذوف ثم بين كيفية الغاية بقوله بثبوت
الحكم بالباقي بعد الحذف من الاوصاف المحصورة فقط في محل بان يوجد الحكم في
محل لا يوجد فيه سوى الباقي من تلك الاوصاف فلزم من ثبوته بالباقي فقط في
ذلك المحل استقلاله اي استقلال الباقي في العلية دالا لم يثبت الحكم معه وعدم جزئية الملغي
في العلة اي عدم مدخليته والا اي وان لم يكن بيان الالغاء بثبوت الحكم بالباقي فقط بل
بان يقال لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وحيث لم ينتف عند انتفائه
لم يكن علة فهو اي مرجع بيان الالغاء المبني بهذا الطريق العكس المعتبر فيما سبق بانتفاء
الحكم لانتفاء الوصف وقد عرفت انه مبني على منع تعدد العلة المستقلة كما ذهب اليه
قوم والحق جواز التعدد فلا يشترط الانعكاس في العلة فان اي المحل الذي يثبت فيه
الحكم بالباقي فقط لاصل اخر لالحاق الفرع غير الاصل الذي فيه الباقي مع غيره من تلك
الاوصاف فالقياس عليه اي على الاصل الاخر متعين لانه يسقط من الاصل
مؤنة الحذف اي الغاء ما سوى الوصف الذي ادعى عليته لانه لم يوجد في هذا المحل
غيره بخلاف الاصل الذي يوجد فيه مع غيره فلا بد من الغاء الغير فيه كما اذا استدل على
ربوية الذرة قياسا على البر الذي فيه الطعم والقوت والكيل فلا يتعين احدها
للعلية الا بالغاء ما عداه بخلاف ما اذا قيس بالملح الذي ليس فيه سوى الكيل فانه متعين
فليس فيه مؤنة الحذف والالغاء وبعد انها اي المعارضة بابدال اصل اخر او دعوى
تعين ذلك للاصالة لسقوط مؤنة الحذف مشاحة اي مضايقة ومناقشة لفظية
لثبوت الحكم بكل من الاصلين بلا تفاوت قد تكون اوصافه اي اوصاف الاصل الاخر
كالملح اكثر من الاصل الاول كالبر فيلزم ان يكون مؤنة الحذف اكثر وكونه بالجر
معطوف على المجرور في قوله بثبوت الحكم اي وبكون المحذوف مما علم الغاؤه في الشرع
مطلقا اي في جميع الاحكام كالاختلاف في الطول والقصر والسواد والبياض الى غير ذلك
او بكونه مما علم الغاؤه في ذلك الحكم المبحوث عنه وان اعتبر في غيره كالذكورة
والانوثة في احكام العتق فانه قد اعتبر الاختلاف فيهما في الشهادة والقضاء والامامة
الصغرى والكبرى والارث وان لا يظهر له اي للمستدل معطوف ايضا على
المجرور المذكور والمقصود يكفي بيان الالغاء بان لا يظهر له مناسبة بين المحذوف
وبين الحكم بعد البحث عنها ويكفيه ان يقول بحثت عن المناسبة فلم اجدها فلكونه مجتهدا
يعتمد على بحثه في عدم وجدانه دليل العدم ولعدالته يصدق ولا سبيل الى معرفة عدم
وجدانه الا باخباره فان قال المعترض الباقي كذلك اي غير مناسب لاني بحثت فلم
اجد مناسبته تعارضا اي وصف المستدل ووصف المعترض لانه ايضا مجتهد عدل
ووجب على المستدل الترجيح لوصفه الحاصل من سبره على الوصف الحاصل من سبر
المعترض وهذا لانه في مقام المناظرة والا فالمجتهد يجب عليه العمل بظنه وان كان
ظن غيره راجحا في نفس الامر وانما لم يجب على العلل بيان المناسبة اولا وجب بيانها

على العلل انتقل من طريق السبر الى الاخالة اذ هي تعيين العلة بابداء المناسبة وهو انقطاع
وقد يقال لما اختلف حاله اي العلل تحقيقه المعارضة من المعترض فكانه اي التعليل
ابتداء غير التعليل الاول فلا يضر ذلك الانتقال مع انها اي هذه الطريقة امتنع عدم الانتقال
من مسلك الى مسلك اخر طريقة تحقيقية غير ضرورية فان انتقل من السبر الى الاخالة فهو ذلك
ولا يعد ذلك انقطاعا كما سنذكره المصنف في فصل الاسولة وله اي للعلل ان يرجح وصفه الحاصل من
سبره بالتعدي اذا كان وصف المعترض قاصرا على الاصل والمتعدي مجمع عليه والقاصر مختلف
فيه او يقال المتعدي اكثر فائدة كما اشار اليه بقوله وكثرة الفائدة لهذا المكمل للترجيح المذكور
ويمكن ان يكون اشارة الى مرجح اخر وذلك بان يكون متحققا في محال متعددة من الاصول
والفروع فيستنبط منه اقيسة متعددة واحكام كثيرة فان قلت علم مما ذكر من عدم
ظهور المناسبة من طرق الحذف حتى لو قال المعترض ان المستبقى كذلك تحقق المعارضة فيحتاج
العلل الى الترجيح اشتراط مناسبته اي الوصف المستبقى فلو لم تتفق الحنفية مع انه قد يعم
وغيرهم على قبوله اي قبول هذا الطريق بعد اشتراط المناسبة فيه قلنا يجب على اصولهم
اي الحنفية نفيه اي نفي قبوله وان رضيه الجصاص والمرغيناني منهم دفع لما يتجه من انه
كيف يجب على اصولهم الحكم بموجب البرهان نفيه مع اختيار الشيخين المذكورين اياه مع كمال
معرفتهما اصولهم وحاصله ان البرهان اذا قام على وجوب نفيه على اصولهم يحكم بموجب
البرهان وان كان مرضيهما خلافه فلعلهما خالفاهم في تلك الاصول او غفلا عن موجبها الى
غير ذلك لان الباقي بعد نفي غيره اي بعد حذف غير الباقي من الاوصاف لم يثبت اعتباره
شرعا لظهور التاثير وهو ظهور اثر الوصف شرعا اعني اعتبار عليته جنسه او عينه
في جنس الحكم او عينه كانه اراد بالتاثير اثر الوصف الخ والا يلزم التكرار وللملائمة بجريح
بما علم ضمنا مما مر من ان التاثير يستلزم المناسبة ويسمونها ملائمة فالحاصل ان الحنفية
انما يثبتون التاثير بالمعنى المذكور في العلة والحاصل بالسبر وان اعتبر فيه المناسبة من اين له
التاثير المذكور ومجرد المناسبة لا تزيد على الاخالة وهي غير معتبرة عندهم ولهذا اي فلما
ذكرنا من لزوم التاثير رده اي رجع الحاصل بالسبر من قبله من متاخريهم اي الحنفية
الى النص والاجماع قال التاخر المذكور او المناسبة قال الشيخ شمس الدين الفناري في فصول
البدايع انما لم يذكره مشايخنا مع صحة طريقه واستعمالهم اياه كثيرا لان مآله في التحقيق الى احد
الباقية من النص والاجماع او المناسبة والتاثير انتهى وفيه نظر لان كلامه يدل على ان رده
الى كل واحد من الثلاثة يستدعي قبوله وليس كذلك اذ تبين منها اي المناسبة الحاصلة في المستبقى
من اوصاف السبر لا تستلزم التاثير فان اراد المناسبة مع التاثير كما يفهم من عبارة الشيخ المذكور
يمنع الرد اليها وان اراد ما هو اعم لا يفيد القبول عند الحنفية لاعتبارهم التاثير كما مر غير
مرة وشرطه المتاخر المذكور في بيان الحصر اي حصر ما يمكن ان يكون علة من اوصاف السبر
في المستبقى ان يثبت عدم علية غير المستبقى بالاجماع او النص قوله ان يثبت الخ مفعول
شرط وجزء قوله لا يوجد نهما اي كون علة المستبقى ثابتة بالاجماع او النص الا مع ضميمة
اخرى من القطع بالحذف والحصر اي مجرد ثبوت عدم علية غير المستبقى لا يستلزم

مبنية لجواز ان لا يكون المستبقي ايضا علة نعم اذا انضم اليه الاجماع على ان الصالح للعلية
مطلق منحصر في هذه الاوصاف واجمع ايضا على ان ما عدا المستبقي محذوف ملغى فح
يثبت اجماعا علية المستبقي لان الحكم لا يكون بلا علة على ما مر وليس القطع المذكور
بلازم للشافعية اي عند الشافعية القايلين بحجيته وكذا عندنا وانفهم فيه بل
رتبته اي ثبوت العلية للمستبقي وفي بعض النسخ فرتبته الاخالة اي رتبة
الاخالة فالخلاف فيه ثابت كما هو ثابت في الاخالة والمسلك الخامس الدوران
ويسمى الطرد والعكس اختلفوا فيه هل هو مسلك صحيح ام لا نفاه اي نفى كونه مسلكا صحيحا
للعلية الحنفية ومحققوا الاشاعرة كابن السمعاني والغزالي والامدي وابن الحاجب
والاكثر قالوا نعم هو مسلك صحيح ثم اختلف القايلون بصحته هل يفيد القطع او الظن
قيل يفيد ظنا بالعلية قاله الامام الرازي وعزاه اتباع الشافعية وعليه
جمهور الجدليين وقيل يفيد قطعا وهو يعزى الى بعض المعتزلة وشرط للعلية بعضهم
بعضهم لاعتباره اي الدوران قيام النص الدال على الحكم في حال وجود الوصف
وعدمه والحكم لا يضاف الى النص بل الى الوصف كالوضوء وجب للقيام اي الصلوة
حال كون القايم محدثا ولم يجب له اي للقيام دونه اي دون الحدث فوجوب
الوضوء معلل بالحدث داير معه وجودا وعدما والنص وهو القيام الى الصلوة قايم
اي موجود في حال وجود الحدث وعدمه من غير ان يضاف الحكم اليه فانه اذا قام
اليها محدثا يجب الوضوء للحدث لا للقيام اليها واذا قام اليها غير محدث لا يجب ومقتضى
النص اي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية الوجوب اي وجوب الوضوء على
القايم اليها مع عدم الحدث كما مقتضاه وجوبه على القايم اليها معه اي
مع الحدث وذلك لان الجزاء وهو الامر بالغسل لازم للشرط وهو القيام الى الصلوة
وانما شرط هذا الاعتبار الدوران لانه عند كون الحكم دايرا مع الوصف وجودا
وعدما وعدم كونه مضافا الى النص حال وجود الوصف وعدمه دلالة ظاهرة
على علية الوصف والقضاء حال كون القاضي غضبان بلا شغل بال جايز والنص
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان المفيد حرمة القضاء
في حال الغضب قايم في حالي وجود الوصف اي شغل البال وعدمه والحكم داير مع
عدم شغل البال وجودا وعدما فاذا كان غضبان غير مشغول البال يجوز قضاؤه
واذا كان مشغول البال بغير غضب بل بنحو جوع او عطش مفرطين او وجع شديد مفرط
او وجع شديد او مدافعة الاخبثين لا يجوز قضاؤه فعلم ان الحكم لا يضاف الى
النص لان مقتضاه ان لا يقضي في الغضب ويقضي في غير الغضب اما بطريق المفهوم
عند القايلين به واما بالاباحة الاصلية او باطلاق النصوص عند غيره ولا دليل له
اي لهذا الشرط على اعتبار هذا الشرط في الوجود اي في وجود ما شرطه في هذين
النصين وانت تعلم ان الوجود لا يستلزم الاشتراط وقد منع وجود الشرط المذكور فيهما
بان مراده تعالى والله اعلم بمراده اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم محدثون كما

هو ما نقل عن ابن عباس ومنصوص في التيمم وهو بدله والبدل لا يفارق الاصل في شرطه والا لم يكن
بدلا بل كان واجبا ابتداء على ما قالوا وبان الشغل للقلب لازم للغضب فلا يوجد
الغضب بدونه فلم يوجد جواز القضاء مع قيام النص فالنص محمول على ظاهره وللزم ان يتغير
حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب اما عندنا فلعدم المفهوم واما عند القايلين به فيشترط عدم
التساوي بين المنطوق والمفهوم وعند شغل القلب بغير الغضب مما ذكر من الاسباب فالتساوي
بينهما موجود النافون لكون الدوران مسلكا صحيحا قالوا تحقق انتفاؤها اي العلية مع
وجوده اي الدوران في المتضايفين كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية فانه كلما تحقق
احدهما تحقق الاخر وكلما انتفى انتفى ولا علية ولا معلولية بينهما اتفاقا وفي غيرهما اي المتضايفين
كالحرمة مع رايحة المسكر المخصوصة به فانها تدور معها وجودا وعدما وليست الرايحة العلة
للحرمة ولو انتفت اي العلية في غيره اي غير المدار من الاوصاف التي لا يدور معها الحكم بالاصل بان
يقال والاصل عدم علية الغير او السبر بان يحصر الاوصاف وينفي ما عدا المدار خرج كون المدار
علة عنه اي عن ثبوته بالدوران ويدفع هذا الدليل بانه اي انتفاء العلية فيما ذكر من
المتضايفين وغيرهما لمانع من العلية كما تبين قريب والتخلف لمانع غير قادح فلا ينفي انتفاؤها ها
لمانع ظنها اي العلية اذا تجرد المدار عنه اي عن المانع والكلام فيه اي فيما تجرد عن المانع
قال الغزالي من النافين الدوران عبارة عن اطراد الوصف وانعكاسه ولا يفيد شيء
منهما العلية اذ الاطراد حاصله عدم النقض وان لا يوجد الوصف في صورة بدون
الحكم والنقض من جملة مفسدات العلة وانتفاء المفسدات كلها لا يكفي في صحة العلة فضلا
عن انتفاء واحد منها اذ عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فاين المقتضي للعلية اولا
عدم م كما يقال ثبت العرش ثم انقش فلا بد اولا من بيان وجود المقتضي ثم بيان المانع واما
الانعكاس فليس شرطا لها اي للعلة ولا لازما لها لما في الشرح العضدي شرط في العلة
الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترطه اخرون والحق انه مبني على جواز تعليل
الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود
الوصف الاخر اجيب عن احتجاج الغزالي بان المدعى اثبات العلية بالمجموع المركب
من الاطراد والانعكاس لا ببعضه اي لا بكل واحد منهما وقد يكون للهيئة الاجتماعية اثر ليس لكل
واحد القاطعون اي القايلون بان الدوران يفيد العلية قطعا قالوا اذا وقع الدوران
اي تحقق وعلم انتفاء مانع المعية في المتضايف اي المانع الذي هو المعية المنافية لتقدم
احدهما على الاخر فانهما يوجدان معا ذهنا وخارجا وفيه ان المعية الزمانية لا تنافي التقدم
الذاتي وعلم انتفاء مانع عدم التاثير كالشرط المساوي فان الشرط عبارة عن علة لا تاثير لها
وقيد بالمساوي ليتحقق الطرد الذي هو احد جزئي الدوران وجودا اذ مع الاعم لا يلزم وجود المشروط
وعلم انتفاء مانع التاخر الكاين في المعلولية فان وصف التاخر لازم للمعلولية مانع عن
كونه علة قطع بها اي بالعلية جواب للشرط المتقدم للعادة المستمرة فيمن تكرر دوران
غضبه عن اسم خص علمه من لا اهلية فيه للنظر كالصبيان يعني اذا دعي شخص باسم فغضب
فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم بالضرورة ان ذلك سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى

منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الدروب يقصدون اغضابه فيدعونه به
ولولا انه ضروري لما علموه فهذه العادة المستمرة تقضي بافادة الدوران العلم بسببية
المدار لما يدور معه قطعا فانه لا موجب فيها لحصول العلم المذكور سوى الدوران اجيب
بان النزاع انما هو في حصول العلم بمجرده اي الدوران والظن بالعلية انما يحصل في المثال
المذكور عنده اي عند الدوران حال كونه منضما مع غيره اي الدوران من التكرر بيان
للغير لا مع عدمه اي عدم غير المدار بعدم وجدانه اي الغير مع وقوع البحث والتفتيش عنه
اي عن الغير كما ذكر في الشرح العضدي في تقرير الجواب من قوله الجواب محل النزاع ليس هو
حصول العلم به بل حصوله بمجرده وذلك فيما ذكرتم من المثال ممنوع ولولا انتفاء غير ذلك اما بانه
بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما ظن انتهى فعلم ان الظن انما يحصل لمساعدة الغير
لا لمجرده فضلا عن حصول العلم بمجرده وانما جعل التكرر غير الدوران لانه عبارة عن الوجود مع
الوجود والعدم مع العدم ولا شك ان تكرر الوجود مع الوجود امر زائد على اصل الوجود
مع الوجود ولا شك ان انضمام امر وجودي اليه في الدلالة على العلية ادخل في نفي الاستقلال
فيها من انضمام امر عدمي اليه ودفع هذا الجواب بانه اي انكار حصول العلم بالدوران في
مثل ما ذكر انكار للضروريات اي البديهيات وقدح في التجربيات فان الاطفال يقطعون به
اي بكونه مفيدا للعلية بلا العلية استدلال ولا يخفى عليك ان المجيب لا ينكر اصل حصول العلم
بالعلية بل ينكر حصوله بمجرد الدوران فلا يلزم عليه انكار الضروريات فتدبر ويجاب عن هذا
الدفع بان مثله اي الدوران يصح لاثبات العلية لغير الاحكام الشرعية المبنية على المصالح
وهي العقليات فانها لا تختلف باختلاف الزمان والمكان اما هي اي الاحكام الشرعية فلا بد في
بيان علتها من مناسبة او اعتبار من الشارع وقد سبق ان المناسبة عندنا تستلزم التأثير
وحاصله اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه والاعتبار من الشارع عبارة عما ذكر
وكلمة او للتنويع في التعبير ادنى القول باثبات العلة بالطرد فتح باب الجهل اكتفى بذكر الطرد
لان العمدة في الدوران او لان العكس لا يعتبر في العلة لما مر من جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين واما
كونه فتح باب الجهل فلان العلم عبارة عما يؤخذ من الشارع او من العقل ببرهان القطعي ولا تحقيق
لشيء منهما في الطرد ويجوز فيه وجود المعارض والمناقض وبالجملة يحتمل ان لا يعتبر علية المدار الشرع
احتمالا قويا وفتح باب التصرف في الشرع وهو نوع استهزاء بقواعد الدين وتطريق لكل قائل ان
يقول ما اراد في الاحكام الشرعية الى غير ذلك وهذا الجواب دفع لحجة القاطعين من قبل الحنفية فانه
يعتبر في العلة المناسبة والاعتبار من الشارع وقوله اي المجيب من مناسبة اريد بها المناسبة المخصوصة
اي المناسبة المقبول اجماعا اي مناسبة المناسب الذي قبل اجماعا وهو اي المناسب المقبول
اجماعا الضروري اي الوصف المشتمل على مصلحة ضرورية لم تهدر في ملة كحفظ النفس او المصلحي اي
المشتمل على مصلحة حاجية دون الاول كالبيع والاجارة وقد مر بيانهما لا من قبل الشافعي
لانه اي الشافعي لا يمنع ان يثبت طريق للعلية اي لاثباتها لا يجب فيها اي في تلك الطرق
ظهور المناسبة كالسبر والدوران وانما قال لا يجب فيها ظهورها لانه قد تظهر فيها لكنه غير
لازم وان شرطها اي الشارح ثبوت المناسبة في نفس الامر يعني لم يصرح بالاشتراط لكنه لزم عليه

في نفس الامر على معنى انه اي تخلفه في موارده يدل على ثبوتها اي المناسبة بينهما في نفس الامر
وقد يختلف اي يقع الاختلاف فيه اي في ثبوتها كما في الدوران وقيل منشأ الاختلاف
فيه اي في افادة الدوران العلية عدم اختلاف قيد صلاحية الوصف للعلية اما معه
اي مع ذلك القيد وهو اي القيد المذكور مراد للقائل بافادة الدوران العلية فلا خفاء في حصول ظن عليته
اي الوصف المدار بعد تحقق القيد المذكور بالدوران بخلاف ما اذا لم يظهر فيه اي في المدار
مناسبة كالرائحة اي رائحة المسكر وظن عليتها للتحريم فانه غير موجه لعدم ظهور المناسبة بينها وبين
التحريم على وجه يقتضي عليتها له ولما الشبه المعدود من المسالك للعلة عند الشافعية فليس من المسالك
في نفس الامر لانها اي المسالك انما هي المثبتة لعلية الوصف للحكم والشبه يثبت عليته
اي بالمسالك وقد اختلف عباراتهم في تفسيره واختاره المصنف ما لخص في الشرح العضدي فقال
والمراد به هنا ما اي الوصف الذي مناسبته للحكم ليست بذاته اي بالنظر الى ذات ذلك
الوصف بل مناسبته له بشبهه الوصف المناسب بذاته شبها يقتضي الظن بعليته للحكم
فيحتاج في اثبات عليته الى المثبت اما ولذا قيل فيه وصف لم يثبت مناسبته الا بدليل
منفصل عنه فلا يصح انكاره اي انكار علية الشبه بعد اثباته اي اثبات كونه علة بالدليل
غير انه لا يثبت كونه علة بالاخالة بل بالنص او الاجماع او السبر عند القائلين به والا لو ثبت
بالاخالة ايضا كان الشبه المناسب المشهور وهو المناسب بذاته وليس كذلك بل بينهما تقابل
ثم بين مثاله بقوله كطهارة بالرفع على الحكاية اي كان يقال في الحاق ازالة الخبث
في تعيين الماء ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء
فانه طهارة تراد للصلوة لا يجزي فيه غير الماء فالشبه كونها طهارة تراد للصلوة لان المناسبة
بينه وبين تعيين الماء ليست بذاته بل بشبهه وهو الوصف الذي هو ازالة الحدث
فان الشارع قد اعتبر فيه خصوصية الماء في الصلوة ومس المصحف والطواف واطلاق الشبه
على الوضوء لكونه شبيها به اذ ازالة الخبث مشبهة وازالة الحدث وهو الوضوء مشبه به وهو الكون
المذكور مشترك بينهما واضافة الشبه بمعنى المشبه به اليه بادنى ملابسة واذا عرفت ان الملائمة
بينهما ليست لذاته بل بشبهه فلا بد من اثبات كون الوصف المذكور علة للحكم واليه اشار بقوله
فان ثبت باحد المسالك ان كون طهارة تراد للصلوة يصح علة لتعيين الماء لزم فقوله ان مع اسمها
وخبرها فاعل ثبت واسمها كون وقد اضيف الى اسمه وقوله تراد للصلوة خبر كون وقوله يصح خبر ان
وقوله علة لتعيين الماء تمييز عن نسبة يصح الى ضميره اي يصح الكون المذكور من حيث عليته للتعيين وقوله
لزم جزاء الشرط اي لزم على ذلك التقدير اعتبار علية الكون المذكور والا اي وان لم يثبت
باحد المسالك ما ذكر لا يوجبه اي تعيين الماء مجرد اعتباره اي اعتبار الشارع تعيين الماء في
ازالة الحدث اي في الوضوء فان غايته اعتبار خصوص الماء فيه وهذا لا يستلزم ان يكون علته
ذلك الاعتبار الكون المذكور وعلى هذا اي على اشتراط ثبوت ذلك باحد المسالك فمرجعه اي
الشبه الى اثبات علية وصف باحد المسالك وليس شيئا آخر فانتفى ما صرح به الاصحاب
وغيره من انه من مسالك العلة وقد نقل الشارح تصحيحهم بان المثبت لمناسبة الوصف الشبهي
للحكم اعتبار الشارع اياه في بعض الصور باثبات الحكم في محل وجود ذلك الوصف الوهم

كونه مناسبا لا يلتفت اليه بعد هذا البيان الواضح لظهور ان ثبوت الحكم في محل وجود الوصف
لا يستلزم عليته قالوا وظاهر مذهب الشافعي وعليه اكثر اصحابه قبوله ولم يقبله اخرون
منهم الباقلاني والصيرفي وابو اسحق الشيرازي كالحاجب ويقال الشبه الخ ايضا لا شبهية
احد وصفين كائنين في فرع تردد ذلك الفرع بهما اي بسبب ذينك الوصفين بين اصلين
بحيث يمكن الحاق ذلك الفرع بكل منهما كالادمية والمالية فانهما وصفان كائنان في العبد
المقتول وقد تردد العبد المقتول بهما اي بالادمية والمالية بين الاصلين ولان والفرس
فان نظرنا الى الادمية الحقناه بالانسان الحر واوجبنا على قاتله الدية غير ان الدية في الحقيقة
وتحد قيمته لا يزاد على عشرة الاف درهم الا عشرة وان نظرنا الى المالية الحقناه بالفرس
فاوجبنا عليه القيمة بالغة ما بلغت كما ذهب اليه ابو يوسف وان شئ الحق العبد اشبه
بالحر لان مشاركته مع الحر في الاوصاف والاحكام اكثر لكونه ناطقا قابلا للصناعات
الى غير ذلك فالاشبهية في الحقيقة للموصوف بالوصفين لكنه اضيف اليهما
لان احدهما سبب الاشبهية واعلم ان الحنفية يسمون الدوران لا هل الطرد وكذا
السبر يسمونه اليهم الذين يريدون اي الحنفية باهل الطرد من لا يشترط ظهور التاثير
في الوصف الذي يدعى عليته وعلمت في المرصد الاول انه اي التاثير عند الحنفية
يساوي الملائمة عندهم اي الشافعية فان التاثير عند الحنفية اعم من الملائمة لصدقه على
مؤثرات فعند الشافعية علمه مر فلما نرى انه لا يجي و في الملائمة بعد المؤثر وعلى هذا
اي على التساوي المذكور لا اخالة لانها ابدا المناسبة بين الوصف والحكم من غير اعتبار
ظهور التاثير ويؤيده اي كون المراد من الطرد عندهم ما ذكر تصريحهم اي الحنفية بان
عامة اهل النظر مالوا الى الاحتجاج به اي بالطرد ومعلوم تصريحهم اي عامة اهل النظر
بان علل الشرع لا بد فيها من المناسبة فلا يحتمل ان يريدوا بالطرد ما لا مناسبة فيه اصلا لانه
خلاف ما اجمع عليه من لزوم المناسبة في الجملة فليس اهله اي الطرد عندهم اي الحنفية الا من
ذكرنا اي من لا يشترط ظهور التاثير الذي يشترطه الحنفية فلا احد يضيف حكم الشرع الى ما لا
مناسبة له اصلا اي الى وصف لا مناسبة بينه وبين الحكم بجعله علة له كالطول والقصر
فانهما في عدم المناسبة بحيث لا يضيف اليهما احد حكما من الاحكام ولهذا لا نجد التعليل بامثالهما
في الشرع في مذهب من المذاهب اصلا بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد يعلل بهما كالطرد
ما اي وصف لا مناسبة له مناسبة ثبت اعتبارها اتفاقا اي لم يثبت اعتبار مناسبته
بالاتفاق بل اختلف في اعتبارها فمنهم من اعتبرها ومنهم من لا يعتبره والخلاف فيما به الاعتبار
فالحنفية يقولون ليس ما به الاعتبار الا التاثير الذي هو الملائمة المعتبرة للشافعية
بما مر وفيه مسامحة اذ الملائمة تعتبر المناسبة بغيرها اي الملائمة الصالح ولم يختلف بصيغة المجهول في ان
الشارع اذا وضع امرا الا ان يكون علامة دالة على حكم كالدلوك اي كوضعه زوال
الشمس او غروبها علامة على الوجوب اي وجوب الصلوة بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس اضيف ذلك الحكم اليه اي الى ما جعل علامة عليه من غير توقف على بيان مناسبة
او ملائمة لكنه اي ذلك الامر ليس علة لذلك الحكم الا مجازا لمشاركته اياها وكونه

ثمن الطرد بالمعنى المذكور م

علامة للحكم والعلة الحقيقية انما هو الخطاب واصطلاحا ما شرع الحكم عنده لحصول مصلحة واعلم
ان الامارة في اصطلاح الحنفية ليست بشهرة العلامة اي ليست مشهورة بشهرة كشهرة العلامة بل
العلامة عندهم اشهر وتقسيمهم اي الحنفية الخارج عن الحكم المتعلق بالحكم الى مؤثر فيه اي في الحكم
ومفض اليه اي موصل الى الحكم بلا تأثير هما العلة والسبب والا اي وان لم يكن الخارج مؤثرا ولا
مفضيا اليه فان توقف عليه اي على هذا الخارج الوجود اي وجود الحكم فالشرط والا اي وان لم يتوقف
عليه الوجود فان دل ذلك الخارج عليه اي على الحكم بان يكون العلم بتحققه مستلزما للعلم بوجود الحكم
فالعلامة قوله تقسيمهم مبتدأ وما بعده متعلق به وخبره محذوف بقرينة السياق والسياق
يعني يفيد ما قلنا من ان العلامة ليست بعلة حقيقة ثم ذكر تقسيمهم هنا توطئة لتفصيل كل واحد من هذه
الاقسام وتقسيمه الى اقسام سوى العلة كما اشار اليه بقوله فالعلة الحقيقية وما يطلق عليه لفظ
العلة بالاشتراك او المجاز تقدم ما قبلها في تحت المرصد الاول وهذا الذي شرع فيه تقسيمهم
ما سواها اي العلة فالسبب يجب ان يكون العلة بينه اي بين السبب وبين الحكم لانه لا بد له
من علة مؤثرة فيه او موضوعة له والسبب طريق مفض اليه من غير تأثير فيه ووضع له فاما
تضاف العلة اليه اي الى السبب كالسوق للدابة المضاف اليه العلة وطئها عطف بيان
للعلة اي وطء الدابة نفسا او مالا فالسوق سبب التلف والوطء علة له لانه لم يوضع للتلف بل
لسير الدابة لما يراد به ولم تؤثر فيه اي في التلف بل طريق مفض اليه والعلة المؤثرة وطء
الدابة بقوائمها فالسبب في معنى العلة اي اذا كان السبب بحيث يضاف اليه العلة فهو في معنى
العلة لحدوث العلة به فان السوق يحمل الدابة على ذلك كرها فله اي لهذا السبب حكمها اي
العلة فيما يرجع الى بدل المحل اي محل الحكم وهو الاتلاف حتى يجب الضمان لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فعليه اي على السائق الدية اذا اوطئت الدابة ما قتلته لانها بدل المحل والسوق وان
جاز للحاجة اليه لكنه يشترط السلامة والقصد ليس بشرط الضمان في حقوق العباد والجمادات
ان يكون فعلها جبارا اذا لم يكن لها قائد ولا سائق لا عليه حرمان الارث ونحوه من الكفارات
والقصاص لانها جزاء المباشرة والشهادة بالجر عطف على السوق مثال آخر للسبب المضاف
اليه العلة للقصاص اي الموجب به فان الشهادة لم توضع له اي للقصاص ولم تؤثر
فيه بل هي طريقه اي القصاص وعلته اي القصاص المتوسط اي ما توسط بينه وبين
الشهادة وجوب القصاص من فعل الفاعل المختار والمباشر للقتل لكنه اي السبب الذي هو
الشهادة معنى العلة لانها اي الشهادة مؤدية الى القتل بواسطة ايجابها القضاء على القاضي
فيحكم بوجوبه وبواسطة اختيار الولي اي ولي المقتول اياه اي القتل على العفو فان الاختيار
فرع القدرة الحاصلة بالشهادة فانها سلطته عليه فعليهم اي الشهود برجوعهم عن
الشهادة الدية لانها بدل المحل لا القصاص لانه اي القصاص جزاء المباشرة للقتل فان
الجزاء يجب ان يكون مماثلا للفعل الموجب له وعند الشافعي يقتص من الشهود الراجعين اذا قالوا
تعمدنا الكذب وعلمنا حالهم انه لم يخف عليهم قبولهم اي قبول شهادتهم وان كانوا ممن يجوز ان
يخفى عليه مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا عليه ولا يجب القصاص وعزروا ويجب دية
مغلظة في اموالهم الا ان تصدقهم العاقلة فيكون عليهم وانما يقتص منهم عنده لكونه جعلا للسبب

القوي المؤكد بالقصد الكامل كالمباشرة في ايجاب القصاص ودفع قوله بان القصاص بالمماثلة
وليست المماثلة ثابتة بين المباشرة والتسبب وان قوي السبب وتاكد وفي الكشف والتحقيق
وقال القاضي الامام ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة
الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى
بمنزلة علة لها حكمان انتهى ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو عن شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
قائل ومنه اي السبب في معنى العلة وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح في الجناح
رؤس الاخشاب التي تخرج من فوق البيت بمقدار ذراع واكثر حتى يبنى عليه بعض بيت العلو واشراعه
اظهاره واخراجه والحائط المائل بعد التقدم اي ترك هدمه بعد ان مال الى الطريق او الى دار
جاره بعد مطالبة بعض الناس واحد نقضه والوصايا انه اي كل من هذه مثله اي مثل السبب في معنى
العلة في التعدي في نفس او العقل والسبب سلف لانه من السبب في معنى العلة لان العلة لا تضاف اليه لانه
سببية ترك الهدم الحائط مثلا ليس في رتبة سببية السوق للتلاف واما ما لا تضاف فيه
العلة اليه اي السبب لكونها اي العلة فعلا اختياريا كدلالة السارق اي كدلالة شخص
سارقا على مال اخر لسرقته المتوسط سرقته التي هي فعل اختياري بين مباشرة السارق فالحقيقي
اي فهذا السبب يقال له السبب الحقيقي لتمحضه في السببية من غير كونه في معنى العلة لعدم
اضافتها اليه لتخلل الفعل الاختياري بينه وبين الحكم فلا يضاف الحكم اليه اي الى السبب
كما لا تضاف العلة اليه فلا يضمن دال السارق المسروق لان الاتلاف مضاف الى فعل السارق
لا الى الدال كما سيشير اليه ولا يشرك في الغنيمة الدال للمجاهدين على حصن في دار الحرب
بوصف طريقه لقطع نسبة الفعل وهو الاتلاف في الاول والاغتنام في الثاني اليه اي الى السبب
وهو الدلالة لتخلل اختيار المباشر بينه وبين الحكم لان الدلالة سبب محض قال الشارح نعم لو ذهب معهم
فدلهم على الحصن شركهم في الغنيمة فيه لانه خطوة سبب فيه معنى العلة ولا يضمن دافع
السكين لصبي ليمسكها للدافع فقتل الصبي بها نفسه لان الصبي بقتله نفسه صار باختياره غير مضاف
الى الدافع قال الشارح في تعليله لانه امره بالامساك لا بالاستعمال انتهى ولا يخفى ان هذا التقييد لانه لو امره
بالاستعمال يضمن وتعليلهم لعدم الضمان بتخلل الفعل الاختياري بين هذا السبب وقتله نفسه
يدل على عدم ضمانه وان امره بالاستعمال لتخلل الفعل المذكور بين الامر والتلاف نعم عدم الضمان
عند الامر بالامساك دون الاستعمال الظهر بخلاف سقوطه اي بخلاف ما اذا دفعها ليمسكها
فسقطت بلا قصد منه اي من الصبي على وجه الهلكة فانه يضمن الدافع لعدم تخلل فعل
اختياري من الصبي متوسط بين الدفع والهلاك فالدفع سبب في معنى العلة التي هي السقوط
لانها تضاف اليه ولم يتوسط بينهما الا الامساك الذي هو حكم الدفع ولا يضمن القائل لغيره
تزوجها اي هذه المرأة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة لشخص
قيمة الولد التي ادلها الى ذلك الشخص لتخلل الفعل الاختياري وهو العقد بين الاخبار
والاستيلاد بخلاف تزويج الولي او الوكيل اي وليها او وكيلها بالشرط اي بشرط
انها حرة المغرور مفعول التزويج يعني المقدم الى الزواج بناء على الشرط الذي ظهر خلافه
اخرا فانه يرجع الزوج بقيمة الولد الى الولي او الوكيل فان الشرط من الولي

او الوكيل بمنزلة قوله انا ضامن بما يلحقك بسبب هذا التزويج وقيل لان الاستيلاد حكم التزويج
لكونه موضوعا لطلب النسل وفيه ما فيه ولا يلزم على هذه المسائل بطريق النقض ان يقال المودع
والمحرم اذا دلا سارقا وصائدا على الوديعة والصيد فسرق وصاد يضمنان اي المودع
والمحرم المسروق وجزاء الصيد وهما سببان على صيغة الفاعل يعني فعلهما سبب محض لتخلل
الفعل الاختياري بينه وبين الحكم ثم علل عدم اللزوم بقوله لان ضمان المودع بترك الحفظ الملتزم
بعقد الوديعة وهو مباشر لما يخالف الملتزمة بدلالة السارق وضمان المحرم بازالة الامن
عن الصيد وقد التزمه بالاحرام المتقرر صفة الازالة بالقتل فقد باشر الازالة بدلالة القاتل عليه
والدال القاتل فهو اي كل واحد منهما مباشر لجناية على الوديعة والصيد فضمانه بالمباشرة
لا بالتسبب بخلافهما اي بخلاف الدلالة على صيد الحرم والدال غير محرم فانه اذا قتله المدلول
لا يضمن الدال لانه امنه اي صيد الحرم بالمكان وهو الحرم الامن في الخبر الديني ولم يزل امنه
بالدلالة فكان سببا محضا بخلاف غيره اي غير صيد الحرم من صيود المحرم فانه اي الصيد غير امن بتواريه
ونشره وتبعده عن اعين الناس فالدلالة عليه اي على غير صيد الحرم ازالة امنه وهي اي هذا السبب
الذي هو ازالة الامن الجناية على احرامه يعني ان ازالة الامن في غير صيد الحرم انما اوجب لكونه
جناية على الاحرام لا لذاتها والا لزم ايجاب الضمان في حق غير المحرم ايضا ثم حقيقة الدلالة
احداث العلم في الغير فلزم عدم كون المدلول عالما بمكان الصيد قبل الدلالة وان لا يكذب الدال
فلو كان عالما او كذب لا يضمن الدال ويجب ايضا ان يتصل القتل بالدلالة حتى لو اخذه بدلالته
ثم انفلت ثم اخذه فقتله لم يضمن الدال لانتهاء دلالته بالانفلات واليه اشار بقوله فيما
سبق المتقررة وصفا للازالة وفتوى المتاخرين بالضمان بالسعاية اي بان يسعى في حق غيره
بغير حق الى الحاكم ظالم فيغرمه المال ظلما بخلاف القياس لتخلل الفعل الاختياري من الظالم وهو الاخذ
ظلما بين السعاية واتلاف المال وانما افتوا استحسانا لغلبة السعاة بغير الحق الى الظلمة في زماننا
وبه يفتى سدا لهذا الباب ونبغي مثله اي الافتاء بالضمان بخلاف القياس بالسعاية في غصب
غصب المنافع فانه على خلاف القياس لعدم كونها محرزة لتجددها والغصب اثبات اليد المبطلة وازالة
اليد المحقة وذلك فرع الاحراز وانما قال ينبغي الخ زجرا للغصبة عن ذلك ويقال لفظ
السبب مجازا على المعلق من تطليق واعتاق ونذر بها اي بشرط متعلق بالمعلق لا يريد المعلق
كونه اي وجوده كان دخلت فانت طالق او فلانة حرة او فعلي لله صوم سنة فلو وجود
الشرط والتقييد بقيد لا يريد كونه موافق لما قال بعض الشراح من ان التعليق بشرط يريده
مفض الى وجود الشرط المفضي الى الحكم وعلى اليمين بالله بالنسبة الى الكفارة قبل الحنث
اذ ليست المذكورات مفضية الى الوقوع في المعلقات والى الحنث في اليمين اما الاول
فلانه ارادها المنع من الشرط احترازا عن الوقوع واما الثاني فلانها شرعت للبر والى ما اشار
بقوله بل هي مانعة من الوقوع والحنث وانما يكون لها اي لهذه المذكورات نوع افضاء
الى الحكم في الجملة ولو كان ذلك الافضاء بعد حين عند تحقق الشرط والحنث وانما قال نوع
افضاء لانه لو لم يكن التعليق واليمين لما وقع شيء مما ترتب على الشرط والحنث وان قيل ولان المرء
حريص لما منع فلا يخلو عن وجه فهي اي هذه المتعلقات واليمين سبب مجاز اي حجة لي تلك

الراجحة من الاقتضاء المذكور واذا اصدر شرط المعلق صار المعلق به علة حقيقة للوقوع
لتاثيره فيه يح الاضافة اليه واتصاله به كالبيع للملك بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في
المسبب وهو الحكم وان اثرت علته اي علة الحكم على ما عرفت في سوق الدابة او اوطئت اسابا
فقتلت فلم ينتف حقيقة السببية في السبب بمعنى العلة بوجود التاثير ولو اثرت في نفس الحكم
لانتفت ثم للمعلق المجاز اي الذي هو سبب مجازا شبه العلة الحقيقية من حيث الحكم عندهم
اي الحنفية خلافا لزفر فانه لا يقول بشبهه وثمرته اي الخلاف تظهر في تنجيز الثلاث بعد تعليق
بعضها او جميعها على شرط لم يوجد بعده يبطل تنجيزها التعليق عندهم خلافا له حتى لو عادت
اليه بعد زوج اخر ووجد المعلق عليه لا يقع المعلق عندهم ويقع عنده وهي اي هذه المسئلة
طويلة في فقههم والمبني في الابطال وعدمه الاحتياج اي احتياج المعلق في البقاء الى
بقاء المحل لشبهه بالعلة الحقيقية وعدمه اي وعدم احتياج المعلق في البقاء الى بقاء المحل
لعدمها اي عدم شبهة العلة الحقيقية للمعلق وانما قلنا بشبهة العلة فيه لانه كاليمين بالله
شرع لتاكيد البر المضمون بالجزاء وهو كونه بحيث ان فات لزم الجزاء او الكفارة
فالبر المذكور امر ثابت بسبب عقد التعليق واليمين وهذا البر مضمون باللازم المذكور
على الوجه الذي ذكر وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا به له شبهة الثبوت فاللازم
المذكور له شبهة الثبوت ومن ضرورته تحقق شبهة الثبوت لسببه الذي هو التعليق اليمين
الا ترى ان وجوب رد العين ثبت بسبب الغصب مضمونا بالقيمة عند تعذر فواته ويصح الابراء
عن القيمة حال قيام العين وكذا الكفالة بها والرهن فلولا ان للقيمة شبهة الثبوت
لما صح ذلك وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا تستغني عن المحل كحقيقته وقال زفر ليس فيه
شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولذا صح تعليق طلاق
المطلقة ثلاثا بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل ولم يستدع البدل اذ المحل فيبقى ده
وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب
الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك
لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقاء فلا يبطل
التعليق بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلثا قلنا
شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة ملك الطلاق وصحته وليس للشيء
قبل علته صحة حقيقة الثبوت لكن الشبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق
بغيره وايضا ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح المحل الا الملك
استدعى ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي لهما زوال المحل لا الملك كذا في مرآة الاصول ولا يخفى
ان المدعى شبه العلة للمعلق والدليل يفيد شبهة الثبوت فيه وبيان تحقق شبهة في السبب
الذي هو التعليق زائد على القصد اللهم الا ان يكون اشارة الى دليل اخر على الاحتياج
الى بقاء المحل ثم المراد بنفي شبهة الحقيقة في قول زفر نفي شبهة المعلق بالمنجز الذي هو علة
للطلاق مثلا وقوله ولا حاجة اي فلا حاجة لزفر فيه وقوله ومع هذا اي مع اشتراط
الملك في ابتداء التعليق في الشرع فيه وبالجملة الخطاب من غير تنقيح وحرمه مادتهم

اي الحنفية ان يعينوا اي بان يعينوا اسباب المشروعات لاختلاف في ان الشارع هو الله المنفرد
بايجاب الاحكام غير انه جعلها مضافة الى ما هو سبب في الظاهر ليتوصلوا به الى معرفتها تيسيرا
على العباد قالوا السبب لوجوب الايمان التصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته
وساير صفاته على ما عرف في الكلام حدوث العالم اي كونه مسبوقا بالعدم وافتقاره الى
موثر واجب لذاته قطعا للتسلسل ولذا سمي عالما فانه به يحصل العلم بوجود الصانع وهو كل ما
سواه تعالى حالي الافاق والانفس ويجوز ان يكون كلا بالجر على البدل من العالم قال تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية اي اصل الوجوب في الذمة لا وجوب الاداء ولذا اي لاجل
كون السبب حدوثه صح ايمان الصبي العاقل لتحقق سبب الوجوب واداء الواجب بعد تحقق سبب
وجوبه صحيح ثم تحقق ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن نظر وتامل عن اهله وقد ثبت الحكم
به اي بالايمان عليه اي على الصبي شرعا اتفاقا تبعا لابويه فيصح اداؤه مع اقراره اختيارا
صادرا عن اعتقاد صحيح بطريق اولى لانه اذا حكم بصحة الايمان من غير اقرار ولا اختيار من اهليته
بمجرد التبعية فايمان من اجتمع ذلك اولى بالحكم بالصحة ونقدم ما فيه اي في تحقق اصل الوجوب
في الصبي العاقل من خلاف شمس الائمة في الفصل الرابع في الحكم عليه وما يتعلق به فاما وجوب الاداء
للايمان فابو اليسر اي فقال ابو اليسر هو بالخطاب اي ببلوغ الخطاب التكليفي بعد البلوغ عند
عامة المشايخ فعذر من بلغ بشاهق في القاموس الشاهق هو المرتفع من الجبال والابنية وغيرها
ولم يبلغه الخطاب المتعلق بالايمان اذا مات من قبل الايمان وان ادرك مدة امكن فيها التامل
والنظر في الايات وعند الاخرين منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام هو بالادلة اي بحدوث
العالم فلا يعذر من ذكر بعد ما ادرك المدة المذكورة وشرط الخطاب اي بلاغه في اوان التكليف عند
الاخرين فيما اي في حكم يحتمل الفسخ من الاحكام العملية وهو اي هذا الاختلاف بناء على استقلال
العقل بدرك الحسن والقبح للايمان وعدمه اي عدم استقلاله بذلك كما هو قول عامة الصحابة
العلماء وهو الحق وتقدم الكلام في هذا في الفصل الثاني في الحاكم والسبب لوجوب
الصلوة الوقت اي وقتها المشروعة هي فيه لاضافتها اليه كما قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس واللام
تفيد الاختصاص وكماله في السببية ولتكرر وجوبها بتكرره ولعدم صحتها قبله كما قالوا والوجه
الوجيه قول بعض المحققين منهم وهو انه اي سبب الوجوب لكل من العبادات تواتر النعم
المقتضية في نظر العقل الى وجوب الشكر فللايمان اي فالسبب لوجوبه شكر نعمة الوجود
وكمال العقل والا اي وان لم يكن السبب ما قلنا وكان ما ذكروا فالعالم دليل وجوده تعالى
دون ايجابه اي فيستدل في حدوث العالم دليل وجود مبدئه الواجب لبطلان التسلسل والدور
واحتياجه الى الموثر فان جعل الدليل سببا للمدلول كان العالم من حيث النظر فيه سبب العلم بالوجوب
دون نفس الوجوب لانه مقدم بالذات على العالم وليس دليلا على ايجابه على العقلاء شيئا كما
تقدم انه الحق ولو كان دليلا على الايجاب لا يمكن اعتبار سببيته لوجوب الايمان
و سبب الوجوب للصلوة شكر نعمة الاعضاء السليمة فانها لما كانت الاعضاء كلها تستعمل
في الصلوة ناسب ان يجعل شكر السلامتها و سبب الوجوب للصوم شكر نعمة اقتضاء الشهوات
و سبب الوجوب للزكوة شكر نعمة المال الفاضل عن الحاجة الاصلية و سبب الوجوب

للحج شكر نعمة البيت المجعول هدى للعالمين ومثابة للناس واعترض عليه الشارح بان السبب نفس النعم
المذكورة والشكر مسبب لها فالوجه اما حذف الجار من قوله للايمان وما عطف عليه واما حذف
شكر ليكون التقدير الايمان شكر نعمة الوجود او السبب لها نعمة الوجود والجواب ان المصنف اشار
الى انهم جعلوا النعم المذكورة سببا باعتبار شكرها وذلك لانه الباعث لاقدام الفاعل على الافعال
المذكورة فهو المفضي اليها وتلك النعم من حيث ذواتها منشاؤه ولا تفضي اليها **ثم ان جزاء ما**
اعتبر منها سببا بوقته في بعض تلك الافعال **كالصلوة** يعني ان نعمة الاعضاء امر مستمر لكن الشارع
جعله قطعا واعتبر كل قطعة منه سببا لصلوة وقدر تلك القطعة بمقياس هو وقته واضافه الوقت
بادنى ملابسة لان المبنا ومعناها ان يكون الوقت مستغرقا لتلك القطعة والوقت الذي
جعل سببا للصلوة ليس كذلك بل جزء من اجزاء وقت ما هو سبب لها **او قدره** معطوف
على وقته يعني يقدر بوقته تارة وبقدره اخرى كالنصاب في الزكوة **اما الوقت** المقدر به
فجدير به اي بالوقت **العلامية** اي يليق به ان يجعل علامة كما سياتي وقد مر تفسيرها
وهو اعتبار التاثير والافضاء والتوقف فيها **و** جعل ما قدر به السبب **في الزكوة النصاب**
الشرعي الموجب للغنى **لعقلية الغنى** اي لمعقولية كون الغنى **سببا** لانه يتمكن به من مواساة
الفقير ولذا قال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى **وشرط النماء** في النصاب لوجوب
الاداء **تيسيرا** للاداء وتحقيقا للغنى لانه اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج المتجددة على
الاستمرار **واقيم الحول مقامه** اي مقام النماء **لانه** اي الحول **طريقه** الموصل اليه لاشتماله
على الفصول المؤثرة في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الحاجات المتعلقة
باختلاف تلك الفصول فصار الحول شرطا بتكرره تكرر السبب لان المال باعتبار كل نماء غيره
بالنماء الاخر **و** جعل ما قدر به السبب **للصوم الجزء الاول من اليوم** الذي لا يتجزى **لان ايجاب**
العبادة التي هي صوم رمضان انما ينبغي ان يقع **في وقت شريف** عين **له** اي للصوم **ولا دخل**
لليل فيه اي في الصوم ثم صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائطه وجوده منفرد
بالانتقاض بنواقضه متعلق بسبب على حدة وذهب شمس الائمة السرخسي ومن وافقه الى ان
السبب الشهر وهو مطلق شهود الشهر وهو اسم لمجموع الليالي والايام الا ان السبب هو الجزء
الاول منه للايام لتقدم الشيء على سببه ولذا جازت نية الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس ولزم قضاء الشهر لمن كان اهلا
لوجوب الصوم في اول ليلة منه ثم جن واستمر حتى مضى الشهر فافاق والمجنون افاق في
ليلة منه ثم جن قبل ان يصبح واستمر حتى مضى الشهر فافاق فسببية الجزء الاول في حقه منعقد
موقوفا ان افاق انعقد والا فلا ولو لم يتقرر السبب في حقه لم يلزمه القضاء فاجاب عما ذكر
بقوله **واما جواز النية من الليل ووجوب القضاء على من افاق** من جنونه **في ليلة**
من رمضان فلان الليل تابع للنهار في الشرف اي الشرف الذي هو باعتبار الظرفية
للصوم لا بالاستقلال في الشرف من حيث القيام والتهجد ونحوه فان السببية باعتبار ذلك
الشرف لا لمطلق الشرف **وتحققت ضرورة في ذلك** اي في جعل الليل تابعا للنهار في جواز النية
من الليل دفعا للحرج اللازم لاشتراط قران النية باول جزء من النهار ولا ضرورة فيما نحن فيه

ولما كان الجواب المذكور متضمنا وجوب الصوم على المجنون اتجه ان يقال ان المجنون ليس له اهلية
الخطاب فكيف يجب عليه والقضاء فرع وجوب الاصل اجاب عنه بقوله **والجنون لا ينافي اهلية**
الوجوب بالسبب يعني ان الوجوب على نوعين احدهما شغل الذمة بالعين بالدين بغير مطالبة
الاداء في الحال كاشتغال ذمة المشتري بالثمن المؤجل قبل حلول الاجل وهذا يترتب على السبب كالبيع
من غير خطاب الطلب والثاني وجوب الاداء والوجوب والجنون لا ينافي اهلية الاول
بل ينافي اهلية الوجوب بالخطاب لانه فرع فهم الخطاب ولا فهم للمجنون ثم افاد فائدة
اعتبار النوع الاول بقوله **ليظهر في الحال** يعني يثبت الوجوب بالسبب شرعا في المجنون وما
اشبهه ليظهر اثره في الحال **في الواجب المالي غير الزكوة** من نفقة الزوجة والاولاد والخراج
والعشر وضمان المتلفات لان المقصود منه المال ووصوله الى المستحق وهو لا يتعذر مع الجنون
فانه ما حصل بالنائب بخلاف العبادة المحضة كالزكوة فان المقصود من ايجابها اصالة نفس الفعل
ابتلاء ليظهر المطيع من العاصي وهو لا يتحقق الا من اختيار العقل **و ليظهر في المآل** اي بعد الافاقة
فيه القضاء الاضافة بيانية **بلا حرج** تقييد للقضاء احترازا عما اذا لزم الحرج
من ايجاب القضاء **وهو فيه** اي الحرج في القضاء **بالكثرة باستيعاب الشهر** عطف بيان للكثرة
جنونا تمييز عن نسبة الاستيعاب اي استيعاب المجنون الشهر جنونا فالمستوعب هو الجنون
وفيه اي في تقدير الكثرة بالاستيعاب **تامل** اذ يلزم من الحرج في قضاء الشهر فيما اذا افاق
في ساعة من ليل او نهار ما يلزم منه في قضائه لو استوعبه ولا يبعد ان يقال انما بني الحكم على
الاستيعاب وعدمه لمصلحة الضبط والتزم الحرج الواقع في بعض الصور على سبيل الندرة ثم قد ايد
قول السرخسي بان كون اليوم معيارا للصوم ينافي كون الجزء الاول منه سببا لان سبب الوجوب
خارج من محل الاداء لتقدم السبب على المسبب واجيب بان السبب الشرعي قد يقارن المسبب
كالعلل العقلية كما في الاستطاعة مع الفعل وفيه تفصيل ذكر في محله على ان خروج جزء لا يتجزى
من اليوم لا يضر بمعياريته عرفا على ما عرف [illegible] اي لكونه سبب الوجوب **و** انما قلنا
سبب الوجوب **للحج البيت للاضافة** كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل
السببية على ما عرف **ولذا** اي لكونه سببا للوجوب **لم يتكرر** وجوب الحج لعدم تكرر سببه
واما الوقت فشرط جواز ادائه والاستطاعة شرط وجوبه **فاتفقوا** اي المتاخرون والمتقدمون
في هذه الاسباب **فيما سوى سبب الصلوة** كذا فسره الشارح رح وفيه انه سبق ما يدل على الخلاف بين
الفريقين من قوله والوجه قول المتقدمين الخ وبين المتاخرين في سبب الصوم هل هو شهود الشهر او اول
جزء من اليوم فيرانه قال والذي يظهر فيما سوى سبب الايمان لان القائلين بان سبب وجوب
الصلوة الوقت مرادهم نعم الله تعالى على العباد فيه وانما قدرت بالوقت فقد اتفقوا على ان
السبب لوجوبها النعم الا ان منهم من خصصها بنعمة الاعضاء انتهى ولا يخفى عليك انه لو حمل
قول المصنف على انهم اتفقوا فيما سوى الصلوة من الفروع المذكورة لا يرد اعتراضه باعتبار سبب الايمان
واما قضية الاتفاق على سبب الصلوة فمما يتم اذا كان سببية النعم عند المتاخرين والذي يفهم
من المتن انه قول المتقدمين وتاويل التقدير انما هو من المصنف له لكن يرد عليه ان الصلوة
كغيرها اتفاقا واختلافا في التوفيق بين الفريقين وعدمه فالوجه ان يعرض عن التوجيهات

الزكاة ويجري على سهم المؤلفة في وضع الصلوة موضع الايمان فانه اختلف في سببه هل هو حدوث العالم
او نعمة الوجود الخ وما سواه متفق عليه بالتاويل المذكور والله اعلم و سبب الوجوب لصدقة الفطر
الراس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويتحمل ثقله ويلي عليه والولاية نفاذ القول على الغير شاء او كره
فلا يكون الراس سببا الا بهذين الوصفين فخرج الصغير الذي له مال تجب نفقته فيه ليس بمؤنته
على الغير حتى الاب عند ابي حنيفة وابي يوسف والاضافة الى الفطر في عرف اهل الشرع في قولهم
صدقة الفطر الشرط لوجوبها صفة الفطر وذلك لانها انما تجب عند اصحابنا بطلوع الفجر يوم
الفطر مجاز اي في النسبة الاضافية لان حقيقتها انما تتحقق بين الحكم وسببه وانما حكم بمجازيتها
وسببية الراس بدليل التعدد لوجوبها بتعدد الراس فيزاد في التعدد بالتقدير وقال
لان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت بتجدد الحاجة كان الراس
يتجدد بتجددها تقديرا انتهى وبرهان هذا ان تعدد الفطر حقيقة لا يحتاج الى التقدير فهو اولى
بالسببية باعتبار هذا المعنى ولكن تحقق التعدد بتعدد الراس على تعدد الوجوب باعتبار متعلقه
وهو الصدقة فانه يجب في الراس الواحد صدقة واحدة وفي الاثنين صدقتان وهكذا وهذا نظير
نظيران تعدد الواجب في الصلوة والزكوة باعتبار تعدد السبب على وجه ما سبق فيه وقد عرفت
ما فيه ولقوله عليه السلام ادوا يعني صدقة الفطر عمن تمونون اضاف صلى الله عليه وسلم
بهذا الاداء قوله تعلقت اي تعلق وجوب صدقة الفطر بالمؤن جمع مؤنة والجمع اما باعتبار
من تجب عليه واما باعتبار من تجب عنه والمراد تعلق المسبب بالسبب والعموم ذلك لان على الانسان جهة
وصلة على من يمونه ولا يخلو هذه الوجهة اما احدهما ان يكون سببا للامر بالاداء وهو المطلوب
والثاني ان يكون محلا للوجوب في الاصل ثم يسري عنه الى المأمور كسراية الدية عن القاتل الى العاقلة
والثاني لا سبيل اليه لان العبد المسلم لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة
ولا يقال لم لا يجوز ان يجب على العبد ثم ينوب المولى عنه لانه باعتبار مملوكيته التحق بالبهيمة
في حق الوجوب المالي واورد عليه ان الجد اذا كانت نوافله صغارا في عياله لا يجب عليه
الاخراج منهم في ظاهر الرواية مع انه يمونه لكن في رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يجب اخراجها
منهم و سبب الوجوب للعشر الارض النامية بالحقيقة اي بالنماء الحقيقي بان يوجد محصولها
لانه اي العشر امر اضافي لانه عبارة عن الواحد من العشرة فما لم يتحقق خارج لا يتحقق عشره
وهو عبادة اي مؤنة فيها معنى العبادة وقد مر بيانه بخلاف الخراج الموظف فان سبب
وجوبه الارض النامية بالتقدير اي بالنماء التقديري وهو اي التقديري بالتمكن من
الزراعة والانتفاع بالارض اذ هو مقدر بما عين من الدراهم وغيره في بدء الفتح
غير متعلق بالخارج فكان الخراج الموظف عقوبة لان الاشتغال بتحصيله بالزراعة من عمارة
الدنيا والاعراض عن الجهاد وهو سبب المذلة مؤنة لها اي الارض لانه سبب لبقائها
في ايدي اربابها وذلك لان المقاتلة يذبون عن الدار ويحمونها عن الكفار
فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من ذلك فلزما اي العشر والخراج في مملوكة الصبي اي
في ارض هي مملوكة الصبي والارض الموقوفة فيجب فيها العشر ان كانتا عشريتين والخراج ان
كانتا خراجيتين ولم يجتمع اي العشر والخراج في ارض واحدة عندنا خلافا للائمة

٢٩٠ الثلاثة لانهما حقان مختلفان ذاتا لما عرفت من معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج ومحلا لان
العشر في الخارج والخراج في الذمة وسببا لما عرفت من ان سبب العشر الارض النامية بالنماء الحقيقي
وسبب الخراج هي بالنماء التقديري ومصرفا فان مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقاتلة
ولا منافاة بين حقين مختلفين تحقق في محل واحد ونحن نقول ان اختلافهما ذاتا على الوجه يمنع
اجتماعهما فيه مانعه ولا نسلم اختلافهما سببا بل هو الارض النامية الا انه يعتبر النماء في العشر
تحقيقا وفي الخراج تقديرا وانى والسبب يوجب اتحاد الحكم فالمسبب احدهما من غير جمع منهما
كالدية والقصاص وقد يقال جاز ان يكون السبب الواحد سببا لمتعدد من الاحكام
كالعلة الواحدة اي كما جاز ان تكون العلة الواحدة علة لمتعدد منها كالزنا علة للتحريم ووجوب
الحد كما تقدم واجيب بان جهتيهما اي جهتي العشر والخراج متنافية اي منافية كل واحدة
منها الاخرى فيجب ان تعدد الحكم عند اتحاد السبب او العلة يستلزم تحقق الجهتين معا لان الشيء
من جهة واحدة يستحيل ان يكون مبدءا لامرين مختلفين واذا كانت الجهتان متنافيتين لا يمكن تحققهما
معا في محل واحد ثم بين التنافي بقوله لانها اي الجهة في احدهما اي ارض العشر والخراج اما كونها
ارضا تسقى بماء خاص وهو الانهار التي شقتها الاعاجم كنهر يزدجرد ونحوه مما يدخل تحت
الايدي وماء العيون والآبار التي كانت بدار الحرب ثم ملكناها قهرا او المستنبط من بيت المال
او كونها ارضا صارت للمسلمين من فتح عنوة اي قهرا الى اخره اي الى اخر ما ذكره الفقهاء
وهو واقر اهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعليها الخراج او صالحهم من جماجمهم واراضيهم
على وظيفة معلومة وكذا اذا افتتحت صلحا واقر عليها اهلها لانه في ابتداء التوظيف على الكافر
الخراج متعين وعنده ولا ارض كلها خراجية والجهة في الارض الاخرى وهي العشرية
كونها ارضا موصوفة بخلافه اي السقي بما ذكر والفتح المذكور بان تسقى بماء السماء
او البحار او الانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي وبان فتحت عنوة وقسمت بين
الغانمين فلا يجتمعان اي العشر والخراج في محل واحد لتنافي لازميهما اي الجهتين المذكورتين
وتعقبه الشيخ بان بعض صور الخراج يكون مع الفتح عنوة وهو فيما اذا اقر عليها
اهلها وكذا بعض صور العشر وهو فيما اذا قسمها بين الغانمين كما ان بعض صور الخراج لا يكون
مع العنوة بل مع الصلح او بان احياها وسقاها بماء الانهار الصغار او كانت قريبة
من ارض الخراج على الخلاف فلا يلزم عدم تصور اجتماعهما مطلقا انتهى ولا يخفى عليك انه غير
متجه اذ المصنف جعل مدار التنافي بينهما التنافي بين لازميهما وجعل لازم الخراج احد الامرين
السقي بما ذكر وصورة الاحياء المذكور او لا تدخل رحبة تحته والقريب من الشيء في حكمه
او الفتح عنوة وقال الشيخ فقد اشار الى القيد المخرج للخراجي عن العشري فلازم الخراج الفتح عنوة
مع ذلك القيد او مبني على الوجه المذكور ولم يجعل الفتح عنوة مدار التنافي فلا يرد عليه
وايضا لم ينقل من الخلفاء الراشدين الجمع بين الحقين ولو وقع لنقل ثم ان الخراج المقاسمة
بمنزلة العشر في كون الواجب فيهما شيئا من الخارج ويفارقه في المصرف والقدر وغيره
و سبب الوجوب للطهارة ارادة الصلوة لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية
والاجماع على عدم اعتبار حقيقة القيام بل الاجماع على اعتبار الارادة للصلوة والحدث وبخلاف

يكون بل لعطف الارادة والحدث على قوله ارادة الصلوة والمعنى بل السبب لوجوبها مجموع الارادة
والحدث واورد ان سبب الشيء ما يفضي اليه والحدث يزيل الطهارة وينافيها واجيب بان
المسبب وجوب الطهارة لا نفسها وهو لا ينافيه ثم ان نقضه اي نقض الحدث الطهارة
السابقة عليه لم يمنع كونه سببا لوجوب طهارة اخرى دفع لما يتوهم من ان سببية الحدث
للطهارة منافية لسببيته لنقضها لكن عدم الامتناع يفيد صلاحيته لذلك مع وجود
الصلاحية يحتاج الى دليل الاعتبار اي اعتبار الشرع كونه سببا لها لان السببية لا تتحقق الا به
وهو مفقود فالاوجه ان يقال سبب وجوب الطهارة وجوب مشروطها اي المشروط صحته
بالطهارة وهو الصلوة لما تقرر من ان وجوب الشيء يستلزم وجوب شرطه واسباب العقوبات
المحضة اي الاحكام التي هي عقوبات محضة ليس فيها معنى العبادة كالحدود محظورات
محضة كالزنا والسرقة والقذف ونحوه واسباب ما فيه معنى العقوبة والعبادة من
الكفارات بيان لما علل لكون الكفارات فيها معنى العقوبة بقوله اذ لم تجب الكفارة
ابتداء تعظيما لله تعالى كساير العبادات بل جزاء الفعل العبد وفيها معنى الحظر والزجر
وهذا معنى العقوبة ثم بين لكونها فيها معنى العبادة بقوله وشرع فيها اي في الكفارات
نحو الصوم من الصدقة والاعتاق ولزمت النية فيها اي في اداء الكفارات ثم اسباب ما فيه
الجهتان ونحوه ما يتردد بين الحظر والاباحة ليلايم السبب المسبب ويقابل الحظر العقوبة
والاباحة العبادة ولذا لا يصح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصح المباح
المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها كالافطار في العمد في نهار
رمضان لانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية
على الصوم واورد عليه الافطار بالزنا او شرب الخمر فانه يجب به الكفارة وهو حرام من كل
وجه واجيب بانه مباح من وجه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك حقه والحظر
باعتبار كونه جناية على الصوم والزنا والشرب ليسا بسببين للكفارة الا ترى انه لو وقع
ناسيا لا يجب الكفارة بهما ودفع بانه ينتقض بالقتل العمد لانه يلاقي فعل القاتل فلا يكون محظورا
محضا والذي يظهر ان التزام كون سبب الكفارة في مثل الافطار بالزنا محظورا محضا وعدم
تحصيل تلك الملايمة بين السبب والمسبب خير من التزام المذكور كما لا يخفى على المنصف والظهار
وهو تشبيه الزوجة او جزء منها شائع او معبر به عن الكل بالاجنبية المحرم النظر اليه من المحرمة على التابيد
فانه من حيث كونه طلاق مباح ومن حيث انه منكر من القول وزور محظور والعود شرط وقيل السبب
مجموع الظهار والعود لان الظهار كبيرة لا يصلح وحده سببا للكفارة ويصلح مع العود لانه مباح
ولا يخفى عليك تحصيل وجه اباحة مثل ما ذكر في الافطار بالزنا وقيل السبب العزم على الوطي والظهار
شرطه وعندي ان يجعل سكوته بعد ظهوره قدر ما يمكنه طلاقها والقتل الخطاء اما في القصد
بان يرمي مسلما ظنه صيدا او حربيا او في الفعل بان يرمي غرضا فيصيب آدميا فهو مباح باعتبار
القصد محظور باعتبار اصابة معصوم الدم وفي تحريره اي تحرير هذا القسم من السبب
طول لا يليق بالمتون لمن اراد التفصيل فليرجع الى المطولات والسبب الشرعية للمعاملات
كالبيع والنكاح وغيرهما البقاء للعالم على النظام وهو في الاصل كل خيط ينظم به اللؤلؤ ونحوه

يراد به ما ينتظم به امور العالم من تدبير الصانع تعالى الاكمل قيد به لانه قد يبقى بدون شرعية المعاملات
كما في الجاهلية لكن لا على الوجه الاكمل والمراد النظام المنوط ببقاء نوع الانسان الى الوقت المقدر
بقاؤه اليه وذلك لان اعتدال مزاجه بامور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن ونحوها
لا يستقل بها كل فرد ويحتاج الى بقاء نوعه ثم التوالد والتناسل لا يحصل الا بالازدواج فيقع بينهم
معاملات لا تخلو عادة عن الجور والخلل بالنظام فلا بد من اصول كلية قاطعة للنزاع مبينة
لكيفية المعاملات وما تقدم في المرصد الاول في تقسيم العلة من حفظ الضروريات والحاجيات
تفصيل هذا والسبب للاختصاصات الشرعية كالملك فانه المطلق الحاجز يعني يطلق تصرف
المالك ويحجز من تصرفات الغير وكذلك الحرمة وازالة الملك لا الى احد التصرفات القولية
والفعلية المجعولة اسبابا باشرها لها كالبيع والطلاق والعتاق فقد اطلقوا لفظ السبب
على ما تقدم في فصل العلة لاطلاقهم عليه علة فاحتاج الى بيان يدفع الالتباس ويميز كلا منهما عن الآخر
فقيل وقايله صدر الشريعة ما ترتب عليه الحكم ولم يعقل تاثيره فيه وليس صنع المكلف خص باسم
السبب لانه مفض اليه من غير تاثير فيه وان كان ما يترتب عليه ولم يعقل تاثيره ثابتا بصنعه
اي المكلف وذلك الحكم هو الغرض من وضعه اي وضع ذلك المترتب عليه الحكم فعلة اي فذلك
المترتب عليه الحكم علة ويطلق عليه سبب اي لفظ سبب مجازا كالبيع للملك وان لم يكن ذلك الحكم الغرض من
وضعه كالشراء لملك المتعة لا يعقل تاثيره في ملك المتعة وليس ملك المتعة الغرض منه اي الشراء بل
الغرض منه ملك الرقبة فسببه اي فذلك سبب الحكم وان عقل تاثيره خص ذلك المترتب عليه الحكم
باسم العلة ثم اشار الى ما حققه بقوله والاصطلاح الظاهر الحنفية ان لم يعقل تاثيره اي مناسبته
بنفسه بل بما هو مظنته اي باعتبار امر هو مظنته لذلك الامر بان يكون بين ذلك الامر والحكم مناسبة من حيث
انه مظنة للمناسب يحصل له مناسبة بالواسطة على ما قدمنا في فصل العلة وثبت شرعا اعتباره اي اعتبار
ما لم يعقل مناسبته بنفسه بل بما هو مظنته وقد مر تعريف الاعتبار فعلة خبر ان فعلم ان مدار العلية على مناسبة
ما ترتب عليه الحكم اما بنفسه او بواسطة ما ذكر وثبوت اعتباره فما لم يتحقق فيه احد الامرين مع ثبوت الاعتبار
ليس بعلة وان كان بصنع المكلف مع كون الحكم هو الغرض من وضعه فبين ما ذكره المص وما ذكره صدر الشريعة
عموم من وجه بحسب المفهوم وما هو مفض الى الحكم بلا تاثير فيه سبب وان تحقق الصنع والغرض المذكوران
وقد مر ان معنى التاثير والا اي وان لم يكن المراد ما قلنا بل ما قاله الغير المذكور فخص اسم العلة الحكمة بخلاف
العلماء اي بالحكمة وذلك لان ما بنى عليه العلية انما يتحقق في الحكمة ليس الا والاصطلاح ناطق بخلافه اي بخلاف
التخصيص المذكور وقد مر ما يفيده من تعريف كل من الحكمة والعلة على وجه يفارق الآخر ويطلق كل من العلة
والسبب على الآخر مجازا ومن هذا القبيل اطلاق السبب على البيع ونحوه واما الشرط فما يطلق عليه اي ما يطلق
اسمه عليه فالمحكوم عليه الشرط الاصطلاحي والحكم بيان حاله باعتبار ما نقصد باسمه لغة او شرعا حقيقة او
مجازا اما حقيقي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الواقع كالحيوة للعلم فانه لما كان التوقف فيه
بحسب نفس الامر كان خفيا بان يسمى شرطا اما جعلي اما الشارع فيتوقف وجود المشروط عليه
شرعا اي توقفا شرعيا كما ان وجود المشروط وجودا شرعيا كالشهود للنكاح والطهارة للصلوة
فان وجودهما الشرعي موقوف على الشهود والطهارة توقفا شرعيا والعلم لوجوب العبادات
على من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فان وجوبها عليه موقوف على العلم به حتى لو لم يعلم به

حتى يمضي عليه زمان لا يلزم عليه قضاء شيء منها قيل الموقوف على العلم وجوب الاداء الثابت بالخطاب
دون نفس الوجوب الثابت بالسبب ولهذا وجبت الصلوة على النائم والمغمى عليه اذا لم يمتد الاغماء
ولهذا وجب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر لعدم العلم واجيب بانا لا نسلم عدم حصول
العلم في حقهم لثبوته تقديرا لشيوع الخطاب وبلوغه الى سائر المكلفين بمنزلة بلوغه اليهم كذا قالوا وفيه
نظر او المكلف معطوف على قوله الشارع ثم بين كيفية التوقف بجعل المكلف بقوله بتعليقه حكم
عليه اي على المعلق به باداة الشرط مع اجازة الشارع له ذلك كان دخلت الدار فانت
طالق فانه جعل وقوع الطلاق موقوفا على الدخول وقدم اجازة الشارع لان التعليق او بمعناه معطوف
على مدخول الباء لفظا او باعتبار معنى التعليق بها كالمرأة التي اتزوجها اي كما اذا قال المرأة التي
اتزوجها طالق فان التعليق بها يفيد ارتباط شيء بشيء على خطر الوجود ومتوقفا نزول المرتبط على
المرتبط به وقد وجد فيه ثم ان الوصف اعني التزوج لما كان لامرأة غير معينة اعتبر لحصول التعليق
الذي لا بد منه في وقوع الطلاق لان اضافته الى مجهول غير صحيحة واذا اعتبر صار بمعنى الشرط في ترتب
الحكم عليه بخلاف ما لو دخل الوصف على معين بان اشار الى اجنبية او ذكرها باسمها العلم فقال
هذه المرأة التي اتزوجها طالق وزينب الخ اي التي اتزوجها طالق فانه لا يصلح دلالة على الشرط
لان الوصف في المعين لغو فيلغو الوصف المذكور فيبقى هذه المرأة طالق وزينب طالق فيلغو لعدم
المحلية وعدم ما يجعله في معنى التعليق بصيغة الشرط بخلاف ما اذا كان التعليق بصيغته فانه
يصح في المعينة وغيرها كان تزوجت امرأة او هذه المرأة فهي طالق فان الطلاق يتعلق بالشرط
فيهما ويسمى هذا النوع مما يطلق عليه اسم الشرط شرطا محضا ليس فيه معنى العلية لامتناع تحقق
العلة بالتعليق اي بسبب التعليق لان ما يتحقق به العلية لا يحصل بسبب تعليق شيء به وهو ظاهر بعد
ما عرفت معنى العلة لا يقال قوله لامتناع الخ اشارة الى ما تقرر عند الحنفية من ان التعليق يمنع تحقق
العلة فان قوله انت طالق علة للطلاق لولا التعليق فان هذا المنع لا دخل له في كون المعلق به شرطا
محضا فقد يرد ولما شابه الشرط العلة لتوقف اي لتوقف الحكم عليه كما ان العلة يتوقف الحكم عليها
والوضع اي ولكونه وضع امارة على الحكم شرعا كالعلة وقوله اضافوا اليه اي الشرط الحكم احيانا
جواب لما ثم بين ان تلك الاحيان انما هي في ضمان التعدي وذلك عند عدم علة صالحة للاضافة
اي اضافة الحكم اليها لان شبه الشيء قد يخلفه وزاد بعضهم عدم سبب كذلك على ما ذكر لانه اذا لم يصلح
العلة وصلح السبب يضاف الحكم اليه وسموه اي الشرط المضاف اليه الحكم معطوف على الجواب
شرطا فيه معنى العلة باعتبار تلك الاضافة كشق الزق الذي فيه مائع تعديا فسال منه
وتلف وحفر البئر في الطريق تعديا فان كلا منهما شرط اضيف اليه الحكم فيضمن الشاق والحافر
لان العلة اعني السيلان لا يصلح لاضافة الحكم اي الضمان للعدوان اليه اذ لا تعدي فيه
اي السيلان لانه امر طبيعي للمائع ثابت بخلق الله تعالى والشق شرطه اي ما يتوقف عليه السيلان
وحكمه وهو ازالة المانع من السيلان وهو الزق تعديا على مالكه فيضاف الضمان اليه
اي الشرط وعلة السقوط في البئر ثقل الساقط وهو ايضا طبيعي لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة الضمان
اليه وازالة المانع من السقوط وهو الارض بالحفر وقع تعديا فاضيف اليه الحكم لا يقال
المشي سبب وهو اقرب الى العلة فيضاف اليه اذ لا تعدي فيه لانه مباح محض ولا بد فى ما يضاف اليه

٥٩٢

من صفة التعدي ولو تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك يضاف التلف اليه لتحقق التعدي حينئذ
وكشهود وجود الشرط كذا قال لو ادعت بعد تعليق الطلاق به على رجل لم يدخل بزوجته فاذا رجعوا
اي شهود الشرط وحدهم بعد القضاء بالطلاق ولزوم نصف المهر ضمنوا نصف المهر
للزوج بخلاف ما اذا دخل بها فانه قد استوفى بدل المهر منها فالشهود لم يتلفوا عليه شيئا
وهذا التخريج في شهود الشرط لفخر الاسلام والذي في الجامع الكبير لا يضمنون وعليه شمس الائمة
السرخسي وابو اليسر وفي الطريقة البرغرية هو اي ضمان شهود الشرط قول زفر والثلاثة ابو حنيفة
وصاحباه قالوا لا تضمين قيل في تعليل عدم الضمان وقائله صاحب الكشف لان العلة وان لم تكن
صالحة للحكم به اي الضمان لخلوها عن صفة التعدي صالحة لقطعه اي الحكم عن الاضافة الى الشرط
اذ كانت العلة فعل مختار فينبه المص بقوله اي القضاء فانه لا يصلح علة لايجاب الضمان
والا لو صح له ضمن القاضي مع انه فعل ما وجب الله تعالى عليه فيسد باب القضاء وبه اي بهذا
التقرير ينتفي ما قيل وقائله المحقق التفتازاني انه اي هذا المثال مثال ما لا علة فيه اصلا وما فيه
اي ومن الشرط الذي فيه معنى العلة ولا يصلح العلة لاضافة الحكم اليها شهادة شرط اليمين الاول
صفة شرط اليمين في قوله لعبده ان كان قيده عشرة من الارطال فهو حر وان حله فهو حر فشهدا
بعشرة اي بانه عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم حل ووزن فبلغ ثمانية فظهر كذبهما ضمنا قيمة
العبد لمولاه عنده اي ابي حنيفة لنفاذه اي القضاء بالعتق باطنا اي فيما بينه وبين الله تعالى
كنفاذه ظاهرا بالاجماع وانما نفذ باطنا لانه اي القضاء على موجب شرعي للقضاء يعني
الشهادة فلا بد من صيانته بقدر الامكان على وجه لا يتضرر الولي وذلك بالعتق والضمان
ومسألة النفاذ باطنا عنده مشهورة مفصلة في محلها ويرد عليه انه ما لكنه الوقوف عليه وفي
مثله لا ينفذ باطنا فاشار الى الجواب بقوله بخلاف ما اذا ظهروا اي الشهود عبيدا او كفارا
او بنقصان الوجهين الشرعي لتقصير القاضي في تعرف حالهم لامكان الوقوف عليه اي على كل من رقهم وكفرهم
فلم ينفذ قضاؤه باطنا وفيما نحن فيه سقط عن القاضي معرفة وزنه لتحقق صدقهم لانه اي عرفان وزنه
بحله اي القيد ليوزن وبه اي بحله يعتق فلا سبيل اليه فينفذ بدون الحل واذا نفذ باطنا عتق
قبل الحل فامتنع اضافته اي العتق اليه اي الى الحل لتقدم العتق عليه والعلة وهي اليمين على الصحيح
من الفقهاء ولذا فسرها بقوله اي الجزاء وهو قوله فهو حر فيه اي في التعليق المذكور غير صالح
لاضافة الضمان اليه اي العلة والتذكير باعتبار الجزاء لانه تصرف المالك في ملكه لا تعدي منه فيه
فتعين ان يضاف الحكم الى الشرط وهو اي الشرط كونه اي العبد عشرة وقد كذب فيه الشهود تعديا
فيضمنون وعندهما اي ابي يوسف ومحمد لا يضمنون قيمته لمولاه اذ لا ينفذ القضاء عندهما باطنا
لان صحته بالحجة وقد ظهر بطلانها والعدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فلا ينفذ الا في الظاهر
فهو رقيق باطنا بعد القضاء ثم عتق بالحل لا بالشهادة فلا يضمنون ومما فيه اي ومثال ما فيه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها مع الشرط شهادتا اليمين والشرط فيضاف الحكم اليها اي اليمين
يعني الى شهادتها فيضمن شهود اليمين اذا رجع الكل اي شهود اليمين وشهود وجود الشرط
لان شهود اليمين شهود العلة اما باعتبار تعميم العلة بحيث يشمل ما فيه معنى السببية واما باعتبار انه
يحصل المعلق بعد شهادة الفريقين والقضاء اتصل الحكم واورد عليه ان شهود التعليق انما شهدوا

بالعلة وهو قوله فانت طالق مثلا على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فتحقق العلية موقوف على
وجود الشرط فشهوده اولى بالضمان واجيب بمنع كون شهادتهم بها على ذلك التقدير بل شهدوا
بسماع التعليق مطلقا وحاصله بيان ان المراد بالعلة المشهود بها التعليق المطلق لا المعلق المقيد
وهو علة لولا المانع وانما قيل هو علة لاشتماله على العلة وهي قوله فانت حر مثلا والمانع انما هو
انتفاء الشرط وللتعليق لشهادة شهود الشرط تحقق العلة فيرانهم يشهدون لشيء يترتب عليه
العلة لان المعلق بالشرط عندهم وجود الشرط كالمنجز وفيه نظر لان الشهادة لسماع ما هو
علة لولا وجود المانع لا يترتب عليه شيء بدون ما يدل على ارتفاع المانع وهو شهود الشرط فكل منهما
علة ناقصة والمجموع علة تامة ومقتضاه تضمين الفريقين جميعا غير انهم نوروا الجواب بقولهم
الا ترى انهم لو شهدوا بالتعليق ثم تحقق الشرط من غير شهادتهم ثم رجعوا بعد الحكم ضمنوا ولو
تحقق التعليق من غير شهادة باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود الشرط ثم رجعوا لم يضمنوا
فعرفنا ان تحقق العلة وتاثيرها فيضاف الى شهادة الشرط بوجه انتهى ولا يخفى ان
فايدة ذكر الضمان في الصورة الاولى ان شهود التعليق عند الانفراد يضمنون بخلاف شهود
الشرط فانهم عند الانفراد لا يضمنون على ما صرح به في الصورة الثانية المقيدة للمقصود بدون
الصورة الاولى لانه لو ضمن شهود الشرط عند الاجتماع لضمنوا عند تحقق التعليق باتفاق الخصمين
لان خصوصية الاجتماع لا دخل له في التضمين **و** سموا **ما لم يضف** اي الشرط الذي لم يضف الحكم
اليه اصلا كاول المعلولين من شرطين علق عليهما طلاق او غيره كما **ان دخلت هذه**
الدار فانت طالق **شرطا مجازا اصطلاحيا** لتخلف حكم الشرط الاصطلاحي عنه وهو وجود الحكم (وهذه الدار)
عند وجوده لان الحكم يترتب على المجموع لما شرط واحد في الحقيقة وعلاقة المجاز توقف الحكم
عليه كالحقيقي **وهو** اي هذا المسمى **جدير بحقيقته** اي الشرط لتوقف وجود الحكم عليه
من غير تاثير ولا افضاء وقد علم مما سبق ان هذا معنى الشرط ولا يلزمه الوجود عند الوجود **ويقال**
لهذا ايضا **شرطا اسما لا حكما** اما اسما فلما ذكر من علاقة المجاز واما عدم الحكم فلما عرفت من
التخلف وقد عرفت ما فيه ومن هذا القسم الطهارة وستر العورة والنية **و** سموا **ما** اي الشرط
الذي **اعترض بعده** اي توسط بينه وبين التلاف **فعل فاعل مختار** في فعله سواء كان كان ما
او غيره ما يتحرك بالارادة **لم ينسب** هذا الفعل **اليه** اي بذلك الشرط بان يتحقق بعد تحققه بغرض فعله
حال كون هذا الفعل **غير منسوب الى الشرط** وسيجي مثال المنسوب اليه **كحل قيد العبد** فانه شرط
لتوقف التلاف عليه واعترض بعده اباق العبد وهو فعل اختياري **شرطا فيه معنى السبب**
مفعول ثان للتسمية وذلك لانه مفض الى الحكم بلا تاثير **فلا ضمان** على من صدر منه الشرط المذكور
به اي بسبب صدوره منه لاعتراض ما يصلح لاضافة الحكم اليه بعده وهو اباق الآبق
فلا يضمن الحال قيمته اي العبد اذا ابق لان الحل ازالة المانع والعلة الاباق بخلاف ما اذا
اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المايع وما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق فانه وان اعترض عليه فعل مختار فالامر استعمال للعبد متصل بالاباق فيصير
الآمر غاصبا به للعبد فعله على وفق استعماله كالآلة للامر فكانه غير اختياري **وكذا في فتح**
القفص و فتح **باب الاصطبل لا يضمنها** اي الفاتح قيمة الطير والدابة وان ذهبا منهما

فورا لان الفتح شرط اعترض بعده فعل اختياري من الطير والدابة **خلافا لمحمد** فانه قال يضمنهما اذا ذهبا
على الفور وبه قال الشافعي **جعله** اي محمد الفتح **كشرط فيه معنى العلة اذ طبعهما** اي الطير والدابة
الانتقال اي الخروج منهما بحيث لا يصبران عنه عادة **الا انتقال** منه والعادة اذا تاكدت (عند عدم المانع منهم)
صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنه **فهو** اي الفتح لهما **كسيلان المايع من الزق عند الشق**
ولان فعلهما اي الطير والدابة **هدر** ساقط الاعتبار شرعا الا ترى انه لو اتلف واختيارهما كما اذا صاح
بالدابة فذهبت صار ضامنا فلا يصلح لاضافة التلف **فيضاف التلف الى الشرط** وهو الفتح
وهما اي ابو حنيفة وابو يوسف **منعا الالحاق** اي الحاق فعل الطير والدابة بالسيلان
المذكور **لمعدد تحقق الاختيار** لهما فان الحيوان يتحرك بالارادة **وكونه** اي فعلهما **هدرا**
لا يصلح لايجاب حكم بل لاذن الوجوب لحلة الذمة ولا ذمة لهما **لا يمنع قطع الحكم عن الشرط كالمرسل**
من ذوات الانياب **الى صيد فمال** معطوف على فعل مفهوم من صلة اللام اي الذي ارسل فمال
عنه اي الصيد **ثم رجع المرسل اليه** اي الصيد بعدما مال عنه **فاخذه ميلة هدر**
في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة **و** مع هذا **قطع ميلة النسبة** اي نسبة ارساله **الى المرسل**
ولهذا الا يحل اكل ما صاده فقتله **اما لو نسب** خروجهما **اليه** اي الفاتح **كفتحه على**
نفره اي كان نفر الطير والدابة **فعل معنى العلة** اي ففتحه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة
فيضمن الفاتح والمختار للفتوى قول محمد صيانة لاموال الناس وهو استحسان والقياس قولهما واما اذا
لم يخرجا في فور الفتح بل بعده فكان ذلك دليلا على ترك العادة المؤكدة وكان ذلك بحكم الاختيار
لحل القيد **واما العلامة** التي سبق انها لمجرد الدلالة على الحكم **فكالاوقات للصلوة والصوم** فانها
ادلة على تحقق وجوبهما من غير افضاء ولا تاثير **وعد الاحصان** لايجاب الرجم **منها** اي العلامة
وهو كون الانسان حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان
حتى لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية ودخل بها لا يصير بهذا
الدخول محصنا وكذا لو تزوجت الموصوفة بما ذكر من عبد او مجنون او صبي ودخل بها لا تصير
محصنة **لثبوته** اي الاحصان **بشهادة النساء مع الرجال** اي بشهادة رجل وامرأتين
وحجتهما اما باعتبار الولادة او باعتبار ارادة الجنس خلافا للائمة الثلاثة وزفر ولو كان علة او سببا
او شرطا لم يثبت بشهادتهن مع الرجال لوجود الشبهة في هذه الشهادة والحدود تندرئ
بالشبهات ثم قوله عد الاحصان مبتدا خبره **مشكل بل هو** اي الاحصان **شرط لوجوب**
الحد كما ذكره الاكثر منهم معتقد مولفه بجميع وعامة المتاخرين **لتوقفه** اي وجوب الحد
عليه اي الاحصان **بلا عقلية تاثير** له في الحكم **ولا افضاء** اليه وهذا شان الشرط
لا انه علامة **لتوقف مجرد العلم به** اي بوجوب الحد عليه كما هو شان العلامة ولما اتجه
على هذا التضمين شهوده اذا رجعوا بعد الرجم اجاب بقوله **وعدم الضمان برجوع شهود الشرط**
هو المختار وقد سبق وجهه **وانما تكلفه** اي تكلف في جعل الاحصان **علامة المصنف** لشهود
الشرط ليندفع عنه الزام تضمين شهود الاحصان مع تقدير كونه شرطا **وهو** اي التكلف علامة
غلط لانه لو كان الاحصان **شرطا لم يضمن شهوده به** اي الرجوع وايراد كلمة لو بكلمة
على لسان المتكلف والا فالتحقيق عنده انه شرط كما ذكر **اذ شرطه** اي شرط ضمان شهود

عدم العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها والزنا علة صالحة لاضافة الحد اليه فلا
يضاف الى الاحصان لو كان شرطا ولما اتجه على كون الاحصان شرطا ان الشرط ما يمنع
ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى حين وجوده كما في تعليق العتاق
بالدخول والزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اجاب
بقوله وتقدمه اي الاحصان على العلة وهي الزنا غير قادح في كونه شرطا اذ تاخره
اي الشرط عنها اي العلة غير لازم اذ قد يتقدم كشرط الصلوة من ازالة الحدث والخبث
وستر العورة وغيرها فانه وان كان متاخرا من حيث الوجوب عن علتها اي الخطاب
بها او بتضيق الوقت لكنه قد يتقدم من حيث الوجود وكالعقل فانه شرط لصحة التصرف
متقدم عليه الا في الشرط التعليقي استثناء من عدم لزوم تاخر الشرط فان تاخره
عن صورة العلة لازم بلا قيل وقايله المحقق التفتازاني ولا يخفيه اي ولا يلزم
تاخر التعليقي ايضا فقد يتقدم التعليق ويكون المتاخر العلم به اي التعليقي كالتعليق اي كالشرط
التعليقي في التعليق بكون قيده عشرة بان قال ان كان زنة قيد عبدي عشرة ارطال
فهو حر فان كونه عشرة متقدم بحسب الوجود على علة الحرية وهو الجزاء وهو قوله
فهو حر وان كان العلم بالكون المذكور متاخرا عن هذه العلة ثم افاد ان المعلق
عليه في نفس الامر ليس نفس الكون المذكور بل ظهوره بقوله والظاهر ان التعليق في
مثله يكون على الظهور وان لم يذكر اي وان لم يقل ان ظهر ان وزنه كذا لان حقيقته
اي حقيقة التعليق تعليق امر على معدوم كاين على خطر الوجود فعلى كاين اي اذا اعتبر
في حقيقة التعليق كون المعلق معدوما على خطر الوجود فالتعليق الصوري على امر موجود
تنجيز معنى والعبرة للمعنى وذلك لانه لا فرق بين انشاء الطلاق مثلا بلا تعليق وبين تعليقه
بامر موجود حال التعليق في تحقيق الايقاع وانما قال الظاهر ولم يجزم لاحتمال ان لا
يكون تعليقه على الظهور فكونه اي الاحصان علامة لوجوب الرجم يجوز لتوقف
وجود وجوب الرجم على وجوده شرعا من غير تاثير ولا افضاء كما هو شان الشرط
واعتبار عدم التوقف في العلامة كما سبق واليه اشار بقوله ولا يتقدم العلامة
على ما هي علامة له كالدخان علامة للنار ولا يتقدم عليها وجودا ومنه اي ومن
هذا القسم المسمى بالعلامة ولادة المبتوتة اي المطلقة طلاقا بائنا والمتوفى عنها
زوجها فانها علامة العلوق السابق على الطلاق والموت اذا كانت في مدة يحمله
ولو كانت تلك الولادة بلا تقدم حبل ظاهر ولا اعتراف من الزوج
بالحبل عندهما اي ابي يوسف ومحمد فقبلا شهادة القابلة عليها اي الولادة
لما روي عن الزهري من انه مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه
غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن واليه اشار بقوله وهي اي شهادة المراة
مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال وبشهادتها يثبت اصل الولادة وعنده اي
ابي حنيفة تثبت الولادة المذكورة علامة الا مع احدها اي الحبل الظاهر او الطلاق
او الموت واعتراف الزوج فلا تقبل شهادة القابلة دونه اي دون احدهما

لان الولادة والحالة هذه اي والحال ان كيفية الواقعة عدم ظهور الحبل وعدم اعتراف
الزوج به سابقا كالعلة لثبوت النسب خبران والجملة الحالية عن الضمير المستتر فيه
توسطت بين اسمها وخبرها وانما قيد كونه كالعلة بها لان الولادة عند
ظهور الحبل او الاعتراف سابقا او الفراش القائم يثبت كالعلة فان كلا من
ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة ح علامة فقط فيلزم النصاب
اي اذا كانت الولادة كالعلة ح فيشترط نصاب الشهادة رجلان او رجل وامرأتان
لاثباتها ومثله اي مثل هذا الخلاف واقع اذا علق طلاقها عليها اي على الولادة
واريد اثبات الطلاق بوجود المعلق عليه قبلت شهادة القابلة على الولادة
عندهما اي الصاحبين وعنده يلزم النصاب فلا تقبل لانها اي شهادتها
على الطلاق معنى وان كانت على الولادة صورة كما اذا شهدت امراة على ثيابة
امراة مبيعة بيعت بكرا لا تقبل اتفاقا في الرد يعني اذا اشترى امة على انها بكر ثم ادعى انها
ثيب وانكر البايع فشهدت بذلك فانها لا تقبل اتفاقا في الاستحقاق المشتري ردها على
البايع لفوات الشرط المعقود عليه اي البكارة وان قبلت شهادتها في الثيابة
والبكارة حتى تثبت الثيابة في هذه في حق توجه الخصومة فلا يندفع عن البايع قبل
القبض الا بحلفه بالله ما بها هذا العيب وبعده بالله لقد سلمها بحكم هذا البيع وما بها هذا
العيب فصل قسم الشافعية القياس باعتبار القوة وما يقابلها الى قياس
جلي هو ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الاصل والفرع انما قال نفي اعتبار الفارق
ولم يقل نفي الفارق لانه لا بد من وجود الفارق بينهما في كل قياس لكن المعتبر نفي فارق
يتوهم زيادة اختصاص الحكم بالاصل فانه المعتبر في الفرق لا غيره ولا شك ان القياس الذي علم
فيه نفي اعتبار الفارق اقوى في الاحتجاج من الذي لم يعلم فيه بل ظن كقياس الامة على
العبد في احكام العتق من التقويم على معتق البعض وغيره قوله من التقويم الخ بيان
للاحكام بيان ذلك انه قال صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد فكان له مال
يبلغ به ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق العبد عليه
والا فقد عتق منه ما عتق فانا نقطع بعدم اعتبار الشارع الذكورة والانوثة
وانه لا فارق بينهما سوى ذلك والى خفي قابله يظنه اي نفي اعتبار الفارق
ولا يعلمه جزما فلا يكون الاحتجاج به قويا مثل الاول كالنبيذ اي كقياس النبيذ على الخمر
في حرمة القليل منه اي النبيذ فان كونه مثل الخمر في حرمة القليل غير معلوم بل مظنون
لتجويز اعتبار الفارق بينهما اي خصوصية الخمر فانه يجوز عند العقل ان يكون حرمة القليل
فيها لخصوصها باعتبار وصف يخصها كالنجاسة العينية وان قليلها يدعو الى الكثير
الكثر مما يدعو قليل النبيذ الى كثيره ولذا اي ولتجويز اعتبار خصوصيتها في نفس الامر
قالت الحنفية اي ذهبوا الى اعتبار خصوصيتها فلم يحرموا القليل من النبيذ و
قسموه باعتبار العلة الى قياس علة وهو ما صرح فيه بها اي بالعلة كما يقال حرم النبيذ
كالخمر للاسكار وقياس دلالة وهو ان يجمع فيه بين الاصل والفرع بملازمها اي بذكر

ما يلازم العلة وفي التعبير بالملازم دون اللازم اشعار بان المعتبر اللزوم من الجانبين ثم مثل
الملازم بقوله كراهية الشراب المشتد بالشدة المطربة المشتركة بين النبيذ والخمر
لدلالته اي الملازم المذكور على وجود العلة وهي الاسكار في الفرع لان وجود الملازم فيه
يستلزم وجود الملازم الآخر فيه واليه اشار بقوله اذ كان ما ذكر من الرائحة ملازما لها اي
للعلة التي هي الاسكار واما ان يكتفي بمعنى الاصل وهو ان يجمع بين الفرع والاصل في الحكم
بنفي الفارق بينهما اي بالفارقية اي الفارق وصف موجود في الوصف الاصل دون الفرع
واظهار عدم مدخليته في الحكم كالعتق وكونه اي كون المقيس عليه وهو الذي جامع
اهله في نهار رمضان فامره صلى الله عليه وسلم بالكفارة على التفصيل المذكور في السنة
اعرابيا وكونها اي التي جامعها اهلا اي زوجة له واذا الغي الخصوصيتان فتجب الكفارة
اي كفارة الجماع في نهار رمضان عمدا على غيره اي غير الاعرابي بالغاء الاول وتجب
بالزنا اي بجماع غير الاهل بطريق الزنا بالغاء الثاني وكذا الحال في تعدية الحكم
عن مورد النص اذا الغي الحنفي كونه اي المفطر جماعا فتجب الكفارة بعد الاكل اي بالاكل
عمدا اذا كان الماكول مما يقصد به القوت ولم يتعرض القائس لغير نفي الفارق من علة
وبيان للغير معه اي مع نفي الفارق بعد ذكر العلة للحكم ونفي الفارق بين الفرع والاصل
وكان نفي الفارق قطعيا خرج مما يعرض فيه لما ذكر مع النفي القطعي الى القياس الجلي
او ظنيا الى الخفي اي ولو تعرض لما ذكر وكان النفي ظنيا تخرج الى القياس الخفي وليس المراد
الخروج من احد القسمين الى الآخر بل البروز من الاجمال الى احدى الصورتين
ولا يخفى ان هذا التقسيم تقسيم لما يطلق عليه لفظ القياس لا للقياس المعرف بما ذكر في
صدر المقالة اذ الجمع اي جمع بيان العلة بنفي الفارق ليس من حقيقته اي القياس
وقد يقال ان القيود التي يحصل بانضمامها الى المقسم الاقسام المتباينة لا يجب ان
تكون داخلة في حقيقتها لجواز تقسيم الماهية باعتبار اقترانها والحوقها بامور متباينة
خارجة عن ماهية كل قسم فالقيد لكل واحد من تلك الامور داخل في كل قسم والقيد خارج
كتقسيم الانسان الى الابيض والاسود فيجوز ان يكون المقسم القياس المذكور فافهم وقسم
الحنفية القياس الى جلي وهو ما يتبادر اي يسبق الى الافهام وجهه والى ما هو اخفى
منه اي مما يتبادر فان قيل قوله اخفى يستدعي وجود الخفاء في المتبادر قلنا القياس
من حيث هو لا يخلو من نوع خفاء والجلاء والخفاء من الامور الاضافية فالاول
وهو الجلي هو القياس اي يسمى بلفظ القياس فكانه الكامل هو القياس لا غيره فلفظ القياس
يستعمل في معنيين احدهما الاعم المقسم للقسمين والثاني ما يقابل الخفي والثاني
الاستحسان فهو اي الاستحسان القياس الخفي بالنسبة الى قياس ظاهر متبادر وفيه
اشارة الى ما ذكرنا من الاضافية ويقال لفظ الاستحسان لما هو اعم مما ذكر وهو كل
دليل واقع في مقابلة القياس الظاهر لفظ كل مقحم لتاكيد العموم المفهوم من مقام التعريف
نص بدل البعض من كل دليل كالسلم اي كالنص الدال على صحة بيع السلم والقياس الجلي يفيد
عدم جوازه لكون المبيع معدوما حال العقد او اجماع كالاستصناع اي كالاجماع الواقع

على جواز الاستصناع وهو طلب صنعه لما فيه تعامل من خف ونحوه بان يقول للخفاف اصنع لي خفا
من جلد كذا صفته كذا ومقداره كذا بكذا فان المعقود عليه وهو الخف الموصوف بما وصف به
الطالب معدوم حال العقد فالقياس يقتضي عدم جوازه لكنه ترك للتعامل من غير نكير من اهل العلم
وتقريرهم على ذلك اجماع عليه ولم يجوزه الشافعي وزفر او ضروري هي عموم البلوى كطهارة
الحياض والآبار اي كالضرورة الموجبة للحكم بطهارة الحياض والآبار المتنجسة فان الحكم بطهارتها
بالنزح مثلا لعموم البلوى والا فاخراج بعض الماء النجس من الحوض والبئر لا يؤثر في طهارة الباقي
ولو اخرج الكل فما ينبع من اسفل وينزل من اعلى يلاقي نجسا من طين او حجر فتنكره اي الكافي
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به اي بلفظ الاستحسان عندنا نقول به بمعنى القياس
الخفي او كل دليل لخ وقسموا اي الحنفية الاستحسان الى ما قوي اثره اي تاثير علته بالنسبة
الى مقابله والى ما خفي فساده وهو حلية المحل بالاحتجاج به بالنسبة الى ظهور صحته اي خفي
فساده بالنسبة الى ظهور صحته نفسه لا بالنسبة الى ظهور صحة القياس لان الخفاء بالنسبة الى
القياس انما هو وظيفة ما هو اجلي منه وهو ظهور صحته واليه اشار بقوله وان كان
ظهور صحته خفيا بالنسبة الى القياس المقابل له وظهر صحته عطف على خفي فاذا
نظرت فيه ادنى نظر وجدته صحيحا واذا تاملت فيه حق التامل وجدته فاسدا وقسموا القياس
الى ما ضعف اثره والى ما ظهر فساده وخفي صحته وذلك بان ينضم الى وجهه معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه مقابله الذي هو استحسان فالاول الاول اي القسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي اثره مقدم على اول الثاني اي القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره ووجه
التقديم ظاهر وثاني الثاني وهو ما ظهر فساده وخفي صحته مقدم على ثاني الاول وهو ما ظهر صحته
وخفي فساده لانه لا عبرة بالظاهر المبني على بادي النظر في مقابلة الباطن المبني على التامل التام
فثاني الثاني في التحقيق اقرب الى الصواب من ثاني الاول وان كان الامر بالعكس في الظاهر وانما
ترك بيان النسبة بين قسمي الاول لظهوره وبين قسمي الثاني اعتمادا على فهم المخاطب ان ما هو صحيح
في التحقيق اذ لم يكن ضعيف الاثر اولى مما هو ضعيف الاثر فتدبر مثال ما اجتمع فيه
اول كل من القياس والاستحسان سباع الطير اي سورها كالصقر والبازي اذ القياس
نجاسة سورها قياسا على نجاسة سور سباع البهائم كالاسد والنمر لاشتراكهما في نجاسة
اللحم لاختلاطه باللعاب المتولد منه وهذا المعنى ظاهر غير قوي الاثر والاستحسان طهارة
سورها وهو القياس الخفي على طهارة سور الآدمي بجامع عدم ماكولية لحم كل منهما وان
كان في الآدمي للكرامة وفي سباع الطير للنجاسة لان الحرمة لا للكرامة آية النجاسة
لضعف اثر القياس المذكور تعليل لتقديم القسم الاول من الاستحسان في المثال المذكور اي
مؤثره الاضافة بادنى ملابسة فان المؤثر انما هو مؤثر الحكم وارادة المؤثر من لفظ
الاثر من قبيل اطلاق المسبب على السبب وهو اي مؤثره مخالطة اللعاب المتولد من اللحم
النجس للماء في السؤر لانتفائه اي انتفاء المؤثر المذكور في سور سباع الطير تعليل
لضعف اثر القياس اذ تشرب سباع الطير تعليل لانتفائه بمنقارها العظم الطاهر
صفتان لمنقارها لبيان كونه جافا لا رطوبة فيه وانه طاهر من الميت فمن الحي اولى

وهي ما اخذ الماء ثم تبتلعه ولا ينفصل شيء من لعابها في الماء فانتفت علة النجاسة وهي
المخالطة المذكورة فكان طاهرا كسؤر الآدمي لجامع انتفاء علتها وهذا اولى من قولهم بجامع
عدم ماكولية اللحم كما ذكر اذ يحصل تاثيره في الحكم بطهارة السؤر دون ذلك على ان عدم
الآدمي نجرا الاكل للكرامة وفي المعقب للنجاسة على ما مر آنفا واثره اي القياس الخفي اقوى من
ذلك القياس الظاهر لما عرفت من انتفاء موجب النجاسة ثم ان كانت مضبوطة تغذي
بالطاهر فقط لا يكره سؤرها كما روي عن ابي حنيفة وابي يوسف واستحسنه المتاخرون
وافتوا به وان كانت مطلقة يكره لانها لا تحترز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة وعن
ابي يوسف ان ما يقع على الجيف سؤره نجس لعدم خلو منقارها عن النجاسة عادة
واجيب بانها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل فيزول ما عليه ولعدم تيقن
النجاسة مع البلوى بها فانها تنقض من الهواء على الماء فثبتت الكراهة لا النجاسة
فان قلت سبق عندهم اي الحنفية في شروط العلة ان لا تعليل بالعدم فهو هذا
الاستحسان قياس علل فيه به اي بالعدم لان حاصله تعليل الطهارة بعدم مخالطة النجس
قلت ما تقدم ثمة استثناء علة متحدة اي استثناء التعليل بعدم علة ليس للحكم علة
سواها عن عموم نفي التعليل بالعدم اي لعدم العلة المتحدة فيتحد لعدمها على عدم حكمها
لان الحكم لا يوجد بدون العلة والمفروض انه لا علة له سوى ما اضيف اليه العدم يعني ان
التعليل لعدم العلة المتحدة عبارة عن الاستدلال بالعدم على العدم لا ان ذلك التعليل تعليل
حقيقي اذ التعليل الحقيقي بابراز علة مؤثرة مستجمعة للشرائط المعتبرة في العلة الشرعية
وذلك مفقود فيما نحن فيه ومثلوا ما اجتمع فيه ثانيهما اي القياس والاستحسان وهما
القياس الظاهر فساده الخفي صحته والاستحسان الظاهر صحته الخفي فساده بسجدة التلاوة
الواجبة في الصلوة القياس جواز ان يركع في الصلوة بها اي بسببها ناويا اداءها به
سواء كان غير ركوع الصلوة او ركوعها اذا لم يتخلل بينهما فاصل وهو مقدار ثلاث آيات
لظهور ان اي بها اي بسجدة التلاوة لاظهار التعظيم لله تعالى بالخضوع له موافقة
لمن عظم ومخالفة لمن استكبر وهو اي اظهار التعظيم حاصل في الركوع ولذا اي لوجود التعظيم
فيه اطلق عليها اي السجدة اسمه اي اسم الركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي
سقط ساجدا لان الخرور السقوط على الوجه فقيس سقوطها به على سقوطها بنفسها بجامع
الخضوع تعظيما فكان السجود افضل في اداء الواجب وهي اي العلة المذكورة في
القياس المذكور صحته الخفية اي وجه صحته الخفية وفساده الظاهر لزوم تادي المامور به
وهو السجود بغيره اي بغير المامور به وهو الركوع والعمل بالمجاز اي بالمعنى المجازي للفظ السجود
وهو الركوع مع امكانه اي العمل بالحقيقة وهو السجود ولا يخفى ان لزوم ما ذكر انما هو
بحسب الظاهر وبعد التامل يتبين ان المامور به بحسب الحقيقة اظهار التعظيم ولفظ
السجود مستعمل في حقيقته غير انه الحق به الركوع بطريق القياس والاستحسان الاخفى
لكون القياس المقابل له خفي الصحة وكل استحسان اخفى مما يقابله انه لا يركع بها كما هو قول
الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة فانه لا ينوب ركوعها اي الصلوة عنه اي عن

سجودها مع كمال المناسبة بينهما لكونهما من الاركان وموجبات التحريمة وعلى عدم تاديها به
خارج الصلوة وايضا ركوع الصلوة مستحق لجهة اخرى وهو خارجها غير مستحق لجهة اخرى
وهو اي هذا المعنى صحته اي هذا القياس الظاهرة لوجه فساد ذلك القياس متعلق بقوله
لا ينوب من تادي اي المامور به بغيره والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة بيان لوجه
فساد ذلك فصحة هذا وفساد ذلك مشتركان في الظهور متحدان في الوجه وفساده الباطن
اي باطن هذا الاستحسان انه اي هذا الاستحسان قياس مع الفارق وهو اي الفارق ان
في الصلوة كلا من الركوع والسجود مطلوب بطلب يخصه على سبيل الجمع بدليل قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا فلو لم يكن خصوصية كل منهما مطلوبا وكان المطلوب
اظهار التعظيم مطلقا سواء تحقق في ضمن الركوع او السجود وكان حق الاداء غير هذا الاسلوب
بان يذكر او بدل الواو ونحو ذلك فيمنع كون كل منهما مطلوبا بطلب يخصه تادي احدهما في ضمن
الآخر بخلاف سجدة التلاوة فانها طلبت وحدها وعقل فيها معنى صالح للعلية وهو انه
اي طلبها لذلك اي لاظهار التعظيم ومخالفة المستكبرين عن السجود على ما يفهم من النصوص
الواردة في مواضع سجدة التلاوة وهو اي كل واحد من اظهار التعظيم والمخالفة حاصل بما
اعتبر عبادة اي بركوع اعتبره الشارع عبادة غير ان الركوع خارج الصلوة لم يعرف
عبادة فتعين ركوع الصلوة للاجزاء عنها فان قلت تعليل الحكم المذكور بالمعنى الذي ذكر
وهو اظهار التعظيم والمخالفة يقتضي ان يودي الواجب فيه بكل ما اعتبر عبادة ولم يقل به احد
قلت اظهار التعظيم والمخالفة على وجه الكمال لا يتحقق الا في تعظيم يخص المعبود وهو منحصر فيهما
وقد يقال ظاهر النص طلب السجدة بعينها وهي غاية في التعظيم ولم يعهد الركوع في زمانه
فتدبر فترجح القياس على الاستحسان بقوة اثر الباطن لما عرفت من دفع الايراد عنه
وعدم دفعه عن الاستحسان ونظر في ان ذلك ظاهر وهذا اخفى اي في ظهور ذلك القياس
وخفاء هذا الاستحسان نظر وهو اي وجه النظر ظاهر اذ لا شك ان منع تادي
المامور به اي امتناعه شرعا بغيره اي بغير المامور به اقوى تبادرا من جوازه لمشاركته
تعليل للجواز المرجوح اي لمشاركة غير المامور به به اي للمامور به فالباء بمعنى اللام ويجوز
ان يكون بمعنى مع وفي نسخة له وهو الظاهر في معنى نيط به الحكم كالتعظيم المذكور او لاطلاق
لفظه معطوف على قوله لمشاركته يعني لفظ غير المامور به عليه اي على المامور به كقوله
تعالى وخر راكعا اي ساجدا فان في اطلاق لفظ الراكع على الساجد والعدول عن الظاهر
ايماء الى ان المقصود منهما واحد ثم علل كون المنع اقوى تبادرا من الجواز المعلل بالاطلاق
المذكور بقوله اذ لا يلزم من اطلاق لفظ على غير معناه الحقيقي جواز ايقاع مسماه
اي مسمى المستعمل مجازا مكان مسمى اللفظ الآخر الذي وضع بازاء المستعمل فيه مجازا
شرعا اي جوازا شرعيا فاللفظ الاول الركوع والثاني السجود فلا يلزم من اطلاق الركوع
على معنى السجود جواز ايقاع معنى الركوع مكان معنى السجود في اداء ما وجب بالطلب
بالطلب المتعلق بالسجود وان كان المطلق بصيغة اسم الفاعل الشارع الوصلية لدفع
ما يتوهم من ان المطلق اذا كان الشارع والشرع في يده فما المانع من جعل كلامه

على جواز الايقاع لان الكلام في عدم لزوم جوازه من هذا الاطلاق ولا فرق في هذا بين
ان يكون المطلق الث ربع او غيره فان طريق الاستعارة غير طريق القياس اذ بناء الاول
على علاقة المجاز والث في على وجود العلة الشرعية وانما لم يتعرض للاخر من وجهي
الجواز لظهور الاول ولو فرض قيام دلالة على ذلك اي جواز قيام الركوع في الصلوة
مقامها لا بصيرة اي القياس اظهر من الاستحسان فان وجه عدم جواز نيابة الركوع
في غاية الظهور وما ذكر في متعلق به ليس مثله في الظهور والمفروض اخفى من المذكور ولذا
بني على علم الفرض ولم يبرزه في ابن مسعود رضي الله عنه انه سئل عن السجدة تكون في
اخر السورة ايسجد بها ام يركع قال ان شئت فاركع وان شئت فاسجد ثم قرا بعدها سورة
رواه سعيد وذكره ابن ابي شيبة عن علقمة وابراهيم والاسود وطاوس ومسروق والنخعي
والربيع بن خيثم وعمرو بن شرحبيل وحينئذ اي حين اذ كان منع التأدي اظهر من
جوازه وجب كون الحكم الواقع اي الذي استقر راي الحنفية عليه هذا المعارضة من
تأديها بالركوع بيان للحكم الواقع والضمير لسجدة التلاوة حكم الاستحسان خبر الكون
وذلك لان ما يفيده اخفى مما يفيد عدم تأديها به لا يصح كونه اي كون الحكم الواقع
ما قدرناه اي من حقه القياس عليه اي على الاستحسان بل هو مما قدم فيه الاستحسان
على القياس وقيل المفيد للتأدي من الاستحسان بالاثر المروي عن ابن عمر وابن مسعود
واجيب بان هذا على قول من يحتج بقول الصحابي مطلق سواء كان للراي فيه مدخل او لا
والمختار انه يحتج به اذا لم يكن للراي فيه مدخل وظهر من هذه الجملة ان الاستحسان
كاين موصوفا بوصف لا معارض للقياس ولما عرفت من انه عبارة عن القياس الخفي
بالنسبة الى القياس الظاهر ولزم ان لا يعدي من محل الى محل آخر ما اي حكم ثبت بغير قياس
اي على خلاف القياس وهو اي القياس الذي لا يعدى به وبه الاستحسان اولا اي اولي بالاستحسان
يعني يعم القياس الجلي والخفي ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى غير القياس فالمراد به بقوله الاستحسان
الاستحسان بالاثر وقد مر لانه اي ما ثبت بغير القياس معدول عن سنن القياس ومن شرط
حكم الاصل ان لا يكون معدولا عنه كما في تحليف البايع في اختلافهما اي عند اختلاف البايع
والمشتري في قدر الثمن بعد قبض المبيع مع قيامه باطلاق النص وهو قوله صلى الله عليه
وسلم اذا اختلف البيعان ولم يكن بينهما بينة والسلعة قائمة فالقول ما قال البايع او
يترادان والقياس ان لا يمين عليه فان قلت ليس في النص ايجاب اليمين قلت في عرف الشرع
اذا قيل القول قوله في مقام الخصومة يراد مع اليمين وايضا قوله او يترادان معطوف
على مقدر اي يحلف البايع او يترادان لان المشتري لا يدعي عليه اي البايع شيئا يسلمه
الى المشتري اذ ابيع اي المبيع وهو معترف به واذا لم يكن ثمة دعوى من المشتري في حق
المبيع ولا انكار من البايع لا تتوجه اليمين على البايع لان اليمين على المنكر وقد يقال صورة
الدعوى من المشتري حاصلة وقد اكتفى بها في قبول بينته فيكتفي بها في يمين البايع
اقول يمكن ان يجاب عنه بان قوله عليه السلام ولم يكن بينهما بينة دل على انه
لو كانت تقبل فقبولها اكتفاء بصورة الدعوى ثبت بالنص على خلاف القياس

مقتصرا على مورده فلا يتعدى اي ايجاب اليمين الى الاجارة فيما اذا اختلفا في مقدار الاجرة
بعد استيفاء المنفعة بل القول قول المستاجر مع يمينه لانه منكر الزيادة والى الوارثين
ملفظ المثنى اي وارث البايع ووارث المشتري سواء اختلف وارث البايع مع المشتري
او بالعكس او الوارث مع الوارث بعد موتهما والسلعة قائمة بل القول قول المشتري او وارثه
خلافا لمحمد فانه قال يجري التحالف في جميع الصور وقوله اي محمد كل من البايعين
يدعي على صاحبه عقدا غير العقد الاخر او غير عقد الاخر وينكر ما يدعيه صاحبه فيحلف كل
على دعوى صاحبه فكان على سنن القياس فيتعدى الى الوارث دفع خبر قوله بان اختلاف الثمن
لا يوجبه اي اختلاف العقد كما لا يوجب اختلاف الثمن اختلاف العقد في زيادته وحطه
فان المبيع بالف يصير بعينه بالفين اذا زيد الثمن بعد العقد والمبيع بالفين يصير بالف اذا
حط منه بعده لانه لو كان الزيادة والحط موجبا لاختلافه للزم تجديد العقد بايجاب وقبول
على حدة بخلاف ما ثبت به اي بالقياس فانه يتعدى بشرطه فهو متصل بقوله ولزم ان لا يتعدى
ما بغير القياس وهو اي ما ثبت به نحو ما اي تحالفهما قبل القبض للمبيع اذا اختلفا في
قدر الثمن فانه على وفق القياس الخفي فان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري
من الثمن والمشتري ينكر وجوب زيادة الثمن والقياس ان اليمين على المشتري فقط لانه المنكر
وحده ظاهرا فيتعدى التحالف اليهما اي الوارثين في الصورة المذكورة لكونهما في
مقام مورثيهما في حقوق العقد والحكم معقول فيحالف القصار ورب الثوب اذا اختلفا
في قدر الاجرة رب الثوب يدعي استحقاق العمل بما يعترف به من الاجرة والقصار ينكره
والقصار يدعي زيادة الاجرة ورب الثوب ينكرها ويفسخ الاجارة بعد التحالف
لانها تحتمل الفسخ قبل العمل وفي الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واستشكل اختصاص قوة الاثر
وفساد الباطن مع صحة الظاهر بالاستحسان واختصاص قلبهما اي ضعف الاثر وصحة الباطن
مع فساد الظاهر بالقياس كما سبق اتباعا للقوم وقوله بالاستحسان متعلق بالاختصاص
والمستشكل صدر الشريعة دفعا للاول بل على اختصاص ما ذكر به واجيب بصيغة المجهول كما في المستشكل
تقسيم على ما تقتضيه العقل بغير التخصيص بالاعتبار الاول اي قوة الاثر وضعفه
الى اربعة اقسام لانهما اما قويان او ضعيفان او القياس قوية والاستحسان
ضعيفة او بالقلب اي القياس ضعيفة والاستحسان قوية وانما يترجح الاستحسان فيه
اي في القلب ويترجح القياس فيما سوى القسم الثاني وهو ضعيفاه للظهور كما في الاول
والقوة كما في الثالث والرابع واما فيه اي في الثاني فيحتمل سقوطهما اي القياس والاستحسان
لضعفهما وضعف التقسيم على هذا الوجه في التلويح بقوله فخر الاسلام ولما صارت
العلة عندنا علة باثرها قسمنا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا يريد
بيان وجه تسمية الاستحسان وحاصله ان هذا اللفظ باعتبار اصله ينبئ عن الحسن وليس
في مقابله هذا الا هذا فلا بد له من مزية وهي قوة الاثر المقصود بالذات في العلة
التي هي مناط الاستدلال فعلم من كلامه ان قوة الاثر مخصوص بالاستحسان وضعفه بالقياس
ثم اشار الى دفع التضعيف بقوله والكلام في امثال هذه التقسيمات في بيان الاصطلاح

وهو اي الاصطلاح للحنفية واقع على اعتبار الخفاء فيه اي الاستحسان وفي اثره معطوف على فيه وفساده معطوف على اثره فعلم ان مدار الفرق بين الاستحسان والقياس في الاصطلاح على الخفاء والظهور لا على ضعف الاثر وقوته فانهم اعتبروا الخفاء في نفس الاستحسان وفي اثره وفي فساده والظهور في جانب القياس على هذا الوجه وقد نقل الشارح عن فخر الاسلام ما يفيد هذا الذي ذكر وان القوة والضعف من حيث الاثر يوجدان في كل من القياس والاستحسان فما نقل عنه في وجه التضعيف يحتاج الى التاويل وباعتبار الثاني معطوف على قوله بالاعتبار الاول اي واجرى تقسيمهما بالاعتبار الثاني وهو الفساد والصحة من حيث الباطن او الظاهر وهو انهما بالتقسيم العقلي اما صحيحا الظاهر والباطن او فاسدهما او القياس فاسد الظاهر صحيح الباطن والاستحسان قلبه اي صحيح الظاهر فاسد الباطن او قلبه اي القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن والاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن فصور المعارضة بينهما اي القياس والاستحسان ست عشرة حاصلة من ضرب اربعة للقياس صحيح الظاهر والباطن فاسدهما فاسد الظاهر صحيح الباطن قلبه في اربعة للاستحسان نظايرها فانك ضممت واحدا من اربعة القياس مع كل واحد من اربعة الاستحسان حصل اربع صور تركيبية وهكذا الى اخرها واذا كان صور المعارضة ست عشرة كانت مجموع القياسات والاستحسانات باعتبار الاقترانات اثنين وثلثين فاحتيج الى بيان حكم كل واحد منها باعتبار الترجيح والاسقاط فقال فصحيحهما اي الظاهر والباطن من القياس يقدم لظهوره او صحته على سبيل منع الخلو على جميع اقسام الاستحسان المعارضة له وهي اربعة ولا شك في رد فاسدهما اي الظاهر والباطن منه اي من القياس سواء كان ما يقابله من الاستحسان صحيحهما او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او قلبه فان رد فاسدهما منه لا يستلزم قبول ما يقابله فتسقط اربعة من القياس حاصلة من تركيب القياس الفاسد ظاهرا وباطنا مع كل واحد من اربعة الاستحسان بسبب التقديم المذكور فقد علم بذلك حال ثمانية من صور المعارضة وحكم طرفي كل منها من حيث الترجيح والسقوط فان بعض الاستحسانات المقابلة لهذه الاربعة ساقط كالفاسد ظاهرا او باطنا او باطنا فقط وبعضها غير ساقط كما سواها فتبقى ثمانية من القياس او الصور حاصلة من تركيب باقي حالات القياس اي حالاته الاربعة المذكورة وهما كونه فاسد الظاهر صحيح الباطن وقلبه مع اربعة الاستحسان فالحاصل من تركيب كل واحد من حالتي القياس مع كل واحد من الاربعة الاستحسان اربعة فيتحقق ثمانية من الصور المذكورة للمعارضة وحكم هذه الثمانية انه يقدم صحيحهما اي الظاهر والباطن منه اي الاستحسان عليهما اي على باقي حالات القياس وقد عرفت انهما يتحققان في الصور الثمانية لصحة ظاهر او باطن وعدم تحقق صحة كذا فيما يقابله ويرد فاسدهما اي الظاهر والباطن من الاستحسان لفساده ظاهرا او باطنا ومقابله ان كان فاسد الظاهر صحيح الباطن لا يرد وان كان عكسه يرد فبقي اربعة من تركيب باقي كل من القياس والاستحسان مع الاخرين فيبقى الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن

٢٩٨

وعكسه وباقي القياس قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وحاصل ضرب الاثنين في الاثنين يكون اربعة وكون هذين الاستحسانين وهذين القياسين باقيين باعتبار هذا التركيب لا ينافي كون كل منهما مذكورا في التراكيب السابقة فالاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر اذا قوبل مع عكسه اي فاسد الباطن صحيح الظاهر من القياس تقدم على عكسه من القياس وفي قلبه اي الاستحسان الفاسد الباطن الصحيح الظاهر مع عكسه من القياس القياس يقدم على الاستحسان كما مع الاستحسان الصحيح الباطن الخ اي الفاسد الظاهر مع مثله صحيح الباطن فاسد الظاهر من القياس يعني عومل مع قلب الصورة الاولى كما عومل مع الاستحسان الخ من تقديم القياس عليه للظهور يعني لما استويا من حيث الصحة بحسب الباطن والفساد بحسب الظاهر رجح القياس لظهوره ويرد قلبهما اي صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس والاستحسان لان القياس تقدم قبل والقايل صدر الشريعة والظاهر امتناع التعارض في هذين القسمين كما اشار الى احدهما بقوله كما مع الى قوله مع مثله والى الاخر بقوله ويرد قلبهما كذا الظاهر امتناع التعارض في قوي الاثر من القياس والاستحسان للزوم التناقض في الشرع حاصل كلام صدر الشريعة هنا ان الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن او بالعكس اذا وقع في مقابلة قياس موصوف باحد شقي الترديد ان اختلف نوعا فلا شك ان ما صح باطنه وفسد ظاهره اقوى مما هو على العكس سواء كان قياسا او استحسانا وان اتحد انواعا فتحققهما على هذه الصفة خلاف الظاهر ولم نجد صورة ذلك لان صحة القياس يستلزم تعيين الشارع علة تناسب الحكم الذي يفيده ذلك القياس فان صح قياس اخر مخالف له مفيد خلاف الحكم الاول يستلزم تعيينه علة اخرى مخالفة لتلك العلة مناسبة لهذا الحكم وهذا تناقض في الشرع ثم قال فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد وكذا يمتنع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر والباطن واستحسان كذلك وكذا بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن واستحسان كذلك انتهى اقول والحق ان هذا الدليل انما يفيد عدم تحقق صحتي المتعارضين معا في نفس الامر لا في نظر المجتهد كيف وكل من المجتهدين في المسئلة الخلافية يعتقد صحة قياسه وقد لا يظهر عند احدهما فساد قياس الاخر غير انه يرجح قياسه بمرجح ومدار التقسيم على ما يؤدي اليه نظره لا على ما في نفس الامر لانه خارج عما يفيده الاجتهاد ولعل المص بصيغة التمريض يشير الى ما ذكرنا ثم انهم ذكروا في بعض صور ان النوع ترجيح القياس للظهور كما سبق ذكره قال وتعليل باطل ينفي الترجيح بالظهور اي التبادر الى الذهن اذ لا اثر له اي الظهور في ايجاب الحكم بان يكون المتعارضان من القياس والاستحسان صحيحين ظاهرا او باطنا مع فساد ظاهرهما بل يطلب الترجيح ان جاز تعارضهما مع اتحاد جهة الايجاب بما يتعلق بالترجيح المطلوب فيترجح بما لا قيمة المعارضة

والتبادر ليس منه فلا فرق بين المتبادر وغيره غير انا لا نسمي احدهما وهو المتبادر استحسانا
اصطلاحا اي تسمية بحسب الاصطلاح وهذا امر لفظي لا يصح فارقا بينهما فلنتمم المباحث
بذكر الترجيحات عند التعارض فنقول وهذه اشارة الى ما سنذكر من الوجوه فانها
حاضرة في الذهن تتمة فيه اي فيما يترجح به الاقيسة المتعارضة
يقدم القياس الذي هو منصوص العلة بان يكون علته ثابتة بالنص صريحا على ما
اي الثابت علته بالايماء واشارة من غير تصريح لان التصريح اقرب الى القطع
و يقدم ما ثبت علية علته بقطعي اي بدليل قطعي على ما ثبت علية علته بظني و تقدم
ما غلب ظنه اي علية علته على ما لا يغلب فان للظن مراتب بعضها اقرب الى القطع
وينبغي تقديم القياس المشتمل على العلة ذات الاجماع القطعي بان ثبت عليتها بالاجماع
القطعي لا الاجماع الظني كما عرفت في مباحث الاجماع على القياس المشتمل على العلة المنصوصة
بغيره وان كان قطعيا كذا ذكره الشارح والظاهر ان المراد والمنصوصة بغير قطعي غير انه
ايد ما ذكره بان قطعي الاجماع لا يحتمل النسخ بخلاف غيره ويرد عليه ما ثبت بنص قطعي
محكم لا يحتمل النسخ ونقل عن السبكي تقديم القياس الثابت علته بالاجماع القطعي على
الثابت علته بالنص القطعي و يقدم ما ثبت علته بالايماء على ما ثبت علته بالمناسبة
عند الجمهور لما فيه من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام وذهب
البيضاوي الى تقديم المناسبة على الايماء لانها تقتضي وصفا مناسبا بخلاف الايماء لان
ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا اولا ولذا توقف في الثبوت بالمناسبة
ثم اي القياس الذي عرف بالاجماع تاثير عينه اي عين وصفه في عينه اي الحكم
اولى بالتقديم على ما عرف اي الاجماع تاثير جنسه اي جنس وصفه في نوعه
الحكم كما لا يخفى وهذا الذي عرف تاثير جنسه في نوعه اولى من عكسه وهو ما عرف
بالاجماع تاثير نوعه في جنس الحكم لان باعتبار شان المقصد الحكم من اعتبار شان العلة
وقيل بالعكس لان العلة هي العمدة في التعدية فان تعدية الحكم فرع تعديتها
وكل منها اي هذين اولى من الجنس في الجنس اي مما عرف فيه تاثير جنس الوصف
في جنس الحكم ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من الجنس غير القريب في غير
القريب ولا يخفى عليك ان القرب في احد الجانبين خير من البعد فيهما ثم الاقرب
فالاقرب وتقدم في المرصد الاول في تقسيم العلة ان المركب اولى من البسيط وذكر
هناك وجهه واقسام المركبات تقدم فيها ما تركيبه اكثر على تركيب اقل وما تركيب
من راجحين اولى منه اي من المركب من مساو ومرجوح فضلا عن المركب من مرجوحات
فتقدم ما اي المركب من تاثير العين في العين والجنس القريب في العين على ما اي المركب
من تاثير العين في الجنس القريب والجنس في العين ويظهر بالتامل فيما سبق اقسام اخر في
التلويح كالمركبين المشتمل كل منهما على راجح ومرجوح فانه تقدم فيه ما يكون الراجح في جانب
الحكم على ما يكون في جانب العلة انتهى وقد اشرت بقولي ولا يخفى الى بعضها آنفا ولكن الاغلبية
مرجح المظنة على الحكمة اي التعليل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكم على التعليل

بنفس الحكمة لمكان الاختلاف في الثاني دون الاول وينبغي ان يكون هذا عند عدم
انضباطها اي الحكمة فان للامدي في جواز التعليل بالحكمة ثلاثة مذاهب المنع مطلق عند
الاكثرين والجواز مطلق ورجحه الرازي والبيضاوي والجواز ان كانت ظاهرة
منضبطة بنفسها والا فلا وهو مختار الامدي ثم الوصف الوجودي اي التعليل به للحكم
الوجودي او العدمي على التعليل بالعدمي للعدمي او للوجودي والحكم الشرعي اي
ترجح التعليل به على التعليل بغيره والبسيط اي وترجح التعليل بالوصف البسيط
على التعليل بالوصف المركب لانه متفق عليه والاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطأ
بخلاف المركب والحنفية على ان البسيط كالمركب ولما كان هذا يوهم التدافع
بينه وبين ما سبق من تقديم المركب قال تعليل البسيط مقابلا لذلك المركب انتهى المذكور
آنفا فان المراد به ثمه وصف متعدد جهات اعتباره من حيث العين في العين
والجنس في العين او في الجنس الى غير ذلك وان كان في ذاته بسيطا والمراد ههنا
ما له جزء ثم ما عداها و ما بالمناسبة اي وترجح التعليل بالوصف الثابت عليته
بالمناسبة اي الاخالة على ما بالشبه والدوران وقد مر تعريفها وتفصيلها
اي على التعليل بالوصف الثابت عليته بالشبه لاشتمالها على المصلحة ثم ما
كما بالشبه على ما بالدوران لقربه من المناسبة و ما بالسبر وقد سبق عليهما اي على
ما بالشبه وعلى ما بالدوران على ما اختاره الامدي وابن الحاجب وعلل ترجيح ما بالسبر
عليهما بما فيه اي السبر من التعرض لنفي المعارض وقد يقال كذا الدوران يترجح
الوصف الثابت به على الثابت بغيره لزيادة اثبات الانعكاس لان العلة المستفادة
منه مطردة منعكسة بخلاف غيره لزيادة اثبات الانعكاس لان العلة المستفادة
ويلزمه اي تقديم الدوران لما ذكر تقديم ما بالسبر على ما بالدوران لتحقق هذه
الزيادة مع اخرى كما افاد بقوله للانعكاس علته اي العلة الثابتة به والحصر اي
حصر السبر الاوصاف الصالحة للعلية في عدد ثم الغاء البعض لتعيين الباقي
فان العلة لو لم تنعكس صح لزم وجود الحكم بلا علة ويزيد على الدوران بنفي المعارض
فيبطل ما قيل والقائل البيضاوي من عكسه بيان للموصول اي تقديم ما بالدوران على ما بالسبر
وفي المحصول اذا كان السبر مقطوعا به فالعمل به متعين وليس من قبيل الترجيح ولا تصور
ما ذكر من الترجيحات للحنفية لعدم صحة هذه الطرق عندهم ومن قال بالسبر منهم
يتعين العمل به عنده وما عداه ساقط لا يصلح للمعارضة والضروري يرجح على الحاجية والدينية
منها على غيرها اي عند تعارض اقسام المناسبة الترجيح بقوة المصلحة فيرجح المقصد
الجنس الضرورية حفظ الدين والنفس والعقل والنسل على ما سواها من الحاجية وغيرها
وترجح الدينية من اقسام الضرورية على غيرها مما ذكر على ما مر في المرصد الاول في تقسيم
العلة وهي اي الحاجية تقدم على ما بعدها من التحسينية ويكمل كل من الضرورية
والحاجية والتحسينية مثله اي مثل ما كمل به فمكمله اي الضروري يرجح على الحاجي وعينه
اي من كون مكمل كل مثله نبت شرعية في شرب قليل الخمر من الحد ما ثبت في شرب

كثيرة ويقدم حفظ الدين من الضروريات على غيره لانه المقصود الاعظم به السعادة السرمدية
ثم يقدم حفظ حفظ النفس على حفظ النسب والعقل والمال لان الكل فرع بقاء النفس
ثم يقدم حفظ النسب على الباقي لانه لبقاء النوع بالتناسل من غير زيادة فبتحريمه لا
يحصل اختلاط النسب فينسب الولد الى شخص واحد فيهتم بتربيته ثم يقدم حفظ العقل
على حفظ المال لان الانسان بفوته يلتحق بالحيوان ومن ثمة يجب بتفويته ما يجب
بتفويت النفس من الدية الكاملة ثم حفظ المال وقيل يقدم المال اي حفظه
فضلا من حفظ العقل والنسب والنفس على حفظ الدين كما حكاه غير واحد لانه
حق الادمي الضعيف وهو متضرر بفواته والدين حق الله تعالى القوي المتعال
عن التضرر بفواته ولذا اي لتقديمه على الدين ترك الجمعة والجماعة بحفظ اي المال
ولابي يوسف يقطع الصلوة للدرهم في الخلاصة ولو سرق منه او من غيره درهم يقطع الفرض
الفرض انتهى وذكر وان ما دون الدرهم حقير فلا يقطع لاجله الصلوة وقدم القصاص
على قتل الردة عند وجوب القتل بكل منهما لكونه حق العبد ورد كون تقديم القصاص
لاجل ما ذكر بان في القصاص حق الله تعالى ولذا يحرم عليه قتل نفسه فالتقديم باجتماع الحقين
وما ذكره الابهري من ان القصاص لو كان فيه حق الله تعالى لكان للامام ان يقتص
وان عفى ولي الدم كما في قطع السرقة مدفوع بان الغالب في القصاص حق العبد
واما حد السرقة فحق الله تعالى على الخلوص والاول اي ترك الجمعة والجماعة لحفظ
المال ليس منه اي من تقديم المال على الدين اذ له اي لتركهما خلف يجبر به
وهو الظهر والانفراد وقد يقال خصوصية الجمعة مطلوبة والجماعة سنة مؤكدة ولذا
ياثم وان صلى الظهر اذا لم يكن له عذر وينقص اجره كثيرا بالانفراد فلا بد من فوات
امر ديني في كل منهما وان لم يفت اصل فرض الوقت فتامل واما ترجيح احد القياسين على
الاخر المعارض له بترجيح دليل حكم اصله على دليل حكم الاصل الاخر ككون دليل حكم اصل
احدهما متواترا او مشهورا او حقيقة او صريحا او عبارة بخلاف الاخر فللنصوص
بالذات اي فذلك الترجيح ثابت للنصوص بالذات وللقياس بالتبع وقد تقدم
في فصل الترجيح وتركت اشياء متبادرة الى الفهم من وجوه ترجيح الاقيسة للظهور
للمتفطن مما سبق من المباحث كانضباط علة احدهما او جامعيتها ومانعيتها في حيث
الحكمة بخلاف الاخر الى غير ذلك وتعارض المرجحات للمتعارضين من الاقيسة
فيحتمل الترجيح الاجتهاد اي يسوغه كالملائمة والبسيطة يعني ان القياس بعلة
ثبت عليتها بالملائمة ترجح على ما بالدوران فلو كانت الملائمة مركبة والمطردة
المنعكسة بسيطة تعارض المرجحات واحتمل الترجيح الاجتهاد وكذا نقل الشارح عن
المص وعادة الحنفية ذكر اربعة من مرجحات القياس قوة الاثر والثبات على
الحكم وكثرة الاصول والعكس فاما قوة الاثر اي التاثير فقد ذكرنا قوته في بعض
اقسام العام وفي بعض اقسام الكتاب في محل التقسيم والتمثيل منه اي من
ترجيح احد القياسين بقوة الاثر ما ذكر جواز نكاح الامة الحرة مع طول الحرة اي قدرته

قدرته على تزوجها بتمكنه من مهرها ونفقتها والاصل الطول على الحرة فاتسع بحذف الجار واضافة
المصدر الى المفعول من قولهم يملكه اي نكاح الامة العبد مع طول الحرة باذن مولاه لانه في
نكاح من شاء من حرة او امة ونحو ما يصلح مهرا لهما فكذا الحر يملكه مع الطول وقال
الشافعي لا يجوز له قياسا على الحر الذي تحته حرة فانه يحرم عليه اجماعا فالقياس نكاح الحر بالطول على
نكاح العبد المذكور اقوى من قياسه اي نكاح الحرة على نكاح الامة على الحرة بجامع ارقاق
مائه مع غنيته عن ارقاقه اذ الارقاق اهلاك يعني لانه اثر الكفر والكفر موت حكما فلا يباح
الا عند العجز عن نكاح الحرة ثم علل كونه اقوى بقوله لان اثر الحرية اي حرية الناكح الحر في
اتساع الحل بان يحل له ما شاء من حرة او امة اقوى من اثر لزوم الرق للاء فيه اي اتساع
الحل بان ينفيه فلا يسعه الا نكاح الحرة وانما حكما بكون التاثير الاول اقوى تشريفا للحر في الاتساع
كالطلاق فان كونه ثلثا يتبع الحرية غير انا اعتبرنا في جانب المراة والشافعي في جانب الزوج
والعدة فانها في حق الحرة ثلثة اقراء وثلثة اشهر واربعة اشهر وعشرة ايام وفي حق الامة قرءان
وشهر ونصف وشهران وخمسة ايام والتزوج فانه يباح للحر اربع وللعبد ثنتان ولا شك ان
فيما سبق يقوى اثره بهذه الشواهد وكثيره معطوف على الطلاق اي وكثير من الاحكام المشتملة
على الاتساع تشريفا للحر من التملكات وغيرها فالتوسعة على العبد والتضييق على الحر قلب المشروع
وعكس المعقول وما في التلويح من ان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج
الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم انتهى
دفع بانه لا خسة كالكفر وقد جاز تزوج المسلم القادر على الحرة المسلمة بالكافرة الكتابية
وفي كلام المص ايضا اشارة الى دفعه حيث قال ومنع الشارع من الارقاق وان تضمنه
اي التشريف لكنه اي الارقاق بتزوج الامة منتف لان اللازم من تزوجها
الامتناع عن تحصيل الجزء الحر اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان
يوجد منه الحر والرقيق فتزوجها ترك مباشرة سبب الحرية وحين يخلق رقيق لا
ان اللازم منه ارقاقه اي الجزء بان ينتقل من الحرية الى الرق ولو ادعى انه اي
الامتناع عن الجزء الحر هو المراد بالارقاق نقض بنكاح العبد القادر على طول الحرة
امة لان مائه اذا خلق منه ولد في الحرة حر اذ الرق من الام لا الاب وهو جائز
اتفاقا والفرق بين الامتناعين لا عبرة به ونقض بعزل الحر عن امته مطلقا وعن
زوجته الحرة برضاها وبنكاح الصغيرة والعجوز والعقيم فانه اتلاف حقيقة
والارقاق اتلاف حكما ومنه اي من الترجيح بقوة الاثر ترجيح القياس لنفي استنان
تثليث مسح الراس على القياس لاستنانه كما ذهب اليه الشافعي وهو مسح الراس
مسح فلا يثلث كالخف اي كمسحه فانه اقوى اثرا من قياسه وهو ركن فيثلث كالغسول
اي كغسل الوجه او اليدين او الرجلين وقولنا اقوى اثرا مع تسليم تاثيره اي كونه ركنا
في التثليث في الاصل وهو الغسول وهو ممنوع ثم بين كونه اقوى بقوله فان شرعه
اي مسح الراس مع امكان ايجاب غسله الراس وحصوله مع عدم استيعاب المحل
اي الراس بالمسح فرضا ليس الا للتخفيف وهو في عدم التكرار فالحاصل ان اللازم ان

كون الغسل ركنا اثر في تثليث المغسول وعلى تقدير تسليم تاثيره يعتبر فيه عدم المانع وهو شرعه
للتخفيف وهذا المانع موجود في مسح الرأس والا فقد نقض طردا وعكسا يعني ان ما ذكرنا
كان يحتاج على تقدير التسليم وان لم يسلم تاثير الركنية في التثليث فهو موجه لانه قد نقض
تاثير الركنية فيه من حيث الاطراد لكون التثليث قد يفارق الركنية ومن حيث الا لانعكاس
لكونه لا يستغرق كل ركن كما اشار اليه بقوله لوجوده اي التثليث ولا ركن في المضمضة
الجار متعلق بالوجود والاستنشاق فان شيئا منهما ليس بركن من الوضوء مع استنان
التثليث فيهما ووجود الركن دونه اي التثليث كثيرا كما في اركان الصلوة من القيام
وغيره واركان الحج الى غير ذلك فلا يصح التعليل بالركنية لا يقال المراد الركنية
في الوضوء لا المطلقة لان الخصوصية ملغاة والتاثير المفروض للاصل الركنية
فان التثليث تحقق الركن على وجه الكمال واما الثبات اي قوة ثبات الوصف على
الحكم الثابت به فكثرة اعتبار الوصف من الشارع في جنس الحكم فيه مسامحة لان
الكثرة ليست عين الثبات بل سببه وذلك باعتبار الشارع علية الوصف في صور كثيرة
من جنس الحكم فانه يحصل بذلك قوة في ثبوت عليته له كالمسح فانه كثر اعتبار الشارع
اياه في التخفيف الذي هو جنس عدم التثليث لاعتباره في كل تطهير غير معقول كونه مطهرا
كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فانه لم يشرع في شيء منها التكرار للتخفيف بخلاف
الاستنجاء بغير الماء من الحجر ونحوه فانه مسح شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير
بخلاف الركن فان اثره اي الركن في الاكمال وهو اي الاكمال فيما نحن فيه الاستيعاب بالمسح
في المحل لا التكرار الذي يكاد يخرج المسح من حقيقته الى الغسل وكقولهم اي الحنفية في
صوم رمضان صوم متعين في الوقت المتعين له فلا يجب تعيينه فيسقط اطلاق نية
الصوم اذ التعيين اثبت في سقوط التعيين من الوصف المذكور في قول الشافعي صوم فرض
الخ وهو اي التعيين وصف اعتبره الشارع في سقوط التعيين في صور كثيرة كما
في الودائع والمغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد الى المالك حتى لو وجد رد هذه
الاشياء بهبة او صدقة او بيع يقع عن الجهة المستحقة لتعيين المحل لذلك شرعا والايمان
بالله وما يجب الايمان به فانه لا يشترط في خروجه به عن عهدة الفرض تعيين نية الفرض
به اي بالايمان او بشيء مما ذكر من هذه المذكورات والايمان مع انه اقوى الفرائض يحصل
للاتيان للمأمور به على اي وجه ياتي به وكذا الحج يصح بمطلق النية ونية النفل
عنده واما كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف في عين الحكم او جنسه او عينه
اي الوصف في جنس الحكم او عينه على ما ذكرنا انفا في المقصد الاول في تقسيم
العلة فقيل لا ترجح للوصف المشتمل على كثرة الاصول على الوصف العاري منها وهذا
القول منسوب الى بعض اصحابنا واصحاب الشافعي لانه اي الترجيح بها ككثرة الرواة
اي كالترجيح بها اذا لم يبلغوا حد الشهرة او التواتر فان الخبر لا يرجح بها فكذلك بكثرة
الاصول ولان كل اصل كعلة على حدة فيكون القياس اي فالترجيح بكثرة الاصول
ترجيح للقياس بالقياس وهو المراد بالترجيح بكثرة العلل وهو غير جائز والمختار

كما هو قول الجمهور نعم ترجح لان مرجعه اي الترجيح بها الشهرة للدليل اي الوصف
المعتبر عليته في اصول كثيرة كالخبر المشهور اي كاشتهاره فكما رجح اشتهاره ذلك الخبر
رجح اشتهار هذا الدليل فازداد بكثرة الاصول للوصف ظن اعتبار الشارع حكمه اي حكم ذلك
الوصف بخلاف ما اذا لم يبلغها اي بخلاف الوصف الذي لم يبلغ بكثرة الاصول الشهرة
لما عرفت من ان المرجح في الحقيقة الاشتهار وفيه اشارة الى ان الحق تقييد هذا القيد
وان الشارح لم يقيده وغيره بما اذا لم يبلغ الوصف بكثرة الاصول ولا يخفى ما فيه من ان
كثرة الاصول اذا لم تبلغه الشهرة لم يلتحق بالخبر المشهور فتامل ذلك كالمسح فانه وصف يشهد
لتاثيره في التخفيف وعدم التثليث اصول كثيرة اذ وجد اي المسح مؤثرا في التخفيف في
التيمم وما ذكرنا من مسح الجبيرة والجورب والخف فيترجح تاثيره في التخفيف على تاثير وصف
الركنية في التثليث فلذا اي لكون المسح ونحوه باعتبار تاثيره في التخفيف مثالا للثبات
وكثرة الاصول قيل والقائل فخر الاسلام وصدر الشريعة هو اي هذا الثالث
قريب من الثاني غير ان الملحوظ في الثالث جانب المؤثر وفي الثاني الاثر والحق ان الثلاثة
قوة الاثر والثبات وكثرة الاصول ترجع الى قوة الاثر والتفرقة بينها بالاعتبار فهو
اي الاول وهو قوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل وعزاه سراج الدين الى المحققين وعن السرخسي وابي زيد ما يقرب من هذا
واما العكس ويسمى الانعكاس ايضا وهو عدم الحكم عند عدم العلة لا عبرة به عند بعض الحنفية
فلا يصلح مرجحا ومختار عامة الاصوليين انه يصح لكنه ضعيف كما سياتي لم يذكر جوابا اما
فكانه مقدر مثل فكقولنا فيما سنذكره كمسح اي كقولنا في مسح الرأس هو مسح لم يعقل فيه معنى التطهير
فلا يسن تكراره بخلاف قول الشافعي فهو ركن فيكرر لانه اي التكرار يوجد مع عدمه اي الركن
كما ذكرنا من المضمضة والاستنشاق بخلاف عدم التكرار لما ثبت فانه لا يوجد مع عدم المسح المذكور
فترجيح قياسنا لانعكاسه فان قلت اذا حصل الانقاء في الاستنجاء بمرة لا يسن التكرار
فتحقق عدم التكرار في المسح مع انه يعقل فيه معنى التطهير قلت بعد حصول الانقاء لا نسلم
معقولية التطهير بالمسح بعده فتدبر وقولنا في بيع الطعام المعين كالحنطة بالطعام المعين
كل منهما مبيع معين فلا يشترط قبضه في المجلس كما في ساير المبيعات المعينة اذا بيعت بمثلها
اولى من قول الشافعي يشترط قبضه لان كلا منهما مال لو قوبل بجنسه حرم التفاضل كما ان الذهب
والفضة لو قوبل بجنسه حرم التفاضل واشترط القبض وانما قلنا قولنا اولى اذ لا ينعكس
قوله الى كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم التفاضل لا يشترط فيه القبض لاشتراط قبض راس مال السلم
حال كونه غير ربوي من ثياب وغيرها مع انه لو قوبل بجنسه لا يحرم التفاضل بخلاف الاول وهو
قولنا مبيع الخ اذ كلما انتفى الوصف الذي هو التعيين انتفى الحكم الذي هو عدم
اشتراط القبض ولذا اي لكون التعيين علة عدم اشتراط القبض المستلزم لكون عدم التعيين علة
اشتراطه لزم القبض في الصرف وهو بيع جنس الاثمان بعضها ببعض كبيع الدرهم بالدرهم
او بالذهب لان النقد لا يتعين بالتعيين فلو صح بدون القبض لكان بيع دين بدين وهو
غير جائز وفي السلم لا يتفرد تعيين المبيع وهو المسلم فيه لكونه دينا فاشتراط القبض

لراس المال لعدم التعين فان قلت ان فخ يقول بتعين النقود بالتعيين فلا يتم الالزام عليه
قلت يتم عليه نظرا الى دليل عدم تعينهما به واورد ايضا ان المبيع في بيع الفضة او ذهب بالاناء
كذلك يتعين بالتعيين ومع ذلك يشترط قبضه في المجلس وان راس مال السلم اذا كان ثوبا بعينه يشترط
قبضه في المجلس ايضا مع انه متعين بنفسه واجيب بانه كان ينبغي فيهما عدم اشتراط القبض غير انه
لما كان الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين بالدين وربما يقع على غير ذلك ويتعذر على عامة
الناس معرفة ما يتعين وما لا يتعين اشترط القبض فيهما مطلقا احتياطا وتيسيرا فان قيل المبيع في السلم
المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض راس المال وليس بمبيع اجيب بان المراد كل مبيع متعين
لا يشترط بدل قبض بدله وينعكس الى كل مبيع غير متعين يشترط قبض بدله او كل بيع يتعين فيه المبيع
والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى كل بيع لا يتعينان فيه يشترط فيه القبض في الجملة
فليتامل **وهو** اي العكس **اضعف** اي الاربعة المذكورة **لان الحكم يثبت بعلل شتى** فيجوز ان يوجد مع
انتفاء علة معينة لثبوته بغيرها فان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام ظ انه اذا كان الحكم   بينه
والعلة متلازمين وجودا وعدما كان دليلا على كادة اتصالها به فيصلح مرجحا على ما ليس بهذه المثابة
وبظهر ضعفه اذا عارضه مرجح من الثلثة السابقة **وابتنى على ما سلف** في فصل الترجيح **من عدم
الترجيح بكثرة الادلة والرواة** عند ابي حنيفة وابي يوسف **ان لا يرجح قياس** فاعل ابتنى **باخر**
متعلق بترجح اي بقياس اخر **بان خالفه** ذلك القياس المنضم اليه **في العلة** متعلق بخالفه **لا الحكم
على معارضه** اي على قياس معارض له لانه لا ترجيح بكثرة الادلة **ولو انضم** اي القياس المنضم اليه
والمنضم **فيه** اي العلة كما في الحكم **كان** الترجيح بسبب هذا الاتفاق **من قبيل كثرة الاصول** لا من
كثرة **الادلة** لان الدليل في الحقيقة انما هو العلة والاتحد فيه لا الاصل الذي يتحقق العلة فيه
لتعدده من غير تعددها لا يوجب تعدد الدليل **فيرجح** القياس المنضم اليه ذلك **على مخالفه** لان كثرة
الاصول مرجح صحيح **وكذا كل ما يصلح علة** مستقلة للحكم **لا يصلح مرجحا** لعلة مستقلة اخرى لذلك
الحكم على علة معارضة لها اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة في ذاته تابعة له والمستقل لاستقلاله
لا ينضم الى الاخر وقد يقال كونه بحيث وافقه الآخر وصف له فيجوز ان يعتبر مرجحا له فتامل
ثم بتفاوت الملك للشفيعين كما اذا كان لاحدهما ثلث الدار وللاخر سدسها **ما يستحق
فيه** وهو النصف الاخر منها فالموصول فاعل لم يتفاوت يعني اذا باع مالك النصف نصيبه
وطلبا اخذه بالشفعة ليس لصاحب الثلث مزية على صاحب السدس في الاستحقاق لان كل جزء
من اجزاء نصيبهما علة مستقلة في استحقاق جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الاكثرة العلة
وهي لا تصلح للترجيح **خلافا للشافعي** فان عنده يكون المبيع بينهما اثلاثا ثلثاه لصاحب الثلث
فان الشافعي **يقول هي** اي الشفعة **من مرافق الملك** اي منافعه **كالولد** للحيوان **والثمرة**
للشجرة المشتركين بينهما فيقسم بقدر الملك **اجيب بان ذلك** اي انقسام المعلول بحسب
التفاوت في اجزاء العلة انما هو **في العلل المادية** وهي الاجسام التي يتولد منها جسم كالحيوان
والشجر **وعلة القياس** اي العلة المعتبرة في القياس ليست منها بل هي **كالفاعلية** اي كالعلة
المؤثرة في العلل العقلية باعتبار التاثير وان اختلف في كيفية التاثير وقد تقرر ان تاثير العلة
الفاعلية ليس بطريق التولد بالذات والله تعالى اياه عقيبه **وقد جعل الشافعي الملك علة**

للشفعة قليله وكثيره بالنصب بدلا من الملك **فجعل كل جزء من العلة** وهي ملك الشفيع **علة بجزء
من المعلول** وهو ما يستحقه الشفيع بالشفعة حتى يلزم بزيادة الاجزاء في العلة زيادتها في جانب
المعلول **نصب الشارع بالراي** من غير نص او اجماع او قياس لانه ليس من ضرورة جعل الملك مطلقا
علة للاستحقاق الفرق بين القليل منه والكثير بل الاطلاق يناسبه التسوية بينهما كيف والحكمة فيه
دفع ضرر الجوار وضرر صاحب القليل مثل ضرر صاحب الكثير ولو نوقش فيه قلنا لا يثبت الحكم بالتفرقة
بهذا القدر المشكوك في اعتباره عند الشارع مع كون التسوية تناسب الاطلاق **ولو عجز
المجتهد عن الترجيح** لاحد القياسين **عمل بايهما شاء** بشهادة قلبه على ما مر بيانه في فصل التعارض
وقابلوا اي الحنفية **اربعة الصحة** اي الوجوه الاربعة الصحيحة المذكورة **باربعة** من
وجوه **فاسدة احدها الترجيح بما يصلح علة مستقلة** لانه ترجيح بكثرة الادلة وقد سبق
في فصل الترجيح **و** الثاني الترجيح **بغلبة الاشباه** اي **كون الفرع له** اي للفرع **باصل
او اصول** متعلق بقوله **وجوه شبه** وهو مبتدا خبره قوله له والجملة خبر الكون وكلمة او
للتنويع لافادة ان وجوه شبه الفرع تارة تكون بالنسبة الى اصل واحد وتارة بالنسبة
الى اصول **فلا يرجح** القياس المشتمل على فرع ذي وجوه **على ما** اي على القياس الذي **له** اي للفرع
به اي باصل **شبه واحد و نقل عن كثير من الشافعية نعم** يرجح ماله وجوه شبه على ماله شبه
واحد ونقله صاحب القواطع عن نص الشافعي لان القياس انما جعل حجة لافادة
الظن وهو يزداد عند كثرة الاشباه كما عند كثرة الاصول وانما قلنا لا يرجح **لانها**
اي الاشباه **تعدد اوصاف** فكل شبه وصف على حدة يصلح علة **فترجع** الاشباه التي هي
في الحقيقة تعدد الاوصاف **الى تعدد الادلة** فانك اذا قصدت الحاق الفرع بالاصل
بالاعتبار كل شبه هو وصف صالح للعلية حصل بذلك الاعتبار قياس على حدة فالترجيح
بها ترجيح بكثرة الادلة وهو غير جائز وفيه انه يجوز ان لا يصلح كل واحد من تلك الاشباه
للاستقلال ولكن بسببها يحصل للفرع زيادة مناسبة بالاصل **بخلاف تعدد الاصول**
فان الترجيح بها ليس بكثرة الادلة **لاتحاد الوصف** فيها **وكل اصل يشهد بصحته** اي الوصف من
حيث انه علة لوجوده مع الحكم في جميع تلك الاصول **فيوجب ثبوت الحكم عليه** اي على
ذلك الوصف وترتبه عليه **واعلم ان كثرة الاصول** تكون **بوحدة الوصف** الذي هو علة
الحكم بان يتحقق في الكل وصف واحد صالح للعلية فلم يتحقق هنا كثرة الادلة لان الدليل الا الوصف
وهو واحد **وهو** اي هذا القسم **محل الترجيح** اي ما يقوم به المرجحية فهو المرجح **و** يكون **مع
تعدده** اي الوصف **واتحاد الحكم** بان يكون اوصاف متغايرة تتحقق في اصول مختلفة
مجتمعة في نوع واحد يصلح كل واحد منها علة للحكم الواحد الذي قصد اثباته في ذلك الفرع **وهي**
اي كثرة الاصول **حينئذ** اي حين تعدد الوصف واتحد الحكم باعتبار ما يستنبط منها
اقيسة متماثلة لاتحادها من حيث الحكم **لا ترجيح** لواحد من تلك الاقيسة لكونه مقرونا **معها**
اي مع كثرة الاصول لانها ادلة متكثرة ولا ترجيح بها **و** يكون **مع تعدده** اي الوصف
حال كونها **متباينة متعارضة وهي التي يجب فيها الترجيح** والترجيح بغلبة الاشباه
كما لو جعل الاخ كالابوين في المحرمية وابن العم اي وكابن العم **في حل الحليلة** اي في انه يحل لاحد

الخصم ان ينكح زوجة ابن عمه بعده والذكورة في الشهادة والقصاص من الطرفين اي وفي حل ذكوته
له وفي حل شهادته له وفي حل القصاص من الطرفين بان يقتص لكل منهما من الاخر وانما قال
من الطرفين لان القصاص بين الوالد والمولود موجود من احد الطرفين فان المولود
يقتل بابيه دون العكس فيرجح الحاقه اي الاخ به اي بابن العم فلا يعتق بملكه اياه كما لا
يعتق ابن عمه بملكه اياه لان شبه الاخ به اكثر من شبهه بالابوين فيمنع ترجيح الحاق الاخ
بابن العم بكثرة الاشباه بانه اي الترجيح بها مستقل اي ترجيح بوصف مستقل اذ كل من
وجوه الشبه يستقل وضعًا جامعًا بين الاخ وابن العم في الحكم ولا ترجيح بمستقل والثالث
الترجيح بزيادة التعدية اي يكون احد العلتين اكثر تعدية بان يتعدى الى فروع كثيرة
اكثر من الاخرى كترجيح الطعم اي التعليل به لحرمة الربا في المنصوص على التعليل بالكيل والجنس
لتعديه اي الطعم الى القليل كما الى الكثير فيحرم بيع تفاحة بتفاحتين وتمرة بتمرتين دون الكيل
فانه لا يتعدى الى القليل الذي هو نصف صاع على ما قالوا كذا ذكر الشارح ولا اثر له
اي للكونها اكثر تعدية بل الاثر لدلالة الدليل اي لقوة دلالته على الوصف باعتبار تاثيره
في الحكم قلت محاله او كثرت رابعها الترجيح بالبساطة اي بكون احدى العلتين لاجزء لها
على الاخرى ذات اجزاء لسهولة اثباتها والاتفاق على صحتها كالطعم على الكيل والجنس لتركب
الكيل والجنس دون الطعم ولا اثر له اي لكونه بسيطا بل لقوة الدليل كما ذكرنا وحكم
القياس اي ما يترتب عليه من ثمرته الثبوت اي ثبوت حكم الاصل في الفرع وهو اي الثبوت
فيه التعدية اصطلاحًا فلا يرد ان الحمل غير صحيح لان التعدية صفة القياس او الجامع او الحكم لكن
غير الثبوت فيه ولان الموجود في الاصل من الوصف والحكم لا يتعدى الى الفرع بل الكائن فيه
نظيرها في الاصل ولزمه اي القياس ان لا يثبت الحكم ابتداءً لان التعدية وان كانت
اصطلاحية لكن لا بد فيها من تحقق ما يعبر عنه بالتعدي من ثبوت الحكم في الفرع بطريق الالحاق
له بالاصل لما بينهما من الجامع وهذا ينافي ثبوته ابتداءً كاباحة الركعة الواحدة وحرمة
المدينة بان يكون لها حرم كحرم مكة في الاحكام المعروفة وهمامن لان الحكم الثابت ابتداءً او وصفه
اي الحكم معطوف على الحكم اي لزمه ان لا يثبت وصف الحكم ايضا ابتداءً كصفة الوتر من الوجوب
والاستنان بعد مشروعيته اي الوتر بالنص الدال على كونه مطلوبا على وجه يحتمل الوجوب
والندب فمطلوبيته من المكلف حكم شرعي وكونه سنة او واجبا كيفية لها وثبوت هذه
الكيفية يحتاج الى الاجتهاد وانما لم يثبت بالقياس ابتداءً لتوقف الاصل والفرع عند
الثبوت ابتداءً والقياس يتحقق بدونهما ولما بين ان الخطاب الاقتضائي لا يثبت ابتداءً بالقياس
افاد ان خطاب الوضع كذلك بقوله وكذا لزمه ان لا يثبت الشرطية والعلية ككون
الجنس فقط بان يكون البدلان من جنس واحد من غير ان يكونا مكيلين او موزونين محرم النساء اي
البيع نسيئة الا اي لكن يثبت كل منهما بالنص ودلالته غيرهما اي عبارة او اشارة او اقتضاء
فان الثابت بهذه ثابت بالنص كما عرف وكذا لزمه ان لا يثبت صفة السوم اي اشتراط
صفة السوم في نصب الانعام في وجوب زكاتها والحل اي وكذا لزم ان لا يثبت اشتراط
صفة الحل للوطء الموجب لحرمة المصاهرة في ثبوت حرمتها من الجانبين وشرطية الشهادة

اي وكذا لزمه ان لا يثبت اشتراط صفة الحل للوطء الموجب حرمة المصاهرة في ثبوت حرمتها من
الجانبين وكراسم الله تعالى على المذبوح للحل اي لحله وكذا لزمه ان لا يثبت اشتراط وصفيه
شرط النكاح اي موصوفية الشهادة التي هي شرط النكاح بالعدالة والعدالة وصف الحكم الذي
هو الشهادة من حيث انها شرط لان كون الشيء شرطا من خطاب الوضع والعدالة في الحقيقة
وصف متعلق الحكم فافهم ولذلك نص اصحابنا على ان كون الجنس وحده محرما للنسيئة واشتراط السوم
في النصب والذكر على الذبيحة انما هي بالنصوص وان نصه على ان اباحة الركعة وكون المدينة حرما
واشتراط الحل في حرمة المصاهرة والعدالة والذكورة في شهود النكاح انما هي بالنصوص فلو اثبت
بالقياس شيء منها ابتداءً للزم نصب الشرع او ابطاله ونسخه بالراي ولا يخفى عليك ان قولهم بالقياس
وقولهم ابتداءً بينهما تدافع ثم ان النسخ انما يلزم في اثبات الشرط لان الحكم بدون ذلك
قد كان مشروعا وبعد الاشتراط ابطل وانه لو ثبت بنص او اجماع مناط علية امر لشيء او مناط
شرطيته اي امر لشيء او ثبت مناط وصفيته اي وصف علة او شرطه في غيره اي غير ذلك
الامر الذي ثبت مناط عليته او شرطيته وغير ذلك الوصف يعني وصف آخر فالظرف متعلق
بثبت وجواب لو قوله كان ذلك الغير في مثله اي في مثل ذلك الشيء الذي ثبت مناط
عليته علة اي آخره علة او شرط ووصفًا لتحقق المناط فيه واليه اشار بقوله لانتفاء
التحكم يعني لو لم يجعل ذلك الغير علة او شرطا او وصفا للزم التحكم لمساواة الغير المذكور
لذلك الامر فيما يوجب العلية او الشرطية والتحكم باطل فينتفي ولا يخفى عليك ان مقتضى
عطف قوله وانه لو ثبت الخ على قوله ان لا يثبت كما هو المتبادر ويختار الشارح لزوم
مضمون هذه الشرطية لحكم القياس المذكور ولا يظهر صحته بل تعليله بانتفاء التحكم يدل على ان
ثبوت مضمونها معلل بلزوم التحكم على تقدير تحقق نقيض مضمونها فالوجه ان يقال انه استئناف
كلام تعريض بكسر الهمزة في انه بمنزلة الاستثناء مما سبق من انه لا يثبت القياس العلية والشرطية
وقد يقال الحكم المذكور كما يستلزم عدم اثبات القياس الحكم كذلك يستلزم اثباته العلية
والشرطية والوصفية عند ثبوت مناطها لان تعدية الحكم انما لزمه بسبب وجود المناط
والاصل والفرع فاذا وجد ذلك لا فرق بين ان يكون المعدى خطاب الاقتضاء
والتخيير او خطاب الوضع فان الكل احكام شرعية واليه اشار بقوله لانتفاء التحكم
والخلاف في المذهبين الحق وان فيه شهير اي مشهور فيه اي في هذا الاخير الفاد
بقوله وانه لو ثبت الخ فخر الاسلام واتباعه وصدر الكلام وصاحب الميزان وطائفة
من الشافعية قالوا نعم لو ثبت الخ كان علة وشرطا ووجه مضمون الشرط مرتبا
عليه الجزاء وهو اي ذلك الموجود الخلاف في اشتراط التقابض بحذف المضاف والتقدير
وهو مبني الخلاف الخ فان كلا من المتخالفين يحتج في الاشتراط وجودا او عدما بالموجود في بيع
الطعام متعلق باشتراط التقابض بالطعام المعين اكتفى بتقييد الثاني بالتعيين فان المراد
تعيين كل منهما لانه وجد لاثباته اي اشتراط التقابض في هذا البيع كما هو مذهب
الشافعي اصل هو الصرف فان التقابض شرط فيه جامع انهما اي البدلين في كل
واحد من بيع الطعام بالطعام وبيع احد الحجرين باحد الحجرين مالان يجري فيهما ربا الفضل

فيما اذا اتحد الجنس والقدر ووجد لنفيه اي لعدم اشتراط التقابض فيما ذكر كما ذهب اليه
اصحابنا اصل هو بيع سائر السلع حالا يجري فيه ربا الفضل عند اختلاف او بالدراهم فانه لا
يشترط فيها التقابض وقيل لا اي لا تثبت العلية والشرطية بما ذكر وهو قول كثير من
الحنفية كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي ومن الشافعية كالآمدي والبيضاوي وبه
واختاره ابن الحاجب لانه لم تثبت كذلك اي لم يثبت علية امر او شرطيته بسبب تحقق مناط
احدهما فيه يعني لم يتحقق في الشرع اعتبار ذلك بان يثبت محل فيه وصف اعتبر عليته
او شرطيته معللا باشتماله على الحكمة التي اشتمل عليها الوصف الثابت عليته لعدم انضباط
الحكمة وتغاير الوصفين وجواز عدم حصول القدر المعتبر شرعا من تلك الحكمة بالوصف
الثاني قيل ولو ثبت ما ذكر من العلية والشرطية لوصف في الوصف المعتبر فيه احدهما
شرعا لاشتراكهما في المناط كان السبب اي العلة او الشرط بحكم ذلك المناط المشترك
بينهما لا الوصف الاول لخصوصه ان انضبط ذلك المناط وكان ظاهرا لانه حينئذ يكون بمنزلة
قول الشارع كل ما تحقق فيه هذا المناط كان علة او شرطا فكل من الوصفين يندرج تحته اندراجا
اوليا من غير سبق احدهما والحاق الآخر به والا اي وان لم ينضبط او لم يظهر فمظنته اي
فالسبب مظنته اي الوصف الظاهر المنضبط الذي ضبط ذلك المناط به ان كان اي
وجد ذلك الوصف واياما كان فقد اتحد السبب فلا قياس وما يخال اي يظن اصلا
وفرعا من الوصفين المذكورين فيما فرد له اي المناط المذكور كما لو ثبت عليته
الوقاع عمدا من الصحيح المقيم في نهار رمضان للكفارة لاشتماله على الجناية المتكاملة على صوم
رمضان وهي هتك حرمته في اي الجناية المذكورة العلة للكفارة وكل من الاكل والشرب
والجماع عمدا بلا عذر مبيح صور وجوده اي وجود المعنى الذي هو العلة وهو الجناية
المتكاملة على صوم رمضان وكعلية القتل لنقل للقصاص قياسا عليه اي على القتل
بالسيف وانما قلنا انه يخال فيه اصلا وفرعا في القتلين فرد احاط علة القصاص
اذ ثبت انها اي علة القصاص القتل العمد العدوان فالمثقل اي فالقتل به من جانب اي
مناط القصاص كما ان القتل بالسيف منها فان قلت المدعى الفردية والدليل يفيد المحلية
قلت المراد محلية الفرد للمفهوم الكلي على سبيل الاستعارة اذ لا وجود للطبيعة بدون الفرد
كما لا وجود للحال بدون المحل فقد يخال اي يظن عدم التوارد اي عدم توارد النفي
والاثبات في الخلافية المذكورة على محل واحد ثم بين مورد الاثبات بقوله فالاول
اي القول بجواز التعدية في العلية معناه تعدي علية الوصف الواحد لشيء اي الحكم
الى شيء اخر صلة التعدي فالمتعدي اليه وصف اخر فيصير علة للحكم المعلل بالوصف الاول
فيتعدد العلة لا الحكم والثاني اي القول بعدم جواز التعدية في العلية معناه عليته اي
تعدي علية الوصف الواحد الى وصف آخر تعديه لاخر اي لاجل اثبات حكم اخر غير الحكم
المعلل بالوصف الاول فيتعدد العلة والحكم قال الشارح كون معنى الاول ما ذكر ظاهر
واما ان معنى الثاني ما ذكر فلانه كل من العلة والحكم متحد لا اتحاد في النوع والاجزاء التغاير بحسب
الشخص انتهى وانت خبير بان الاتحاد في العلة منتف باتفاق الفريقين لانه لا وجه حينئذ

للنزاع في تعدي العلية اثباتا واينما يرد عليه انه كيف سلم التعدد في العلة في الاول مع الاتحاد في
النوع واما تعدد الحكم في الثاني فهو امر مبني على تحقيق ذلك المذهب ومما انكره اي جريان
القياس في العلة من اعترف بقياس انه حرام لاثبات الطلاق البائن على طالق بائن وهو
اي القياس المذكور قياس في السبب اي العلة فقد ناقض قوله وقيل الاختلاف في هذا اي في
جواز التعليل لتعدية العلية من وصف الى وصف اخر مشارك للاول في الاشتمال على مناطها
لانه في الحقيقة ليس من اثبات العلة بالقياس لان العلة حقيقة هو المناط المشترك
بينهما وقد مر آنفا بل الخلاف فيما اذا كانت علة الوصف بمجرد مناسبتها اي العلة
التي هي الوصف المذكور الحكم المطلوب اثباته في الفرع اي في المحل الذي اريد اثباته
فيه سمي فرعا لمشاركته الفرع في عدم ورود النص فيه فيجعل مجرد هذه المناسبة العقلية
علة للحكم ليحصل في ذلك الفرع من غير ان تحقق في الوصف مناط العلية وليس له اي
لذلك الوصف المناسب محل اخر تحققت فيه عليته لذلك الحكم لانه لو تحقق في محل اخر
مع ذلك الحكم موثرا فيه باعتبار الشارع على ما مر بيانه لما بقي فيه للخلاف مجال ولم يتوهم
فيه التعليل لاثبات عليته لان الوصف الموجود في الفرع حينئذ عين الوصف الموجود في الاصل
وليس كلاما فيه لانا انما نثبت على تقدير اثبات العلية بمجرد المناسبة سببية
وصف اخر مغاير للوصف المذكور معتبر عليته للحكم في اصل يحصل اعتداد ثان لهذا
الوصف ولا او وصف اعتبر عليته لحكم في محل ووصف اخر في محل اخر مناسب لذلك
الحكم فاثبت به في هذا المحل وزعموا انه تعدي العلية من الاول الى الثاني فباطل ولم يدروا
انهما لم يشتركا في مناط لتمكن القياس فليس كذلك اي ما ثبت سببيته بمجرد المناسبة الا
المرسل وقد مر تفسيره فيجوز عند من يقول بصحة التعليل به ولا يجوز عند من يشترط التاثير
او الملائمة وهذا اي التعليل بالمرسل انما يصح على قول الشافعية اما ما تقدم للحنفية
في سببيته اي سببية وصف موجود مع حكم ككون البدلين مال الاجرى فيه ربا الفضل
مع اشتراط التقابض في الصرف بعينه لحكم اخر اي لحكم اخر كاشتراط التقابض في بيع طعام معين
بطعام معين اذ القصد اثبات هذا الاشتراط بذلك الوصف بعينه فيتبعن كونه اي
الوصف المذكور الغريب من الاقسام الاول للمناسب وهي المؤثر والملائم والغريب
والمرسل على ما سبق فان الغريب وصف وجد مع الحكم في الاصل من غير اعتبار عينه او
جنسه في عين الحكم او جنسه من الشارع لوجود اصله اي اصل الوصف المذكور كالصرف
الموجود فيه الكون المذكور مع اشتراط التقابض ووجود الاصل هو الفارق بين المرسل
والغريب واليه اشار بقوله اذ كان سببيته ليست ثابتة شرعا باعتبار وجوده
مع الحكم في الاصل كما افاده بقوله وهو اي ثبوته شرعا العين اي وجود العين يعني عين الوصف
مع العين في المحل اي مع عين الحكم في الاصل كما بينا لكن لا يشهد له اصل بالاعتبار استدراك
لدفع توهم ناشئ من ثبوت سببيته شرعا وثبوت العين في العين وحاصله انه ليس في الغريب
العين مع العين ومجرد هذا لا تثبت العلية بل لا بد من اعتبار الشارع علية الوصف
او جنسه في عين الحكم او جنسه في بعض المواد فتلك المادة اصل يشهد باعتبار الشارع

عليته وكان الظاهر اتفاقهم اي الحنفية على منعه اي منع هذا القسم المسمى بالغريب لانه غير لمنزلة
الاخالة وهي على ما مر ابداء المناسبة بين الاصل والوصف بملاحظتها ان لم يكنها اي ان
لم يكن عين الاخالة وهذه العبارة بظاهرها تفيد الشك في كونه اخالة ولعل الشك بسبب
ان الابداء المذكور لا يستلزم وجود العين مع العين ثم ان الاخالة وما هو في منزلتها
غير معتبر عند الحنفية لاشتراطهم التاثير في ثبوت العلية على ما سبق لكن الخلاف في هذا
ثابت عندهم اي الحنفية والوسم عدم الارسال مرتبط بقوله فليس الا المرسل وما بينهما
تفريع هو بحث بطريق التنزل يعني ولو فرض ان الوصف المذكور مناسب ليس بمرسل
لبطل كون التعليل به اثباتا للعلية بالقياس لانه لم يتصور ذلك اي اثباتها به على ذلك
التقدير ايضا كما لا يتصور على تقدير الارسال لان الوصف الاصل اي الموجود مع الحكم في
الاصل ان ثبت عليته بمجرد المناسبة عند من يقول به اي بثبوتها بمجرد المناسبة
فاذا وجدت تلك المناسبة في وصف آخر كان ذلك الآخر علة بطريق الاصالة لان
العلة في الحقيقة انما هي تلك المناسبة والوصف الثاني مثل الاول فيها كما سيشير اليه لا
ان علية الثاني بالالحاق بالاول لاستقلالها اي المناسبة باثبات علية ما تحققت
تلك المناسبة فيه وقد تحققت بعينها في الوصف الثاني في غاية الامر وجودها في الاول
في ضمن الوصف الاول لا الثاني وهذا الفرق لا يصحح الالحاق وان ثبت عليه الاول
بالنص ثم عقلت مناسبتها اي مناسبة تلك العلة للحكم ووجدت تلك المناسبة
فيما اي في وصف لم ينص عليه اي على عليته فكذلك اي كان ما لم ينص عليه علة بطريق
الاصالة لا الانتقال اي استقلال المناسبة باثبات علية ما تحققت فيه وحاصله
اي هذا التعليل ح ثبوت علية وصف بالنص وثبوت علية وصف آخر بالمناسبة
التي كانت علية الاول باعتبارها ولا ينبغي ان يقع في مثله خلاف فتامل فالوجه ان يقصر
الخلاف على مثل حمل علي رضي الله عنه وهو اي الضابط في مثله حمله يعني قياسه ان يعرف علي
علة منضبطة بنفسها لا باقامة مقامها فيلحق بها اي بتلك العلة ما يصلح ان يكون
مظنة لها اي لتلك العلة فيثبت معها اي مع المظنة حكم المنصوصة كما الحق رضي الله عنه
الشرب اي شرب الخمر بالقذف في الحد به ثمانين بجامع الافتراء بينهما لكونه اي الشرب
مظنته اي الافتراء وهو نسبة المحصن الى الزنا علة لحد منضبطة بنفسها وهو ظاهر
وقد نص على عليته في الكتاب والسنة وشرب الخمر مظنة الافتراء والحاق الشرب بالقذف
بجامع الافتراء يستلزم الحاق الافتراء المظنون بالافتراء المتيقن في العلية فحينئذ هذا تعاد ...
اثبات للعلية بالقياس والخلاف فيه وجه ظاهر للتفاوت البين بين الافتراء المحقق و
المظنون ولذا قال فالوجه الخ مسئلة قالت الحنفية لا تثبت به اي بالقياس
الحدود والكفارات لاشتمالها اي الحدود على تقديرات لا تعقل كعدد المائة في الزنا والثمانين في القذف
فان العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكم الاصل
وما يعقل معناه من الحدود كالقطع ليدل السارق لجنايته بالسرقة وزيادة اختصاصها في
الاخذ بالنسبة الى باقي الاعضاء فللشبهة اي فلا يثبت بالقياس لمكان الشبهة في القياس لاحتماله

الخطا والحدود تدرا بالشبهات كما نطق به الحديث وقد سبق في مسئلة خبر الواحد في الحد
مقبول وقال غير الحنفية يثبت به واليه اشار بقوله قالوا الادلة القياس الدالة على
حجيته معممة حجيته للحدود وغيرها فيجب العمل بموجب تعميمها قلنا عموم حجيته انما هو
في مستكمل الشروط اتفاقا اي في قياس استجمع جميع الشروط المعتبرة في صحة القياس بالاتفاق
وما يقع في الحدود من القياس ليس بمستكمل لها فان من الشروط ان يكون حكم الاصل معقول المعنى
ومنها ان لا يكون مما يندرئ بالشبهة غير ان الخصم ينازع في الثاني وانهم اي الصحابة اثبتوا على
رضي الله عنه وهو ما ذكر من الحاقه الشرب بالقذف في اثبات حده عليهم اي الحنفية كما ذكر
المجوزون موقوف على اجماع الصحابة على صحة طريقه الذي هو القياس على الحذف وقولهم
اي الحنفية في قضية الاجماع المذكور ان اجماعهم ليس على طريقه بل انه اي اجماعهم على حكمه
الذي هو وجوب جلد ثمانين باجماع ودلالات سمعية عليه اي على حكمه فذكرناها في الفقه
في حد الشرب من شرح الهداية وفي اصول الفقه للامام ابي بكر البلخي لان اتفاق الصحابة على اثبات
حد الخمر قياسا ابطال له صلى الله عليه وسلم في عدم اثبات الحد وقياسا والجواب بانه صلى الله عليه وسلم ضرب في
حد الخمر بالجريد والنعال وروي انه ضرب باربعين رجلا كل رجل بنعله ضربتين فتحروا في اجتهادهم
موافقته صلى الله عليه وسلم فجعلوه ثمانين ونقلوا الضرب من الجريد والنعال الى السوط ولم يقصدوا
ايجاب الحد بالقياس وهو الممنوع ثم ان الكفارات في هذا كالحدود وقد قيل ان المراد بها ما يتناولها
مسئلة تكليف المجتهد بطلب المناط للحكم الشرعي ليحكم في محاله اي محال تحقق المناط بحكمه
اي بحكم المناط والباء صلة الحكم يعني كون المجتهد مكلفا في كل حكم شرعي بان يبذل جهده في تحصيل علته
شرعا لا لان يحكم بثبوت ذلك الحكم في كل مادة تحققت تلك العلة فيها جائز خبر لقوله تكليف
المجتهد عقلا اذ لا يترتب على فرض وقوعه محذور وقوعهم اي الاصوليين التكليف
بالقياس لا يصح بناء على انه اي القياس انما هو المساواة بين الفرع والاصل في علة حكمه
والمساواة فعل الله تعالى لا العبد لا تكليف الا بما هو فعله وقد تقدم الكلام في هذا في اوائل
القياس وقولهم ايجاب العمل بموجب القياس في عنوان المسئلة كما في الشرح العضدي بدل قولنا
تكليف المجتهد الخ فيه قصور عن المقصد اي في كل من القولين قصورا اما في الاول فبما مر انه
لو سلم كون القياس هو المساواة لم يرد تكليف المجتهد بنفس المساواة بل بعرفتها بالامارات
واما الثاني فلان ايجاب العمل به انما يكون بعد تحققه والنزاع في انه هل يكلف بالنظر والفحص
ليظهر وجوده اولا وعلى الثاني هل يجوز التكليف ام لا وهذا المحصول ما نقله الشارح عن
المصنف فتوجه الثاني للواجب معطوف على قوله جائز اي التكليف بما ذكر ليس لواجب عقلا
كالقفال الشاشي وابي الحسين البصري اي كوجوب قالا به لئلا يلزم خلو الوقائع عن الاحكام
فانها لا تنحصر والنصوص محصورة والقياس كفيل بها واشار الى جوابها بقوله ولزم خلو وقائع
عن الحكم لولاه اي تكليف المجتهد بطلب المناط منتف لانضباط اجناس الاحكام والافعال
اي افعال العباد التي يتعلق بها الاحكام وامكان افادتها اي افادة اجناسها المتعلقة
بالافعال العمومات بالرفع على انه فاعل افادتها وهي مضافة الى المفعول مثل كل ذي ناب
من السباع حرام وكل مسكر حرام وكل مكيل او مطعوم ربوي ولو لم تفدها اي العمومات

الاحكام كلها ثبت فيها اي في الوقايع التي لم تفد حكمها حكم الاصل وهو الاباحة فلو خلو لو تعرّى
عن الحكم فلا وجوب لعدم الموجب ولا ممتنع عقلا كما ذهب اليه الزيدية وبعض المعتزلة
منهم النظام لكن قال في شرعنا خاصة وانما قلنا جائز اذ لا يلزم الزامه اي المجتهد بطلب
المناط محال فاعل لا يلزم ولا نعني بالجواز الا عدم لزوم محال لا لنفسه ولا لغيره وكون اتباع
الظن ممنوعا عقلا لاحتماله اي الظن الخطاء والقياس لا يفيد الا الظن فيجب الاحتراز
عن محذوره فلا تكليف بالوصول اليه ممنوع اذ لا يمتنع فيما يغلب فيه جانب الصواب
بل اكثر تصرفات العقلاء والفوائد غير متيقنة كيف والا يلزم ترك الزرع والتجارة والتعلم
الى غير ذلك لعدم تيقن حصول النتيجة وبه اي بكون اكثر التصرفات كذا ظهر ايجابه اي
العقل العمل عند ظن الصواب كيف ولولا ايجابه ذلك لما اتفق العقلاء في مباشرة تلك
التصرفات بكمال الاهتمام لتحصيل الفوائد مع امكان عدم ترتبها على العمل وثبت ايجاب العمل
عند ظن الصواب شرعا يعلم ذلك بتتبع موارده اي الشرع كما سبق في خبر الواحد العدل
الى غير ذلك من الادلة الظنية وثبوت الجمع شرعا بين المختلفات كالتسوية بين قتل
المحرم الصيد عمدا وخطاء في الفداء وبين زنا المحصن وردة المسلم في القتل الى غير ذلك وثبوت
الفرق شرعا بين المتماثلات كقطع السارق للقليل دون غاصب الكثير مع تماثلهما في اخذ مال
الغير وجلد من نسب العفيف الى الزنا دون من نسب المسلم الى الكفر مع تماثلهما في نسبة المحرم الى المسلم
انما يستلزمه اي كون التكليف بما ذكر مستحيلا لكون القياس الحاق النظير بالنظير وهو غير معتبر شرعا
بل قد يعتبر خلافه لو لم يكن الجمع بين المختلفات في الحكم الواحد بجامع وصف اشتركت فيه
موجب التماثل بينها لان المختلفات يجوز اجتماعها في صفة بها يحصل تماثلها وكون تلك الصفة
علة لحكم فتشترك في الحكم او لم يكن الفرق بين المتماثلات لوجود فارق بينها يقتضيه اي
الفرق بينها في الحكم وعلته ولا شك ان اشتراكها في الحكم انما يكون اذا كان ما به التماثل علة له
ولا يكون لمحل الاصل معارض يقتضي حكما اخر ولا في الفرع معارض اقوى وكل ذلك غير معلوم ولا
ممتنع سمعا ايضا خلافا للظاهرية والقاساني بالسين المهملة نسبة الى قرية بتركستان
والنهرواني هكذا في الكشف وروى بعض الاصوليين عنهم انكار وقوعه شرعا وذكر الامدي
انهم اتفقوا على وقوع ذي العلة المنصوصة والموحى اليها وقال السبكي وهو الاصح في النقل عنهم
كذا ذكره الشارح لكن المص اختار ما في الكشف لما ترجح عنده من النقل واستدلالهم اي الظاهرية
ومن معهم على الامتناع بان في حكمه اي القياس اختلافا بين العلماء فمنهم من قال بالجواز ومنهم من لم يجوز
ويحتمل ان يكون المراد اختلافهم في حكم حادثة واحدة بحسب ما يؤدي اليه قياس كل واحد منهم بل
هذا هو الاظهر فهو اي القياس مردود لانه من عند غير الله تعالى لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما هو عند الله لا يكون فيه اختلاف وما من عند غيره يكون فيه
واللازم يعني الاستدلال لعدم الاختلاف على كونه من عند الله وما كان من عند غير الله فهو مردود مدفوع
خبر لقوله استدلالهم بمنع كون الاختلاف الموجب للرد في الاية ما اي الاختلاف الكاين
في بعض الاحكام الشرعية فان هذا غير مردود بل هو واقع ومقبول اجماعا كما قيل اختلاف
العلماء رحمة وكون الاختلاف المذكور في الاية موجبا للرد لانه ذكر في معرض الذم

والنقص اللايق بمقام العباد وما كان بهذه المثابة فهو غير مقبول بل الاختلاف الموجب للرد
التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة لانها وقع التحدي والالزام بان يكون القران بعض
اخباره مناقضا للبعض ومشتملا بما يناقض المعنى او يكون بعضه ركيكا من حيث المعنى او النظم او
فصيحا لم يبلغ درجة الاعجاز فان قلت كثير من الكتب المصنفة لا اختلاف فيه قلنا لو سلم
لعل المراد لزوم الاختلاف لكتاب من عند غير الله مفترى به على الله عز وجل ليتميز الكاذب
من الصادق وتبيانا لكل شيء معطوف على قوله بان اي واستدلالهم بقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه كقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين تقريره
لو اخذ بعض الاحكام من القياس لما كان الكتاب بيانا لكل شيء ولما كان كل الاحكام في الكتاب المبين
والخبر محذوف بقرينة ما سبق اي مدفوع بمنع ارادة العموم اذ هو مخصوص قطعا ان اريد تفصيل
كل شيء اذ ليس كل الاشياء مفصلة في القران وفي بعض النسخ وتبيانا لكل شيء وكونه مخصوص فلا حاجة
الى التقدير او هو اي كل شيء فيه اي في الكتاب اجمالا ولو بالاحالة الى السنة والقياس
فجاز ان يكون فيه اي في الكتاب اجمالا حكم القياس وهو الحكم الحاصل في الفرع قياسا على
الاصل فيعلمه المجتهد بعد الاجتهاد كما جاز ان يكون الكل اي كل شيء فيه اي الكتاب
ويعلمه النبي صلى الله عليه وسلم كما قيل جميع العلم في القران لكن تقاصرت عنه الافهام مع انه اي
الاستدلال بالاية مستلزم ان لا يكون القران من السنة والاجماع ايضا حجة بعين ما ذكروه في
نفي حجية القياس وهو اي انتفاء حجية غير القران منتف عندهم اي المانعين ايضا فما
هو جوابهم فهو جوابنا وبه اي بهذا الاستلزام او بانتفاء هذا اللازم يبعد نسبة هذا
الاستدلال لهم اي اليهم على وجه الاقتصار على نفي القياس لبعد الغفلة عن ورود هذا النقض
الظاهر واما الجواب عن استدلالهم بها على ما ذكره صدر الشريعة من ان القران تبيان للقياس
باعتبار دلالته اي القران على حكم الاصل نصا وعلى حكم الفرع دلالة فقد سبق ان دلالة اللفظ
على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد فهم اللغة يسمى دلالة في الاصطلاح فليس بصحيح والا
اي وان صح ما ذكره فكل قياس مفهوم موافقة اي فيلزم ان يكون كل قياس مدلول اللفظ باعتبار
حكم الاصل نصا والفرعي دلالة بالمعنى المذكور وهذا هو المعنى بمفهوم الموافقة كدلالة النهي عن
التافيف على حرمته نصا وعلى حرمة الضرب دلالة وكون كل قياس كذا باطل بالاتفاق مع انه
اي كون القران دالا على احكام الاصول كلها ممنوع في الاشياء الستة الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة والملح بالملح اصول حكم الربا
الربا المنصوص عليها في السنة عطف بيان للستة وفي كثير من الاصول المقيس عليها بل بيان
امثالها انما هو بالسنة فقط وحديث لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن على ما كان فضلوا واضلوا اخرجه البزار وفي سنده قيس بن الربيع فيه مقال
ورواه الدارمي وابو عوانة باسناد صحيح من قول عروة ليس مما نحن فيه لان المراد منه نصب
الشرايع بالاراء بقياس غير المشروع على المشروع من غير جامع مناط للحكم دال على كون الشارع
مثلا الوثنية قالوا اي المانعون لو سمعا ايضا ارشد الى تركه اي القياس بايجاب العمل على
الاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه نص لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي

محرما على طاعم يطعمه الآية فكل ما لم يوجد في الكتاب محرما لا يحرم بل يبقى على الاباحة الاصلية
الجواب انه انما يفيد ما ذكر من الآية منع اثبات الحرمة ابتداء به اي بالقياس لانها نزلت لرد ما
ذكر قبلها من تحريم الكفار المذكورات من عند انفسهم ابتداء من غير الحاق لها بما حرمه الله لاشتراك
في مناط التحريم فان المحرم عند نزول الآية اذا انحصر فيما ذكر فيها ولا شيء منه يصلح لان يلحق به
ما حرمه الكفار فلو حرم الرسول ما حرموه لزم اثبات الحرمة ابتداء وبه اي بمنع اثباتها
ابتداء نقول لكن قلنا لم يدرك مناطه لانا شرطنا في القياس كون حكم الاصل معقول المعنى
قالوا ايضا القياس ظني فلا يجوز اثبات حق الشارع به وهو الحكم الشرعي لقدرته على اثبات
القطع بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما يفيد الظن كالشهادة لعجزهم عن الاثبات
بقطعي لانه كخبر الواحد فانه بيان من جهة الشرع قطعي والشبهة انما عرضت في طريق
الانتقال الينا فلا يفيد القطع بالنسبة الينا وجوابه ما مر في مسئلة تعبده اي خبر الواحد
عليه اي القياس من ان الاحتجاج بالخبر الخاص الآن وهو مظنون فلا يمنع كونه يفيد القطع بالنسبة
الى الصحابة السامعين بغير واسطة والفرق المذكور بين الحقين ساقط لان التوجه الى جهة
القبلة محض حق الله وقد اطلق لنا العمل فيه بالراي لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك
وهذا المعنى موجود في الاحكام ثم بعد جوازه اي تكليف المجتهد بطلب المناط وقع التكليف
به سمعا قيل ثبت وقوعه ظنا وهذا القول لابي الحسين ولذا اي لوقوعه ظنا عنده
عدل في اثباته الى ما تقدم من الدليل العقلي المفيد للقطع بظنه لانه اصل ديني لا يكفي
فيه الظن وقيل وقع قطعا وهو قول الاكثر لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ولذا سمي الاصل الذي ترد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل
الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي وسياق الآية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة
وكونه اي وكون عموم اعتبروا مخصوصا بما اي باحد انتفت فيها شرائطه اي القياس فانها
خارجة عنه واحتمال كونه اي اعتبروا للذنب وكونه للحاضرين عند نزولها فقط واحتمال
ارادة المرة الواحدة من الاعتبار وارادة العلية في بعض الاحوال والازمنة وغير ذلك
مما يقتضي عدم ارادة العموم لا ينفي القطع به اي بوقوع التكليف اما في الاول فللقطع بما عداها
حصل ببطلانه اي التخصيص المذكور تخصيص بالعقل والمخصص بالعقل قطعي في غير ما خص به واما
الباقي فلما اشار اليه بقوله وليس بكل تجويز عقلي ينتفي القطع فلا عبرة بباقي الاحتمالات انما ينتفي
القطع بالشبهة الناشئة عن الدليل كما تقرر في محله والا لا ينتفي القطع عن السمعيات لانه لم يسلم شيء منها
عن تجويز ما عقلا فلا يتمسك بشيء منها واما ظهور كونه اي الاعتبار في الاتعاظ بالنظر الى خصوص
السبب لنزول الآية المشار اليه بقوله وبعد ان يراد بقوله تعالى فاعتبروا بعد قوله يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر كما هو لازم الاستدلال لعدم المناسبة فلا يحمل كلامه تعالى
عليه والجواب عنه ما افاد بقوله فالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فانتفى الاول وهو ظهور كونه
للاتعاظ ونحن اي بان العبرة لعمومه انتفى الثاني اليه اذ المرتب على السبب المذكور الاعتبار الاعم منه اي
من قياس الذرة على البر اذ هو اعتبروا الشيء بنظيره في مناط الطرف متعلق بنظيره لما فيه من معنى الفعل
في المثلات اي العقوبات حتى مثله … وضمه متعلق بالاعتبار وغيرها وهذا الطريق في اثبات

٤٠٧
التكليف بالقياس ايسر من اثباته اي التكليف به دلالة كما ذهب اليه صدر الشريعة لان فهم الامر بالقياس
من الامر بالاعتبار بطريق اللغة من غير اجتهاد وليلا يلزم اثبات القياس بالقياس بعيد جدا فان من العلوم
انه لا يفهم كل من يعرف اللغة ذلك كما افاده بقوله اذ لا يفهم فهم اللغة نصب على المصدرية فان المفهوم
انما هو هذا النوع من الفهم لا مطلقه الامر بالقياس قائم مقام فاعل يفهم في الاحكام متعلق بالقياس
من الامر بالالفاظ … ثم تعقب المص في هذا الى ما رجع اليه وظني ان ما ذكر غير منتج ولنا قد
تواتر عن كثير من الصحابة العمل به اي بالقياس عند عدم النص وان كانت التفاصيل آحادا فان القدر
المشترك متواتر والعادة قاضية في مثله اي في مثل العمل بالقياس من كثير من الصحابة بانه اي العمل
المذكور انما يكون عن قاطع فيه اي العمل به وان لم نعلمه على التعيين وايضا شاع مباحثهم فيه اي في
العمل بالقياس وترجيحهم بعض القياس على بعض بلا نكير لذلك فكان ذلك اجماعا منهم على حجيته
لقضاء العادة به اي بكونه اجماعا في مثله من اصول الدين لا سكوتيا اي لا اجماعا سكوتيا مفيدا
للظن لترك الانكار في امر منكر يجعل اصلا من اصول الدين على تقدير ان يتقرر فيما بين الصحابة ما تحيل العادة
وقوعه من الصحابة والتابعين وحديث معاذ المفيد حجية القياس في التوضيح ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
بما يرضى به رسوله يفيد طمانينة الطمانينة فوق الظن لانه ليس معها احتمال النقيض
وان كان دون اليقين لاحتمال زواله بالتشكيك فانه اي الحديث المذكور مشهور على ما روي
عن الحنفية فيثبت به الاصول فان قيل المذكور فيه الاجتهاد وهو قد يكون بغير القياس
المتنازع فيه كالحكم بالبراءة الاصلية والقياس المنصوص العلة والاستنباط من النصوص الخفية
الدلالة قلنا البراءة الاصلية لا تحتاج الى الاجتهاد ومنصوص العلة لا يفي بالاحكام
واما الاستنباط من النصوص فاجاب عنه بقوله وكونه اجتهادا كما يتحقق في القياس يتحقق في النصوص
فلا يتعين ارادة القياس لا يرد لانه … اي معاذ اقضي بما في كتاب الله وسنة
رسوله فلم يبق محلا للاجتهاد الا القياس وفي بعض النسخ واحتماله … وهو مجرور …
معطوف على ما يفهم من السياق كانه قال لكونه مشهورا ولكون الاجتهاد الخ وهذا اقل نفعه …
والقطع حاصل باطلاقه اي اطلاق جوازه لمعاذ ليس الا الاجتهاد لا لخصوصه فلا يرد انه
يجوز ان يكون ذلك مخصوصا بمعاذ ثم اجاب عما روي عن بعض الصحابة مما يوهم نفيه
بقوله والمروي عن جمع من الصحابة كالصديق والفاروق وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم من
ذمه اي القياس عن الصديق انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برأيي وعن الفاروق اتقوا الرأي في دينكم اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنة
اتهموا الرأي على السنن وعن علي لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن ابن
مسعود لا اقيس شيئا بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها وعنه قوم يقيسون الامور برأيهم فينهدم
الاسلام وينثلم ذكر الشارح تخريجه الا الاول ثم بعد صحته عنهم فالقطع بانه اي الذم في
غيره اي غير القياس الشرعي اذ كلهم اي الصحابة قاس في قول الرجل انت علي حرام على قوله انت
طالق نوى وقوع واحدة رجعية ونقل الشارح عن بعضهم ما يخالف هذا في تفصيل ذكره والعهدة على

نقل المصنف وتحقيقه و قاس علي الشارب للخمر على القاذف في الحد وقد سبق بيانه و قاس
الصديق الزكوة على الصلوة في وجوب القتال بالترك في الصحيحين ان عمر قال لابي بكر كيف
نقاتل الناس فساقه الى قول ابي بكر والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة الحديث
وفيه اي في قياس ابي بكر هذا اجماع الصحابة ايضا وورث ابو بكر رضي الله عنه ام الام لا ام الاب
لما احتج بقبل له والقايل عبد الرحمن بن سهل اخو بني حارثة تركت التي لو كانت هي الميتة ولم يحو
ورثها الكل منها اذا انفرد اي هي يعني ام الاب اقرب اي اقوى قرابة من ام الولد فشرك ابو بكر
بينهما في السدس على السواء وورث عمر المبتوتة بالراي فقال في الذي يطلق امراته وهو مريض انها
ترثه في العدة ولا يرثها وهو مشهور عن عثمان رواه مالك والشافعي بسند صحيح و قاس
ابن مسعود موت زوج المفوضة قبل الدخول بها في لزوم جميع مهر المثل على موت زوج
غيرها قبل الدخول بها في لزوم جميع المسمى والمفوضة التي زوجها بغير مهر وذلك اي العمل بالقياس
للصحابة اكثر من ان ينقل وان اكثر في النقل واختلافهم اي الصحابة في توريث الجد مع الاخوة
لابوين او لاب كل منهم قال فيه بالتشبيه في مسند ابي حنيفة عن جعفر بن محمد الصادق ان عمر
شاور عليا وزيد بن ثابت في الجد مع الاخوة فقال له علي ارايت يا امير المومنين لو ان شجرة انشعب
منها غصن ثم انشعب من الغصن غصن ايهما اقرب الى احد الغصنين اصاحبه الذي خرج منه
ام الشجرة وقال زيد لو ان جدولا انبعث من ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان
ايهما اقرب الى احدى الساقيتين اصاحبتها ام الجدول انتهى ولا يخفى ان هذا ليس من القياس
المتنازع فيه غير انه يلزم من ثبوته ثبوته بطريق اولى مسئلة النص [illegible] على
العلة يكفي في ايجاب تعدية الحكم بها اي بسبب العلة الى غير محل الحكم المنصوص المشترك فيها
ولو لم يثبت شرعية القياس وفاقا للحنفية واحمد والنظام والقاساني وابي بكر الرازي
وابو عبد الله البصري قال يكفي في ايجاب تعدية الحكم بها في التحريم اي اذا كانت علة لتحريم الفعل
دون غيره خلافا للجمهور فانه لا يكفي عندهم ذلك في التعدية بها مطلقا لهم اي الجمهور انتفاء
دليل الوجوب لتعدية الحكم ثابت وهو اي دليله الامر بالتعدية بها اذ الاخبار بها اي
بالوجوب فينتفي الوجوب واما الاستدلال لهم كما ذكره ابن الحاجب وغيره بلزوم عتق كل اسود
لو قال اعتقت عبدي غانما لسواده فمردود كما اشار اليه القاضي عضد الدين بانهم اي الحنفية
ومن معهم لا يقولون بثبوت حكم الفرع من اللفظ ليلزم ذلك اللازم بل يقولون انه اي
النص على العلة دال على وجوب اثبات الحكم بها على المجتهد اي وجد الوصف الذي هو علة
وفيه انه لو قال بثبوت حكم الفرع من اللفظ للزم كذلك وليس كذلك لوجود الفرق بين كلام الشارع
وغيره فانه اذا نص على العلة كان معناه انها علامة للحكم مهما وجدت وجد لكون احكامه غير معللة
بالعلل وليس غيره كذلك لمعنى اعتقت الخ اعتاقه لسواده اي الاعتاق ولا يستلزم هذا ان يدعو سواد
غيره الى ذلك فتامل وكذا استدلال الحنفية ومن معهم بانه لا فرق بين حرمت الخمر لاسكارها
وحرمت كل مسكر اذ كان القول المذكور صادرا من واجب الامتثال مردود لما ذكرنا آنفا
من انهم لا يقولون بثبوت حكم الفرع من اللفظ والفرق بين كان نص على علية علة وما ذكر من
مادة النقض من قبل الحنفية بان القياس حق الله تعالى فيكفي فيه اي في ثبوت حكمه الظهور اي

كون اللفظ دالا عليه بظاهره من غير تصريح لمزيد الاهتمام بشانه والعتق زوال الرق آدمي
فالصريح اي فيثبت بالتصريح لا بالظهور وقوله اعتقت الخ ليس بصريح ممنوع بل العتق
كذلك اي يكفي فيه الظهور لتشوفه اي لتطلع الشارع وكمال توجهه اليه اي العتق فانه
احب المباحات اليه ولان فيه اي العتق حق الله تعالى لكونه من العبادات ولان ذكر
العلة من حيث هي علة مع الحكم يفيد تعميمه اي الحكم في محال وجودها لانه يتبادر
الى الفهم كل من سمع حرمة الخمر لانها مسكرة اي الدال على حرمتها معللة بالاسكار تحريم كل
مسكر وفيه انه ينافي ما مر من انهم لا يقولون بثبوت حكم الفرع من اللفظ اللهم الا ان يراد
نفي ثبوته منطوقا او ثبوت حكم الفرع بخصوصه و لانه يتبادر من قول طبيب لا تاكله
اي الشيء الفلاني لبرده منعه اي المخاطب من اكل كل بارد بعد احتمال كونه اي النص على العلة
لبيان حكمة اي الحكم مع منع المجتهد من قياس مثله اي محل الحكم المنصوص على علته عليه
اي النص عليها في نحو حرمت الخمر لاسكارها لخصوص اسكار الخمر للمطلق الاسكار
لا يقدح في الظهور اي في كونه ظاهرا في الاطلاق والظهور كاف في القياس المبني على الظن
كاحتمال خصوص العام بعد البحث والتفحص عن المخصص وعدم العثور عليه فانه اي العام
حينئذ اي حين بحث عن مخصصه ولم يعثر عليه ظاهر في عدم التخصيص فيبطل منعه اي منع
ايجاب النص على العلية التعدية تجويز كونه اي النص على العلة لتعقل فايدة شرعية اي الحكم
في ذلك المحل مع قصره اي الحكم عليه اي ذلك المحل وحاصله بيان الحكمة لذلك الحكم المخصوص بمحله
عند الشارع فالفرق بين هذا وما تقدم من عدم التقييد بمنع المجتهد من مثله صريحا والبعد منه اي من
التجويز المذكور تعليل كونه اي تحريم الخمر معللا باسكارها خاصة لا لمطلق الاسكار بان حرمة الخمر
لا تعلل بكل اسكار بل الاسكار المضاف اليها كما في الشرح العضدي وقوله بان حاصله تعليل لان الغرض
ظهور حرمتها لانها مسكرة في التعليل بالاسكار المطلق الدائر في كل اسكار دون الاسكار
المقيد بالاضافة الخاصة وهي الاضافة الى الخمر لتبادر الغاية اي خصوص الاضافة الى عقل
كل من فهم معنى السكر الماخوذة في حرمتها لانها مسكرة لا يقال قد يقيد المطلق لقرينة
وهي موجودة ههنا لان المعلل حرمة مغلظة يقينا فيناسبه ان يكون في علته ايضا غلظة ولا توجد
تلك الغلظة في المطلق على اطلاقه لانا نقول هذا ما يقاوم اعتبار مقتضى وضع اللفظ من العموم على ان
الاطلاق انسب بقصد الشارع من حسم مادة الفساد الحاصل بكل مسكر ثم ايد الاولوية بقوله
واعترف هذا القايل يعني الفاضل بافادة قال الطبيب لا تاكله لبرده التعميم اي المنع من اكل قوله
كل بارد وهو اي حرمت الخمر الخ مثله اي مثل قول الطبيب المذكور دون المنع فيه انما هو
من ذلك البارد المخصوص بقوله دون حال من قول الطبيب يعني ان قوله يفيد التعميم حال كونه
متجاوزا افادة المنع الخ ولا يعلل المنع من ذلك البارد بكل برودة بل ببرودته فقوله ولا
يعلل الخ حال من المنع المذكور بعد دون فقوله دون الخ يفيد نفي افادة المنع من البارد المخصوص
معللا ببرودته المخصوصة واعترافه هذا اي الفاضل لما ادعاه في الخمر نعم فرق البصري بين التحريم وغيره
بان ترك المنهي بالارتكاب ما نهي عنه يوجب ضررا وهو وقوع مفسدة نهي لاجلها فيفيد النهي عنه
بهذا الاعتبار العموم والفعل لتحصيل مصلحة كالتصدق على فقير للمثوبة لا يوجب الفعل كل

تحصيل اي كل تحصيل مصلحة يتم بلزم من فواته المصالح كلها لا يفيد مطلوبه بعد الظهور لانه اي النقض
على العلة من ان الشارع يفيد ايجاب اعتبار الوصف من حيث انه علة ويستلزم الايجاب المذكور
وجوب الترتيب اي ترتيب الحكم عليه اينما وجد والا اي وان لم يجب الترتيب لزمت مخالفة
اعتباره اي اعتبار الشارع الوصف علة وهو اي خلاف اعتباره محظور كالنهي اي كما ان مخالفة
اعتباره في النهي محظور وهذا الذي ذكرنا مما يخالف ما ذهب اليه الجمهور تفصيل ادلتهم اي
الجمهور لا دليل يعني انتفاء دليل الوجوب واما ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره من مسئلة لا
يجري الخلاف اي بين مثبتي القياس في جميع الاحكام في الشرح العضدي قد اختلف في جريان القياس
في جميع الاحكام الشرعية واثبته شذوذ والمختار نفيه ثم نقل عن المحصول ان النزاع
في انه هل في احكام الشرع جملة من الاحكام لا يجري فيها القياس او ينظر في كل مسئلة مسئلة هل
يجري فيها القياس ام لا فمعناه من الشروط ككون حكم الاصل معقول المعنى وكون الفرع لا يعتبر
فيه حكم نص او اجماع الى غير ذلك فلا حاجة الى افراد مسئلة فيه يعني انه علم من الشروط ان ما لا
يوجد فيه تلك الشروط لا يجري فيه القياس فلا حاجة فيه الى النظر هل يجري فيه ام لا فثبت ان في
الشرع جملا لا يجري فيها ويجب الحكم على الخلاف المنقول في الاطلاق بان يقول البعض بانه لا
يمتنع جريانه في مسئلة من المسائل والبعض الاخر بامتناعه في بعضها بالخطاء صلة الحكم يعني
نقل الخلاف على هذا الوجه خطأ قطعا فيجب ان يحكم عليه بالخطاء

فصل

في بيان ما يرد على الاقيسة من الاعتراضات يرد على افراد القياس اسئلة مرجع ما سوى
الاستفسار منها الى المنع او المعارضة فالمرجع مصدر لا اسم مكان والا لزم حذف كلمة في
وانما قيد بما سواه ردا على من اطلق وهو غير واحد واليه ذهب اكثر الجدليين ووافقهم ابن
الحاجب وذهب السبكي الى ان مرجع الكل الى المنع وحده كما ذهب اليه بعض الجدليين
لان المعارضة منع للعلة من الجريان ولا يخفى ان لا رجوع النقض في المنع له وجه لانه يتعلق
بالدليل واما المعارضة فلا تعرض فيها للدليل بل هي اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه
الخصم اولها اي الاسئلة الاستفسار وهو طلب بيان معنى اللفظ ولا يختص القياس
به بل هو جار في كل ما خفي المراد منه وهو متفق عليه ولم يذكره الحنفية لثبوته بالضرورة
اذ طلب المعنى طلب بيان ما لا يفهم من معنى اللفظ وكونه موجها بحسب الآداب غير خفي وانما يسمع
الاستفسار ويقبل في لفظ خفي مراده اي ما اريد به والا اي وان لم يكن خفيا فتعنت اي
فالاستفسار تعنت وعناد فلا يسمع مردود لانه خلاف ما شرط في المناظرة من كونها لاظهار
الصواب وله اي المستدل ان لا يقبله اي استفسار المعترض حتى يبينه اي المعترض خفاء المراد
لانه اي الخفاء خلاف الاصل لان وضع الالفاظ للبيان والظاهر من حال المتكلم ان يريد ذلك
والبينة على من يدعي خلاف الاصل ويكفيه اي المعترض في بيان الخفاء صحة اطلاقه اي اللفظ
المتعدد ولو كان اطلاقه على المعاني المتعددة او لو كان المتعدد بالتساوي بان يكون بعضه اظهر لكونه
حقيقة بخلاف غيره او هي مجاز او صح لقرينة صارفة ومعينة لانه اي المعترض يخبر بالاستبهام عليه
فلك الصحة ابعيد اي ان صحة اطلاقه لمتعدد صارت سببا لكون المراد مبهما عنده فلا يضره كون
المراد اظهر في نفس الامر فانه بهذا يندفع عنه ظن التعنت ويصدق لظاهر عدالته وجوابه اي

الاستفسار او المستفسر ببيان ظهوره اي اللفظ في مراده منه بالوضع اي ببيان وضع اللفظ لذلك
المراد دون ما يقابله او القرينة بان يبين ان مراده المعنى المجازي ويعين قرينته او ذكر مراده
من غير تعرض للوضع او القرينة بلا مشاحة تكلف نقل اللغة لبيان الوضع لما فيه من الكلفة المستغنى
عنه لحصول المقصود بتعيين المراد او العرف فيه ببيان القرينة الناشئة من العرف ونحوه
ويجوز ان يراد به الوضع العرفي الذي يجري مع الوضع اللغوي وعند البعض كابن الحاجب يجب ان
يفسره بما يجوز استعماله فيه كتفسير الثور في قوله يخرج في صدقة الفطر الثور بالقطعة من الاقط
لا بما لا يجوز فانه من جنس اللعب الخارج عن قانون المناظرة الموضوعة لاظهار الصواب فلا يسمع
وقيل يسمع لان غاية الامر انه ناطق بلغة غير معلومة وفيه ما فيه واما قوله في بيان ظهوره
يلزم ظهوره اي اللفظ في احدهما اي المعنيين الذين يطلق على كل منهما والا اي وان لم يكن ظاهرا
في احدهما فالاجمال اي فيلزم الاجمال له وهو اي الاجمال خلاف الاصل او يلزم ظهوره
فيما قصدت اذ ليس ظاهرا في الاخر بموافقتك اياي على ذلك فان قلت يرد على الاول
انه على تقدير تسليم لزوم ظهوره في احدهما لا يفيد المقصود لجواز ان يكون ما هو ظاهر فيه غير المراد
وعلى الثاني انه يجوز عدم ظهوره في شيء منهما قلت لا بد من ضم كل منهما مع الاخر فحاصل الاول
لا بد من الظهور في احدهما وليس بظاهر في غير المراد اتفاقا والثاني يلزم ظهوره فيما قصدت اذ ليس
ظاهرا في الاخر وقد ثبت لزوم ظهوره في احدهما ولا يخفى انه يصير حاصلهما واحدا فكلمة او للتنويع
باعتبار التقرير فالحق نفيه جواب اما اي فالحق في صحة هذا الدفع والا اي وان لم يكن الحق
نفيه فات الغرض من المناظرة وهو اظهار الصواب عند الخصم فانه اي المعترض ذكر عدم فهم
مراد المستدل فلم يبين له مراده ومثله اي مثل سؤال الاستفسار في عدم الاختصاص
بالقياس سؤال التقسيم وهو منع احد ما تردد اللفظ بينه وبين غيره وحاصله منع
بعد تقسيم ولما كان ما يحتمله اللفظ متعددا يصدق على كل واحد منه انه ما تردد اللفظ بينه
وبين غيره كان مفهوم ما تردد اللفظ كليا ذا افراد وصح اضافة احد اليه غير ان المنع يتوجه الى احد
بعينه مع تسليم الاخر سواء كان المانع مقتصرا على ذكر منع ذلك الاحد فقط وترك ذكر تسليم
الاخر صريحا غير انه يفهم ضمنا او صرح بذكره اي بذكر التسليم الضمني كما في الصحيح المقيم اي كما يقال
في تعليل اجازة التيمم للصحيح المقيم فقد الماء فوجد سبب التيمم وهو فقده فيجوز التيمم فيقال سببه
الفقد للماء مطلقا او الفقد في السفر الاول اي كون السبب الفقد مطلقا ممنوع فيسكت
عن ذكر تسليم الثاني ويقول بعد ذلك والثاني مسلم ولا شك انه لا يفيد المقصود اذ الكلام في
الصحيح المقيم وفي الملتجي اي وكما يقال في الملتجي الى الحرم قتل عمدا عدوانا اذ الالتجاء بالحرم يقتص منه اذ
القتل العمد العدوان سببه فيقتص منه اي سبب الاقتصاص منه فيقال القتل العمد العدوان
سببه مطلقا او مع عدم الالتجاء او هو سببه على الاول ممنوع والثاني مسلم لكن
لا يفيد لان الكلام في الملتجي وقد اختلف في هذا السؤال فقيل لا يقبل لعدم تعين الممنوع مرادا
للمستدل ولا يضره المنع الا اذا توجه الى مراده ولان حاصله اي السؤال المذكور ادعاء
المعترض مانعا لثبوت مطلب المستدل وهو عدم صحة بعض مقدماته وبيانه اي المانع يجب
عليه اي المعترض لادعائه ما هو خلاف الاصل والمختار قبوله اي السؤال المذكور

بجواز تجهيزه اي المستدل عن اثباته بعد ما تعين مراده على وجه يتوجه اليه المنع اذ ربما لا يمكنه
اثبات ما منع واللفظ اي لفظ السائل يفيد نفي السببية يعني ان ما جعلته سببا لثبوت الحكم
ليس بسبب لا وجود المانع مع السبب اي لا ان المانع موجود مع تحقق السبب حتى يقال له انك بعد ما
اعترفت بوجود المقتضي لا يسمع منك مجرد دعوى المانع من غير بيان واما كونه اي المستدل
به اي بسبب هذا السؤال يبين مراده كما في الشرح العضدي فليس كذلك بل قياسه يفيد
اي بيان مراده اذ ترتيبه اي المستدل الحكم انما هو على الفقد اي فقد الماء والقتل مطلق متعلق بهما
على سبيل التنازع فهو اي مراده معلوم وقس عليه سائر الامثلة ولما كان ههنا مظنة سؤال
وهو انه لو كان المراد معلوما لما كان لترديد السائل وجه اجاب عنه بقوله وترديده لعله تجاهل عن
مراد المستدل مع كونه عالما به في نفس الامر او تجويز الترتيب اي ترتيب الحكم على الفقد المقيد بالسفر
والقتل المقيد بالاكراه مبالغة في الاستيضاح اي طلب لزيادة الامر الوضوح ويكفيه اي يجب
المستدل ان يقول اذا ... بالسفر والقتل ... بالاكراه [illegible] الاصل عدم المانع يعني اذا قال
السائل انك تستدل بوجود المقتضي لم لا يجوز ان يكون ههنا مانع يكفيه ان يقول الاصل الخ
وهذا الكلام ههنا تقريبي في هذا او يقبل هذا السؤال وان اشتركا اي الاحتمالان اللذان
يتردد اللفظ بينهما في التسليم وعدمه اذا اختلف فيما يرد عليهما من الاسئلة القوادح فيهما والا
لكان التقسيم عبثا وليس من شرطه ان يكون احدهما ممنوعا والاخر مسلما ثم قال الحنفية
العلل طردية ومؤثرة ومنها اي من المؤثرة الملائمة وهو ما ثبت مع الحكم في الاصل مع
ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم بنص او اجماع او قلبه او جنسه في جنسه كما مر فهي من جملة
المؤثرة عند الحنفية الملائمة المقابلة للمؤثرة عندنا فيه وليس يرد فيها اي
المؤثرة الا الممانعة اي منع مقدمة الدليل فيعم منع ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع
او منع ثبوت الحكم في الاصل او منع صلاحية علية الوصف للحكم الى غير ذلك لانها
في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة واصطلاحا عدم التعرض لدليل المعلل والاستدلال على نفي
مدلوله لانها اي الممانعة والمعارضة لا يقدحان في الدليل بخلاف فساد الوضع كون
العلة مرتبا عليها نقيض الحكم وفساد الاعتبار كون القياس معارضا بنص او اجماع كما مر فانهما
يقدحان فيه فان قلت لا فرق بين الاولين والاخرين في القدح على تقدير الورود وفي
عدم القدح على تقدير الاندفاع قلت الاولان لا يخلو عنهما دليل من الادلة فيندفعان
تارة واخرى لا فلا يخرج الدليل بهما عن دائرة الاعتبار بالكلية وان لم يندفعا بخلاف الاخريين
لندرتهما وكونهما اقبح عند عدم الاندفاع وقد علم بالتتبع انه لا يتوجه على الاستدلال بالعلل
المؤثرة ما يخرجه عن الاعتبار بالكلية وفيه ما فيه ولما سيذكره المص والمناقضة معطوف على
فساد الوضع وانما قال اي النقض لان المتبادر من المناقضة منع المقدمة المعينة كما هو اصطلاح
الجدليين والمراد نقض العلة تخلف الحكم عنها في صورة اذ يوجب كل منهما تناقض الشرع على تقدير
عدم الاندفاع لانها انما تثبت بالنص والاجماع فالمؤثر الذي يترتب عليه الحكم ونقيضه
مستلزم لتناقض الشرع كالذي يثبت النص او الاجماع نقيض موجبه وكذا النقض
وقد يقال هذا انما يقتضي عدم تحقق فساد الوضع والاعتبار بحسب نفس الامر لا بحسب

طلب ببيان عدم المانع

وهم السائل والوهم كاف له في جواز السؤال اللهم الا ان يقال معنى قول البعض للسائل ان لا تحقق
للعدم ما يظن فيه ذلك الا على سبيل الندرة والنادر كالعدم وهذا الذي قلنا من انه ليس
للسائل الخ مبني على منع تخصيص العلة اما على القول بتخصيصها فله ذلك لانه يجوز ان
يكون مراد المستدل من الوصف الذي جعله علة تقييده بقيد وقد يكون المطلق باعتبار تقييده بقيد
يقتضي حكما وباعتبار تقييد بآخر يفيد خلاف ذلك الحكم ولعدم وجود الحكم دونه اي العلة
وهو العكس اي المسمى بالعكس اصطلاحا فعدم الانتفاء عن المؤثرة والطردية عند من لم يشترط
انعكاس العلة وقد مر في شروطها الخلاف فيه وكذا المفارقة اي منع علية الوصف في الاصل
وابداء وصف آخر صالح للعلية او منع استقلاله بالعلية بادعاء ان العلة مركب منها ومن
غيره ولم يوجد في الفرع عام الانتفاء وان وجدت صورة النقض في المؤثرة على قول
من يجوزه وهو خلاف المختار دفع بأربع من الطرق يذكرها فيما بعد وعلى العلل الطردية ترد الخمسة
المذكورة مع القول بالموجب اي التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم
المقصود ولا وجه لتخصيصها اي الطردية به اي بما ذكر من الخمسة مع القول بالموجب
كما يفهم من كلام بعضهم ودفع هذا التخصيص بان لا يرد اي الاعتراض انما هو باعتبار ظنه
اي المستدل العلية لا يكون ظنه يعني ان الاعتراض بحسب الحقيقة متوجه الى ظنه لكون المعترض
منكرا لمطابقة ظنه ما في نفس الامر فيورد على ظنه لا على العلل الشرعية الثابتة في نفس الامر
المعتبرة عند الشارع والا اي وان لم يكن باعتبار ظنه وكان على الشرعية فيجب نفي المعارضة
ايضا على المؤثرة اذ بعد ظهور تأثير الوصف يلزم في المعارضة المناقضة للشرع خصوصا
المعارضة بطريق القلب وهي على ما سيجيء معارضة فيها مناقضة واولا التخصيص لبعض الاعتراضات
بالمؤثرة دون الطردية وبالعكس يذكرها اي الاعتراضات بلا تفصيل وبلا تعرض
لخصوصياتهم اي الحنفية فيها فان اختلافهم فيها مبني على التخصيص الاول
فساد الاعتبار وهو كون القياس معارضا بالنص او الاجماع فلا وجود له اي للقياس حينئذ
لان صحته مشروطة بان لا يكون في مقابلة احدهما والنظر في مقدماته متعلق بالوجود ويمنع النظر
في مقدماته فرع ان يكون له وجود وحيث علم انه وقع في غير محل امكانه لا يلتفت بعد
ذلك اليه والى مقدماته وسمي بذلك لان الاعتبار هو القياس وقد مر تفسير القياس
فساد الاعتبار ويخلصه اي المستدل من هذا الاعتراض الطعن في السند للنص
ان امكن بان لا يكون كتابا ولا سنة متواترة او مشهورة وكان في سنده من لم يكن في عدالته
متفقا عليه او كذب فيه الاصل الفرع الى غير ذلك او بالطعن في دلالته اي في
دلالة النص على مطلوب المعترض او انه اي النص معطوف على الطعن مأول غير محمول على
ظاهره بدليله اي بدليل التأويل المفيد ترجحه على الظاهر او انه خص منه اي من
عموم النص حكم القياس مع بيان دليل التخصيص وهذا اخص من التأويل فهو من عطف الخاص على
العام لمزيد الاهتمام ومعارضته اي المستدل نص المعترض بمثله اي بنص مثله في النوع
كالكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والترجيح لاحد النصين على الاخر بعد ذلك التساوي
بالخصوصية المتميز بها احدهما على الاخر كالمحكم على المفسر وهو على النص وهو على الظاهر

وان انتفت الخصوصية تساقط وسلم قياس المستدل باخر اي بنص اخر مع الاول من غير نوعه
اي غير نوع الاول وجب ان ينبني ترجيح الاول بالثاني على الترجيح بكثرة الرواة وتقدم ما فيه من
الخلاف اذا لم يبلغ حد الشهرة في فصل الترجيح قال الشارح والوجه الرواة يعني بدل الرواية ولا يخفى انهما
متلازمان عبران المشهود كثرة الرواة وبناء على القول بان لا ترجيح بكثرة الرواة لا يعارض النص
اي نص المعترض المنضم معه نص اخر النص والقياس اي نص المستدل وقياسه لان بانضمام النص الاخر لم يحصل
للاول زيادة القوة لانه مثل كثرة الرواة ولما نص المستدل فلا شك في تقويه بقياسه فلم يتحقق معارضة
بين النص المنضم اليه النص وبين النص والقياس بعد القياس عن عمله وافادته الحكم بسبب المعارضة
نعم يسقط هذا الاعتبار في نظر الصحابة فانهم كانوا يرجعون عند تعارض النصين الى القياس ولا
يلتفتون الى ما ينضم الى احد النصين من نص اخر عرف ذلك بتتبع احوالهم ومن نوعه اي فلو عارض المعترض
نص المستدل بنص اخر من نوع الاول مع الاول لا يرجح نصه الاول به اتفاقا بل يعارضهما جميعا
نص المستدل بانفراده كما يعارض شهادة الاثنين شهادة الاربع فعارضه شهادة الاثنين اصل الحق به
معارضة النص الواحد للنصين اللذين من نوع واحد بالاتفاق وفي الجامع معارضة النص الواحد النصين
احدهما ليس من نوع الاول اختلاف ولو قال المستدل للمعترض عند عرض نصه كتابي قد تم نصي بعد
اي هذا الجواب لعله الانتقال الممنوع لانه مثبت بالنص لا بالقياس بعد ما كان مثبتا به فهو خروج معروف
بفساد الاعتبار اي بورود عدم قياسه ولا يعني بالالزام الا هذا امثاله نحو قول الشافعي
في حل ذبيحة المسلم المتروكة التسمية عمدا ذبح التارك للتسمية ذبح من اهله اي اهل الذبح المعتبر شرعا
وهو المسلم في محله وهو المأكول اللحم فيحل اي الذبح الذبيحة كالناسي اي كذبح الناسي التسمية
فانه ذبح من اهله في محله فيحل فيقال في جوابه هذا القياس فاسد الاعتبار لمعارضته قوله تعالى
ولا تأكلوا الاية اي مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق واضافة المعارضة الى ولا تأكلوا اضافة
المصدر الى الفاعل اي لمعارضة هذا النص القياس المذكور على ما يقتضيه تعريف فساد الاعتبار
فالمستدل ان يأول ع على صيغة المعلوم والعقد يقول هذا ماول او الفاعل اي بأول الاية بذبح الوثني
هذا على ما ذكره البيضاوي بالميتة او بما ذكر غير اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على
اسم الله سمى او لم يسم توقف الشارح رح في ثبوته غير انه اثبت ما في معناه مرسلا عن يحيى بن صغير وما قيل
في دفع قول الشافعي من انه خص منه مذبوح الناسي من نص ولا تأكلوا بالاجماع فلو قيس عليه الناسي
العامد لوجب القياس عليه كونه اي القياس ناسخا للنص لا مخصصا اذ لم يبق تحت العام
يعني ما لم يذكر اسم الله عليه شيء لانه لم يكن تحته الا الناسي والعامد وقد خرجا انما ينتهض دافعا
له لو لم يلزم كون النص مؤولا قال الشارح رح نقلا عن المصنف ما حاصله ان الحنفية في افساد هذا القياس
طريقين الاول فساد الاعتبار فاذا اثبت الشافعي ان النص مؤول اندفع والثاني ان قياسه
حينئذ ناسخ للكتاب وهو ايضا مندفع بالتاويل يعني بما اذا ذبح للنصب وهو احد قسمي العامد
فانه ينقسم الى تارك فقط وتارك مع الذبح للنصب فاذا اريد بالاية الثاني بقي تحت العام هذا
العامد وهذا هو الموعود به في فصل الشروط بقوله وفيه نظر يأتي فلو قال المستدل بعد الزام فساد
الاعتبار قياسي ارجح من نصك فلا ينبني فساد الاعتبار لان المرجوح لا يبطل الراجح يلزم المعترض
حينئذ ابداء عدم تقدمه اي العامد والناسي لدفع الارجحية واثبات فساد الاعتبار دفعه اي

الى من صحيف اي المعرض عن الذكر مع استحضار مطلوبيته اي الذكر شرعا فكان مقصرا بخلاف الناسي فانه معذور
بعدم التقصير معتبر في العلة وان لم يكن لذلك لانه اي بيان الفارق مستقبل بفساد القياس فالجواب
ببيان الفرق عن دفع المستدل فساد الاعتبار انتقال عن فساد الاعتبار الى بيان فساد القياس
بطريق اخر وهو ممنوع في المناظرة كما ذكره وللمعارضة منع معارضة خبر الواحد كالحديث الذي ذكر الرجوع
لعام الكتاب كما في الاية فلا يتم كونه ماولا للمستدل وللمجيب اثباته اي اثبات كون خبر الواحد معارضا العام
للكتاب ان قدر على ذلك بان يقول دلالة العام على العموم ظني كما ان خبر الواحد ظني وقام بحجته فليس اثباته
انقطاعا عما كان المناظر فيه وان كان المجيب وهو المستدل منتقلا عما كان فيه الى دليل اخر لاحتياج
فيه اي في الاخر الى ضم مقدمة اي الدليل الاول او اكثر من مقدماته وانما لا يكون انقطاعا لانه اي
المجيب بعد ساع في اثبات نفس مدعاه وهو اثبات الحكم بقياسه المذكور فلا يرد ان من قال عارض نصك
قياسي فسلم نصي ايضا بعد في اثبات نفس مدعاه وقد حكمت ان انتقل له ممنوع فانه اراد اثبات الحكم بالنص لا
بقياسه الذي وقعت المناظرة فيه كمن احتج بالقياس فمنع جوازه اي جواز الاحتجاج بالقياس فاحتج المحتج
به بقول عمر لابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك فمنع مانع جواز الاحتجاج
بحجية قول الصحابي فاثبته اي كون خبر الواحد حجة بما يدل عليه واذ يتردد اي واذ يقع التردد
في الاجوبة عن الاعتراضات من جهة اي من اجل الانتقال من كلام الى اخر بان يشك في خصوصياتها
من حيث الانقطاع وعدمه احتاج المقام الى تفصيل فهذه اشارة الى الموجود في الذهن من المباحث
الاتية مقدمة وهي ما يذكر امام الشروع في المقصود مما يحتاج اليه في بيان الانتقال من كلام الى
اخر في المناظرة قبل ان يتم المستدل اثبات الحكم الاول لهو اما من علة اي العلة الى علة اخرى لاثباتها
اي العلة الاولى التي هي علة القياس او من حكم الى حكم اخر يحتاج اليه العلة في اثبات التنازع فيه كما يحتاج
يثبت هذا المنتقل اليه تلك العلة التي هي علة القياس او باخرى اي بعلة اخرى معطوف على تلك العلة في الحكم
المنتقل اليه تارة يثبت بعلة القياس وتارة بغيرها وهذه الثلاثة صحيحة اتفاقا فالاول انتقال
بالتصدي له من ادعاء علية العلة للحكم الاصلي وهذا انما يتحقق في الممانعة فان السائل قد منع عليتها
واما الاخران فانما يتحققان عند موافقة الخصم في الحكم الاول وادعائه ان النزاع في حكم اخر
يستقل لاثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة الاولى او باخرى او من علة الى علة اخرى لاثبات
الحكم الاول قال الشارح رح وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة اذا لم يمكن دفعهما ببيان
الملائمة والتاثير والطرد واختلف في هذا الرابع قبل يقبل لمحاجة الخليل عليه السلام نمرود الملعون
اليها بقوله تعالى الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان اتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي
الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابراهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها
من المغرب فبهت الذي كفر فانتقل عليه السلام من حجة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وقد حكى الله تعالى
ذلك على سبيل التمدح فهو صحيح ودفع هذا بان حجته عليه السلام الاولى ملزمة له اي ملحجة ومعارضة
العين له المث اليها بقوله انا احيي واميت ثم بيانه احضار شخصين من السجن وجب قتلهما
واطلاق احدهما وقتل الاخر كما اشار اليه بقوله بترك الغبيب في ازالة حيوة شخص وازالتها هلا
وحاصله التسبب في ازالتها باطل يعني ظاهر البطلان بحيث لا يحتاج الى الرد اذ المراد بالاحياء في حجة
الخليل ايجادها فيه اشارة الى ان الحيوة موجودة في الخارج فيما ليست الحيوة فيه و بالاماتة

ايكون قول الصحابي حجة بقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر
وعمر فمنع الاخ المذكور حجية خبر الواحد
فاثبته صح

ازالتها بلا مباشرة محسوسة اي بنزع الروح بغير علاج محسوس والحاضرون مجلس اللعين ضلال
قاصرون عن التامل يبرع البيهم التزام ما لا يلزم محتاجون الى قاطع لا خفا فيه بوجه فانتقل
الى دليل اخر بعد تمام الاول لا يجب ذلك الاخر التلبيس والمغالطة فهو انتقال الى دليل
اوضح والحق ان لا انتقال اصلا فان الاول اي قوله ربي الذي يحيي ويميت انما هو
المدعوى فان المراد ان رب العالمين انما هو القادر المطلق الذي لا يعجز عن شي لظهور انه لم
يرد اختصاص ربوبيته بنفسه ولا قدرته بالاحياء والاماتة فقط والمراد بالموصول
المعهود المشهود صلته فكانه قال الرب هو الله تعالى لانه الذي قد اظهر اللعين ذلك حيث ثبت لنفسه
تلك القدرة المطلقة اراد الزامه والخامه على وجه لا يبقى له مجال مجادلة فقال فان الله ياتي
بالشمس من المغرب المشرق الخ واليه اشار المص بقوله واستدلاله اي الخليل بتبع الالمعي
الالزام اي بالمعنى الذي هو الالزام الكامل وقوله فان الله ياتي بالشمس الخ وعن الامام
نجم الدين النسفي ان هذا ليس بانتقال من حجة الى اخرى في المناظرة لان ابراهيم عليه السلام ادعى
انفراد الله بالربوبية واحتج لذلك بكمال القدرة ودل عليه بالاحياء والاماتة فعارضه نمرود
التلبيس اظهر كمال القدرة بتجديد الشمس والدليل واحد والصور مختلفان انتهى وكان المص
اراد بالاستدلال الملزم الذي لا يبقى معه مجال المجادلة فلذلك قصره على القول الثاني فلا ينافي كون الاول
دليلا الصحيح افادته اصل المدعى والكلام الذي نحن فيه فيما اذا اخذ بطلان الدليل الاول
وانتقل المستدل الى دليل اخر فانه اي انتقاله ح انقطاع في عرفهم اي النظار ويستحسنوه
اي الحكم بالانقطاع الممنوع عنه في الانتقال المذكور كيلا يخلو المجلس اي مجلس المناظرة عن المقصود وهو
ان ينتهي المخاصمة الى احد الجانبين ويتبين الصواب باظهار الحق ولا يخفى ان هذا يقتضي ان لا يمنع من الانتقال
ويبالغ في التحقيق وابل عليه قوله وللا اي وان لم يكن الداعي المذكور فمقتضى العقل له
اي للمستدل ان ينتقل من الدليل الاول الى دليل اخر ومن الدليل الاخر الى دليل اخر
وهكذا ادام لم يثبت ما ادعاه من الحكم بما ذكر من الدليل حتى يعجز عن ذلك ولو كان ذلك
في مجالس كما ان للمدعي في حقوق الناس الانتقال من بينة الى اخرى وهو مقبول اجماعا
فالانقطاع للعلل اوائل بل هو العيد اي العجز عن اثبات المطلوب او ما هو بصدده سكوتا
بل العجز بالعص من دليل كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر وهو اظهر انواع الانقطاع
او انكار ضروري اي بديهي فانه يدل على كمال العجز او منع بعد تسليم لا تقال يحتمل ان يكون
تسليمه سهوا او غفلة لان عند ذلك يبين سنده ويذكر انه سهوا او غفلة تسليم لما ادعاه الخصم
خبر المبتدا اي عن الانقطاع و في اتفاق العقلا في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب
المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه وعجزه عن اقامة الدليل انقطاع فاحش واضطراب
بحيث لا يدري ما يقول فالاول اي الانتقال من علة الى اخرى لاثبات الاول مثاله للحنفية
في اثبات ايداع الصبي المحجور المأذون ما ليس من تسليط للصبي على استهلاكه عند
تعليله اي الحنفي به اي بتسليطه عليه بنفي ضمانه اي الصبي اذا اتلفه وهو قول ابي حنيفة
ومحمد لان الاتلاف مع التسليط لا يوجب الضمان كما اذا اباح له طعاما فاتلفه لا يضمن
اتفاقا وقال ابو يوسف والشافعي يضمن الصبي ذلك فيكون الايداع تسليطا على القياس

فاذا منعه الخصم فينتقل العلل الى اثباته بان تمكنه بالايداع باثبات اليد على ماله بالايدي ولا ينفي
بالتسليط الاهذا فهذا الانتقال لا يكون انقطاعا والثاني اي الانتقال من حكم الى اخر يحتاج
اليه بتلك العلة مثاله لهم اي الحنفية في جواز اعتاق مكاتب لم يؤد شيا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين الكتابة عقد يقبل الفسخ بالاقالة والعجز عن اداء البدل فلا يمنع
التكفير من تعلقت الكتابة به اتحادا خلافا لزفر والشافعي كالبيع بالخيار وكالبيع والاجارة فانه
يجوز اجماعا لمن باع عبده بشرط الخيار له ولمن اجر عبده اعتاقه بنية الكفارة فلكونها عقدا يحتمل الفسخ
علة القياس فيقال من قبل المعترض انا نقول بموجب هذه العلة ان الكتابة من حيث انه عقد
يحتمل الفسخ لا يمنع التكفير بل المنع عن التكفير بغيره اي بغير عقد الكتابة ثم بين ذلك الغير بقوله
من نقصان في الرق به اي بعقد الكتابة لان العتق للمكاتب مستحق به حصل كام الولد فانها
لما استحقت العتق بالولادة منع ذلك التكفير بها بالاولى لان المكاتب احق باكسابه واولاده
دونها فيجاب باثبات عدم نقصانه اي الرق بعقد الكتابة وهو حكم اخر بالاولى اي العلة الاولى
فيقال احتمال الفسخ لعقد الكتابة دليل عدم اي به اي عقدها نقصانه اي رقه
لان ما يوجبه اي نقصان الرق انما هو عقد لا يحتمل الفسخ بوجه اذ هو اي نقصان
الرق بثبوت الحرية من وجه فكان ثبوتها من كل وجه لا يحتمل الفسخ كذا ثبوتها من وجه لا يحتمله
فان قلت قولهم المكاتب حر يدا عبد رقبة يفيد ثبوت الحرية من وجه قلت هذا امر اعتباري
ليتمكن من تحصيل بدل الكتابة فلا يعتبر في حق غيره توضيحه ان حكم العتق في الكتابة متعلق بشرط
الاداء والمعلق بشرط اخر لا يثبت به استحقاق العتق اتفاقا فلكل هذا الشرط اولى لان
التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ وبهذا الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاد فانه به يتمكن النقصان في الرق
حتى لا يعود الى الحالة الاولى والثالث اي الانتقال من حكم الى حكم لا يحتاج اليه ويثبت بعلة اخرى
مثاله ان يجيب المستدل في جواب الاعتراض المذكور انفا بقوله الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا فيه اي الرق كالبيع بالخيار والاجارة يجوز اعتاقه كما في المبيع بشرط
فانه يجوز اعتاقه وكذا في مدة الاجارة فالكل اي جميع الانتقالات الثلثة جايز الا ان
الاخيران لا يخلوان عن ضرب غفلة حيث لم يبين موضع الخلاف ابتداء حتى احتاج الى الانتقال
فهذا اي شبه الاستفسار في عمومه للقياس وغيره ويشبه فساد الاعتبار في عدم اختصاصه بالقياس
اي في اقتضاء القياس في جميع الواقع القول بالموجب لان حاصله اي القول بالموجب
دعوى النصب اي نصب الدليل في غير محل النزاع ولازمه المدعى اي وفي غير لازم محله
كما ان في فساد الاعتبار دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع لان ما ينافي النص والاجماع
باطل لا نزاع فيه فاما ولازمه لانه لو لم ينصب في غير محل النزاع وينصب في لازمه بان
يثبت احدهما ذلك اللازم وينفي الاخر استلزم ذلك النزاع في اللزوم وهو خلاف ما تم بين كون
ما ذكر حاصله بقوله اذ هو اي القول بالموجب في اصطلاح النظار تسليم مدلول الدليل مع بقاء
النزاع في الحكم المقصود للمستدل فان العكس حينئذ اي حين كان مدلوله غير محل النزاع
بالنسبة اليه اي بالنسبة الى الحكم المقصود منتف فظهر من هذا ان لا وجه لتخصيصه اي المختص
القول بالموجب بالطرد كما ذكر الحنفية لاستواء نسبة القول بالموجب مع ما عرفته الى

الطردية وغيرها وهو اي القول بالموجب ثلاثة الاول في اثبات الحكم يعني ان المعترض يثبت الحكم
الذي اثبته المعلل ثم يدعي ان النزاع ليس فيه بل في غيره واستناده اي اعتماد المعترض فيه اي في
هذا القسم من القول بالموجب الى لفظ المعلل فكانه يقول هذا مدعاك كما تلك سلمناه ولكن لا يفيدك
ويشير به الى انه ليس عندك ما سلم فرضنا كقوله اي المعلل وهو الشافعي في المثقل اي في ان القتل
به يوجب القصاص هو قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالحرق اي كالقتل بالنار
فانه قتل بما يقتل غالبا فيسلم المعترض وهو الحنفي عدم منافاته اي القتل بما يقتل غالبا وجوب القصاص ثم
المعترض وهو الحنفي لم يرتب فا... اي القتل بالقتل غالبا لوجوب القصاص مع بقاء النزاع في
ثبوت وجوب القصاص اي لا يلزم من عدم منافاته اياه وجوبه وهو اي وجوبه
المتنازع فيه وكما انه ليس بمتنازع لا يستلزم المتنازع فيه او استناده فيه الى جملة اي
لفظ المعلل مع غير مراده كالمسح اي مسح الراس ركن فيسن تثليثه كالغسل للوجه فيقول المعترض
بموجبه وهو استنان تثليث المسح ويقول عملنا بموجبه اذ سن الاستيعاب في مسح الراس
وهو اي الاستيعاب فيه ضم مثل الواجب فيه اي الربع وزيادة معطوف على مثل الواجب
عليه اي الى الواجب وجعل الشيء عليه امثاله لا يقتضي اتحاد المحل ومقصوده اي
المستدل من التثليث ليس هذا بل التكرار فهذا غير اي المستدل مراده او ينفي
القول بالموجب وتعينت الممانعة اي لا نم ان الركن يسن تكراره بل المسنون فيه الاكمال
وهو يحصل بالاطالة في محله كما في القراءة والركوع والسجود وكذا قول الشافعي تعيين
نية الصوم في رمضان صوم فرض فيشترط فيه التعيين بان يتعلق قصده بخصوصية
صوم رمضان فرضا فيقول المعترض الحنفي بموجبه اي موجب الدليل المذكور لزوم
التعيين عطف بيان لموجبه والنزاع في غيره اي غير الموجب المذكور وهو كونه لا يطلق
للنية بان ينوي الصوم المطلق بعد تعيين الشرع للوقت الحاصل له اي للصوم تعيينا
يعني ان هل يتعين المنوي على وجه الاطلاق بحسب نفس الامر في حكم الشرع بسبب تعيين الوقت
له شرعا كما يتعين الناوي وقصده الخصوصية ام لا بل لا بد من تعيين الناوي محتملا
للتعيين المذكور في قول المستدل فيشترط التعيين على التعيين الاعم من ان يكون بتعيين
المكلف الناوي او بتعيين الشارع ومراده اي المستدل من التعيين تعيين المكلف
فاذا اظهره انتفى القول بالموجب وتعينت الممانعة والحجة الذي لا يبعد ما يقابله
وجها بالنسبة اليه ثابت للشرط في التعيين كونه بقصد المكلف لان كون اطلاق
الناوي في المنوي تعيين بعض محتملاته اي المطلق من غير ان يتعلق قصده بذلك البعض
بخصوصه بمجرد تعيين الشرع يصير الاعم عين الاخص يرد عليه انه ان اراد بالتعيين
المذكور ان يتحد في ذهن الناوي فذلك لا يقول به الخصم وان اراد به الاتحاد بحسب نفس
الامر باعتبار الشارع فلا محذور فيه وقد يجاب بانه اشارة الى انه يلزم على الخصم ان
يقول بالشق الاول من الترديد لان صحة الصوم المعين موقوفة على التعيين في نية الناوي
وفي ذهنه فيلزم المحذور فتدبر والقسم الثاني من الوقت المقيد به
الواجب والثاني من اقسام القول بالموجب ابطال ما ظن ماخذ خصمه ومبنى مذهبه المسئلة

الخلافية يعني ابطاله من حيث كونه ماخذا لجواز ان يكون في حد ذاته صحيحا غير انه ليس ماخذ الخصم
وههنا مسامحة اذ الثاني منه ليس نفس الابطال اذ حقيقته تسليم مدلول الدليل مع بقاء
النزاع على ما مر غير انه لما يتضمن الابطال المذكور صح ما صح كنفي القتل بالمثقل اي كابطال
ما ظن ماخذا في مسئلة القتل بالمثقل في استدلال الحنفي على نفي القتل به فالمعترض المدعي
بطلان مذهب الخصم في نفي القصاص بالمثقل يظن ان ماخذه مجرد التفاوت بين المثقل
والسيف الذي هما وسيلتان للقتل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتوسل اليه
وهو انواع الجراحات القاتلة فيقول الحنفي قائلا بالموجب اني اقول بان التفاوت
فيها لا يمنع لكن المانع من القصاص غيره اي غير التفاوت في الوسيلة ونفي مانع خاص
ليس نفي الكل اي كل الموانع ولا يثبت المقتضي الا بنفي الكل ويصدق اذا قال هذا ليس
ماخذي او ما اخذ امامي لعدالته ولكونه اعرف بمذهبه او مذهب امامه وقيل لا يصدق
الا ببيان ماخذ اخر لاحتمال ان يكون قوله على سبيل المعاندة ولا يخفى ان مثل هذا لا يتوهم
في حق العدل الطالب للصواب فقد ابطل القائل بالموجب كون التفاوت المذكور ماخذا
له فيما ذهب اليه من عدم القصاص لتسليمه عدم مانعيته واثبات انه مانع اخر والثالث
من اقسام القول بالموجب اذ سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة لظن العلم بها اي
يظن ان الخصم يعلم تلك المقدمة فلا حاجة الى ذكرها فيسلم المعترض المذكورة من
المقدمات وبقي النزاع في المقدمة المطوية للظن المذكور نحو قول المستدل ما ثبت
شرعا من فعل المكلف كونه قربة وعبادة فشرطه النية كالصلاة فان صحتها مشروطة بالنية وهي
ذكر قوله والوضوء قربة فيقول المعترض ما ذكرته من اشتراط النية فيما ثبت قربة مسلم ومن
اين يلزم ان الوضوء شرطه النية ولم يطو الصغرى لتعين المنع وهو انه لا نم ان الوضوء
ثبت قربة بحيث لا يخلو عن وصف القربة ولا يكون من القول بالموجب قالوا اي الجدليون
لا بد فيه اي في القول بالموجب من انقطاع احدهما اي المناظرين اذ في القسم الاول
لو بينه اي المعلل لكون موجب دليله محل النزاع بحيث لا يبقى للخصم مجال ادعاء ان النزاع
في غيره ويحتمل ان يكون في الكلام حذف وايصال والتقدير لو بين له اي للخصم محل النزاع
او ملزومه اي ملزوم محل النزاع فان بيان الملزوم بيان للازم او بين المعترض المدعي بطلان
الماخذ في القسم الثاني انه اي ما ظن انه ماخذ المعلل ماخذه اي ماخذه في نفس الامر مبني ماخذية
مساوية بالدليل او بين المعلل في القسم الثالث كيفية المقدمة المحذوفة على وجه ينتج
مطلوبه انقطع المعترض القائل بالموجب جواب لو يعني اذا المعلل لم يبق له مجال البحث بالقول
بالموجب والا اي وان لم يتحقق شيء مما ذكر من بيان محل النزاع والماخذ والكيفية انقطع
المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه واستبعد انقطاع احدهما في القسم
الاخير والمستبعد ابن الحاجب اذ مراد المستدل ان المتروك المطوي ذكره كالمذكور لظهوره
ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيد فاذا ذكر المستدل انه اي الدليل المجموع من
المذكور والمسكوت لا المذكور وحده وحذف المعلوم شائع كان له اي للمعترض المنع
اي منع استلزام المجموع او كون ذلك المطوي حقا ويتم البحث وان سلم انقطع وكذا الاخير

بعد قولهم اي الجدليين في بيان انقطاع احدهما في القسم الثاني لو بين المستدل انه اي ما ظن كونه
ماخذ الخصم ماخذه في نفس الامر بل يقول المعترض ماخذي غيره من غير تعيين فانه يكفي اندفاع ذلك
الابطال او كذا بتعيين ماخذه فيما ذهب اليه ومتعلق الجار بقوله انقطع المستدل ان لم
يكن له مجال طعن فيما بين والا اي وان لم يبين ان ماخذه غيره وكذا انقطع المعترض ان لم يدفع
ابطال المستدل لما ذكر ووجه البعد ان المعترض لما ظن ان ماخذ المستدل فيما ذهب اليه كذا
وابطله تعين ان يقول المستدل في دفعه ان ماخذي غيره او كذا ان تيسر له والا انقطع هذا لما
كا هو الظاهر واما اثبات المستدل انه لا ماخذ لك سوى هذا وهو باطل فلا يخفى بعده لانه اعرف
بماخذه فينبغي ان يفوض اليه بيان الماخذ ثم لم يظهر وجه اختصاص انقطاع احد المناظرين
بالقول بالموجب بل يجري في غيره ايضا وظهر من تفصيل اقسام القول بالموجب ان قول الحنفية
انه اي القول بالموجب يلجئ اهل الطرد وقد مر تفسيره الى القول بالتاثير المستلزم عدم
ثبوت العلية بمجرد الطرد لانه اي المعترض بتعليل للايراد لما لم يسلم موجب علته اي المستدل
لقوله باقتضته عليه كعدم مانعية القتل بالمثقل القصاص لعدم تاثير التفاوت في الوسيلة
بينها في المسئلة احتاج اهل الطرد الى تعيين موثر في الحكم حاصل ثم ادعى عليته
بجعل واقع خبران ومعنى عدم وقوع القول وقوع عدم وقوع مقوله وهو الالجاء المذكور او
القول بمعنى المقول ثم علل عدم الوقوع بقوله لان غاية ما يلزمه اي العلل الجواب عن القول
بالموجب بما ذكرنا من بيان محل النزاع او ملزومه او ماخذه او كيفية المحذوف ولا يخفى ان
اي ما ذكرنا ذلك اي القول بالتاثير او المعنى المؤثر والحاصل انه لا يلزم العلل الا ما ذكرنا
وما قاله الحنفية ليس منه وبعد التمكن من العين بالجواب عن الكشف عن الوالتقسيم على
ما عرفت وتحرير محل النزاع يشرع المستدل فيه اي القياس واول مقدماته حكم
الاصل ثم عليته اي علة حكم الاصل ثم ثبوتها اي علته في الفرع مع الشروط المعتبرة في العلة
والحكم الاول اي حكم الاصل يرد عليه منع حكم الاصل اي منع ثبوت ما هو حكم الاصل في
ظن القائس في الاصل في نفس الامر كان مقتضى الظاهر ان يقول عليه المنع من غير ذكر حكم الاصل
لان الرجوع يميز عليه الشيء بغني عنه لكنه عدل عنه لان هذا المركب صار منع حكم الاصل قد صار
كالعلم لهذا النوع من المنع وكذلك منع وجود العلة ومنع كونه علة والمنع اساس المناظرة
فلا يتجاوز الى غيره الا بسبب داع اليه وهل هو قطع للمستدل قيل نعم اذ الاشتغال باثبات ما
منع اشتغال الى حكم آخر غير الاول والصحيح انه بمجرده ليس قطعا للمستدل وانه اي هذا
المنع يسمع الا ان اصطلحوا اي اهل بلد المناظرة على عده قطعا او على عدم سماعه كما قال
الغزالي من انه يتبع عرف المكان واصطلاح اهله وهذا امر وضعي لا مدخل للعقل والشرع
فيه ولا مشاحة في الاصطلاح وهو اي عدم سماعه اذا اصطلحوا عليه يحمل قول ابي
اسحق الشيرازي على ما ذكره ابن الحاجب من انه لا يسمع هذا المنع من المعترض ولا يلزم المستدل
الدلالة على ثبوت حكم الاصل فينتفي استبعاده بان غرض المستدل اقامة الحجة على
خصمه ولا تقوم عليه مع كون اصله ممنوعا وان قيام الدليل عليه جزء للدليل ولا يثبت الدليل
الا بثبوت جميع اجزائه وانما قلت ليس قطعا لانه اي هذا المنع منع بعض مقدمات دليله

اي المستدل وهو لا يكون منع غير هذا البعض قطعا فكذا هذا والا لو كان قطعا فكل منع قطع اذ لا فرق
بين الممنوع وكونه اي المستدل بعده اي بعد هذا المنع ينتقل الى حكم شرعي هو حكم الاصل مثل الاول
وهو حكم الفرع لا يضر اذا توقف الاول عليه اي المنتقل اليه سواء وسعه اي اثبات ما منع
مجلس واحد او مجالس متعددة كما لو منع علية العلل او وجودها ولو تعارضه اي كون
هذا المنع قطعا طائفة اخرى غير طائفة المستدل لا يضره اذ لم يلزم المستدل عرفهم اذ لم يلتزمه ثم لا
ينقطع المعترض باقامة دليله اي دليل حكم الاصل من المستدل من غير ان يكون مقدماته مسلمة
عنده على المختار اذ لا يلزم صحته اي الدليل من صورته فله اي للمعترض الاعتراض
على مقدماته اي الدليل المذكور وقيل ينقطع لانه يستلزم الخروج عن المقصود الاصلي وقد
عرفت جوابه واما معارضته اي حكم الاصل باقامة المعترض دليلا على خلافه بعد ما اقام المستدل
دليلا عليه فاختلف فيه فقيل لا يسمع لانه غصب لمنصب الاستدلال الذي هو حق المستدل
والاضافة بيانية وذهب جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين الى قبولها واليه اشار بقوله
وليس الايراد بالمعارضة بغصب والا لو كان غاصبا منعت المعارضة مطلقا العلم
ما ذكر وليست بممنوعة اتفاقا وقوله اي المانع لقبولها يصير المعترض بها مستدلا فيخرج
نفس صورة المناظرة من غير تبديل بصورة اخرى ان اراد في غير دعوى المستدل فممنوع
اي فالاستدلال في غير دعواه منتف كيف وهو يستدعي على خلافها او اراد في تلك المناظرة
فلا باس به كمعارضة الدليل وهي اقامة الدليل على خلاف مدعى دليل الخصم ولا تتم المناظرة اي لا
تنتهي الا بانقطاع احدهما انقطاعا اعتبره المناظرون مثاله اي مثال الاول اعني منع حكم
الاصل قول الشافعية جلد الخنزير لا يقبل الدباغة اي لا يطهر بها لنجاسة عينه والدباغ
لا تزيل العين بل رطوبات النجسة كالكلب اي كما ان جلد الكلب لا يطهر لنجاسة
عينه فحكم الاصل الذي هو جلد الكلب عدم قبوله اياها فيمنع كون جلد الكلب لا يقبلها او
مثاله في حكم اصل العلل الطردية المنع الوارد في قولهم المسح ركن فيسن تكريره لركنيته
كالغسل اي كما ان الغسل يسن تكريره لركنيته فيمنع سنية تكرير الغسل الذي هو الاصل
بل السنة في الغسل اكماله بعد اتمامه اي الغسل يستغرق محله الذي هو تمام الوجه واليدين
والرجلين الى المرفقين والكعبين فلا يتصور اكماله باستيعاب محله فان اصل الفرض لا يودي بدون
الاستيعاب فكان اكماله اي الغسل بتكريره بخلاف المسح فانه لم يستغرق محله من حيث الفرضية
فان المفروض فيه ربع الراس فيكمله اي المسح باستيعابه اي المحل به فان قلت اذا كان
السنة الاكمال المطلق وهو يحصل باحد الامرين فلم عينتم الاستيعاب قلت تبعا لما شرع
الاستيعاب لا التثليث وقولهم اي الشافعية صوم رمضان صوم فرض وفي بعض النسخ وفي جواب
من رد قولهم الخ اي ومثاله في جواب من يرد قولهم فيجب تعيينه بالنية كالقضاء اي كما
ان قضاء رمضان صوم فرض يجب تعيينه بالنية فيقال ان كان المراد وجوب تعيينه بالنية
بعد تعيين الشرع الزمان له فهو منتف في الاصل اي القضاء فان الشرع لم يعين له زمانا
والا اي وان لم يكن المراد ما ذكر بل وجوب تعيينه بالنية من غير تعيين الشرع الزمان له ففي الفرع
اي فهذا منتف في صوم رمضان لتعيين الشرع الزمان له الثاني اي علة حكم الاصل يرد عليه

ممنوع اولها منع وجود العلة في الاصل مثاله ان يقال في الكلب حيوان يغسل
الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغة كالخنزير فانه حيوان يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا
فيمنع كون الخنزير يغسل الاناء من ولوغه سبعا ومثاله ايضا في العلل الطردية في
استنان تثليث المسح مسح الراس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فانه مسح يسن تثليثه فيمنع كون الاستنجاء
طهارة مسح بل الاستنجاء طهارة عن النجاسة الحقيقية قصد بها ازالتها فلا يقاس عليه ما قصد به
ازالة النجاسة الحكمية لعدم وجود العلة التي هي طهارة مسح في الاصل وهو الاستنجاء وحينئذ كان
غسلها بالماء افضل ولا استنجاء عليه اذا لم يتلوث شيء من ظاهر بدنه وجوابه اي هذا المنع باثبات
وجوده اي الوصف الذي هو العلة في الاصل حسا اي وجودا حسيا ان كان الوصف من الحسيات
او عقلا اي عقليا ان كان من العقليات او شرعا ان كان اي ان كان من الاوصاف التي اعتبرها
الشرع ثانيها اي الممنوع منع كونه اي الوصف المدعى عليته في الاصل علة وهو اي هذا المنع
قول الحنفية اي المراد بقولهم منع نسبته اي الحكم اليه اي الوصف هكذا في النسخ التي رأيت وفي
نسخة اخرى منع نسبة الحكم اليه وهو الاظهر واختلف في قبوله فقيل لا يقبل والصحيح قبوله لان
القياس المورد عليه هذا المنع مساواة في وصف مشترك موجود في الاصل والفرع نظن الاناطة
اي اناطة الحكم به اي بذلك الوصف المشترك فهو مناط الحكم بسبب ظن المجتهد وهذا لا يستلزم
كونه مناطا له بحسب نفس الامر لئلا يقبل المنع واما مساواة فرع لاصل في علة حكمه عند الشارع
فالقياس اي نفس القياس في نفس الامر وهو ليس بالمورد عليه في الشرح العضدي قالوا اولا القياس
حده وحقيقته انه الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل وانما ثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم
يدعه والجواب لانم ان حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل بجامع يظن صحته ولم يوجد
هذا القيد قالوا اي المانعون قبول هذا المنع عدوله اي المعترض من الابطال الى المنع الخبر دليل
السند دليل عجزه عن ابطاله اي ابطال كون الوصف علة للحكم اي نقضه وفي الشرح المذكور
قالوا ثانيا عجزه عن ابطال دليل صحته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديا او بدلا و
وصف لحزو عجز ذلك مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو لو وجده ولو وجده لاظهره فالفزع الى مجرد
وجده
المنع يكفيه دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان
والمصنف اشار الى بعض مقدمات دليلهم الاول في ضمن تحليله للصحيح والى البعض الاخر في ضمن تسليم
الثاني مع تغيير في التقرير كما ترى لان مرجعه اي النقض الى منع مقرون بالسند فانهم ردوا
النقض الاجمالي الى منع مستند كما سيجيء وهذا تحليل لكون هذا المنع عدولا عن النقض الذي لا بد فيه
من مستند فانه قد ادعى ضمنا او كونه اي كون الوصف المذكور طرديا لا تاثير له في الحكم معطوف
على نقضه فان الابطال كما يحصل بالنقض يحصل ببيان كون الوصف طرديا فان التاثير لا بد منه في
وصف القياس اما المنع بغيره اي بغير ما ذكر من النقض والطردية فغصب من المعترض لانه
اي المستدل لم يستدل عليه اي على حكم الاصل بان يدعي ثبوت الحكم في الاصل معللا بوجود ما هو علة
الحكم فيه حتى يكون عليته من مقدمات الدليل فيتجه عليها المنع وانما ادعى الحاق الفرع بالاصل
لاشتراكهما في العلة والعلية للحكم امر مفروغ عنه فاذن علم ان منصب المعترض ليس سوى النقض
ببيان تخلف الحكم عن العلة وبيان طردية الوصف وما سواه غصب والمنع المذكور ليس منه

وارتكابه الغصب دليل العجز وهذا عند البعض وعند غيره ليس بغصب لانه وان لم يستدل عليه لكنه مما يتوقف
عليه صحة ما استدل عليه من حكم الفرع ويرد عليه ان تعليله على هذا الوجه ينافي اتفاقه
مع غيره على تقدير الاستدلال عليه اللهم الا ان يقال انه لا يقبل هذا المنع مطلقا غير انه يستدل
لعدم القبول في كل صورة بطريق والا لو فرض انه استدل عليه فغير ذلك لم يسمع المنع اتفاقا
من اهل الجدل لبيان المانعين لقبول هذا المنع وغيرهم لانه اي المنع بعد اقامة الدليل غير مسموع عقلا لانه
اي المنع طلبه اي الدليل وقد حصل الدليل فطلبه تحصيل الحاصل ويرد عليه انه لم يستدل على
علية العلية حتى يلزم تحصيل الحاصل بل على حكم الاصل فالوجه ان يغير الضمير في لم يستدل عليه لحكم
الاصل كما ذهب اليه الشارح بل لعلية الوصف بل المنع انما يكون في مقدماته اي الدليل
فان قلت قد سبق ان النقض منع بسند فما الفرق بينه وبين المنع بلا سند الموجب سماع احدهما
قبل الاستدلال دون الاخر قلت الفرق ان المنع بلا سند مورده المقدمة المعينة
وحيث لا استدلال لا تعين للمقدمات واما الذي مع السند فمورده مقدمة لا على التعيين
والمستدل لا بد له من دليل قبل ابراز الدليل فهو بمقدماته معلوم اجمالا وهذا القدر يكفي في
النقض الاجمالي قلت الملازمة التي ادعاها المانعون بين العدول الى المنع والعجز
عن الابطال ممنوعة لجواز العدول مع القدرة عليه لنكتة كالامتحان للمستدل هل يقدر على
اثبات العلية ام لا ولو سلمت الملازمة لا يلزم من عجزه عن ابطال كون الوصف علة
صحته اي صحة كونه علة في نفس الامر لانتقاضه اي هذا الدليل بكثير من الصور التي
يعجز فيها المعترض عن ابطال المدعى ولم يقل بصحته احد واذا كانت هذه الملازمة التي جعلت
دليل الصحة منقوضة كانت غير مستلزمة لها فبقي صحة العلية مشكوكة والعلم بصحة القياس
موقوف على العلم بصحتها ثم في نسخة اذ يلزم صحة كل ما عجز المعترض عن ابطاله حتى دليل
الحدوث وفي الشرح العضدي والجواب انه يقتضي ان كل صورة عجز المعترض عن ابطاله انه صحيح
حتى دليل الحدوث والاثبات بل حتى دليل النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل
الاخر انتهى قال المحقق التفتازاني يعني حدوث العالم واثبات الصانع فان المطلوب وان
كان حقا لكن لا يصح دليلها بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لا بد من وجه دلالة وصحة ترتيب
واذا بينه اي المستدل كون الوصف علة بنص له اي للمعترض الاعتراض بما يمكن الاعتراض
به على ذلك السمعي من منع دلالته وصرفه عن الظاهر بتاويله وطعنه في السند الى غير ذلك
ومعارضته بنص اخر معادم له معطوف على الاعتراض فعلم ان المعارضة لا تسمى اعتراضا بل لا بد فيه
من التعرض لدليل المستدل وكذا الاجماع اي اذا بين كون الوصف علة بالاجماع للمعترض
والاعتراض عليه بما يمكن من منع وجود الاجماع لتصريح المخالفة ومنع دلالته على كون الوصف
علة وطعنه في طريق الاخبار عنه ويزيد في بيانه بالاجماع للاعتراض بنفي كونه اي الاجماع
دليلا بنحو كون السكوت يفيده اي الوفاق المستلزم للاجماع والباء في قوله بنحو للسببية
متعلقة بكونه دليلا فان قسما من الاجماع صيرورته اجماعا دالا على ثبوت الحكم الشرعي
انما هو بقول البعض وسكوت الباقين وعدم الانكار على القائل مع العلم بقوله قبل استقرار
المذاهب وفيه اختلاف على ما بين في موضعه وانما قال بنحو ليشمل ما هو اخر منه مما اختلف

فيها فالمعنى ان المعترض ينفي كونه دليلا واجماعا بسبب ما ذكر فالسببية قيد للمنفي لا النفي
ويحتمل ان يتعلق الباء بالنفي فيكون قيدا للنفي ان كان الاجماع المثبت به العلية منه اي من نحو
الاجماع السكوتي او بينه بخبرهما اي النص والاجماع من مسلك يختلف فيه كالدوران
له اي للمعترض منع صحته اي ذلك المختلف فيه وللاخر اي المستدل اثباتها اي صحته وقول
بعض الحنفية كصاحب المنار هذا المنع يلجي اهل الطرد اي ذلك المختلف فيه وللاخر اي المستدل
اثباتها اي صحته القايل بالدوران الى القول بالتأثير واعتبار الشرع عليه الوصف على
التفصيل المذكور وعدم الاكتفاء بمجرد الدوران لانه اي المعترض لا يقبل غيره اي غير المؤثر
فيضطر الى اثباته ليمكنه الزام الخصم بقبوله الضمير المنصوب للابتداء والالف على قوله
نفي تمكينه اي تمكين المعترض المستدل من اثباته اي اثبات صحة غير المؤثر وهو الوصف
الطردي والحاصل انه لما قال للاخر اثباتها اتجه ان يتنقض قول البعض انه ليس له ذلك
لان القول بالتاثير اذا كان لازما عليه لا يمكن من اثبات صحة غير المؤثر فقال ان ذلك
القول يؤيده ويدل عليه نفي التمكين وفي بعض النسخ يفيد نفي تمكينه ومعناه ظاهر ومقتضى
ما ذكر من نحو في الانتقال المذكور فيما سبق جزا انه لا يلزم المستدل عرف طايفة المعترض
مخالفه اي القول المذكور لانه اذا لم يلزم عليه مراعاة مذهب المعترض فله ان يثبت صحة
الوصف الطردي بما يقتضيه مذهبه والا ان حمل قول البعض على انه اي الوصف الطردي
لا ينهض اي لا يقوم حجة لاوجه البطلان اي وجوه بطلان علية الوصف الطردي
متظافرة متظاهرة بحيث لا يقدر اهل الطرد على اثبات عليته فيرجع اهل الطرد بالضرورة
الى التاثير والاتيان بالمؤثر ان امكنه والا ينقطع لكنه اي الرجوع الى المؤثر انتقال من
علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وهو علية الوصف عليه الوصف لاثبات الحكم الاصلي اي الحكم الاولي
الاصلي فيه اي فيما نحن فيه من جواب المنع المذكور وعلمت ما فيه اي ما في هذا الانتقال من اختلاف
النظار هل هو انقطاع ام ومن ان المختار ما هو مثاله اي اي مثال المنع الذي كلامنا
فيه في القياس المذكور للشافعية في ذلك المثال السابق ذكره يعني قوله الكلب حيوان يغسل من
ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغة كالخنزير منع كون الغسل سبعا علة عدم قبوله اي جلد الخنزير الدباغة
شرعا ومثاله للحنفية في قرابة الاخ لا يعتق على اخيه بملكه اياه اذ لا بعضية
بينهما اي الاخوين كابن العم فانه لا يعتق على ابن عمه اذ لا بعضية بينهما منع انها اي البعضية
العلة في العتق بنفي الحكم الذي هو العتق بانتفاء العلة المتحدة في صورتي ملك الاخ و
ملك ابن العم وهي البعضية ولا يخفى ان محل المنع في المثال المذكور انما هو علية عدم
البعضية لعدم العتق غير انه لما كان منع علة العدم للعدم فرع منع ما ذكر صرح به
ليفهم ذلك ضمنا على الطريق البرهاني بل العلة للعتق القرابة المحرمية وهي موجودة في الاخوين
دون ابني العم ثالثها اي المنوع عدم تاثيره اي الوصف في ترتب الحكم عليه وفيه
صحة لان عدم التاثير لازم المنع لا عينه اربعة اي افراد هذا المنع بالذكر لعلم اي
عدم اعتباره علة للحكم شرعا بعبر لعدم تاثيره وقسموه اي انا فيه عدم تاثيره اربعة
من الاقسام منصوب بقسموه على تضمين الجعل لانه لا يخلو من ان يظهر عدم تاثيره اي الوصف

مطلق في حكم الاصل وغيره او انه يظهر في حكم ذلك الاصل الذي جعل الوصف علة له او ان
يظهر عدم تاثيره مقيدا منه اي من الوصف مطلقا اي في حكم ذلك الاصل وغيره او لا يظهر شي من
ذلك بل يستدل عليه اي على عدم تاثيره بعدم اطراده اي الوصف في محل النزاع وهو الحكم
المتنازع فيه لتحققه معه تارة في بعض المواد وتخلفه عنه اخرى في بعض اخر وردوا اي الحنفية
القسم الاول اي عدم تاثيره مطلق والقسم الثالث اي عدم تاثير مقيدا منه في ذلك الاصل
وغيره الى المطالبة بعلية الوصف المعبر عنها فيما سبق بمنع كونه علة وجوابه اي جواب
المردود اليه المتقدم جوابه اي المردود وردوا الثاني اي عدم تاثيره في الوصف والرابع
اي ان لا يظهر شي من ذلك الى المعارضة في الاصل بابداء علة اخرى على خلاف في الرابع
يأتي قريبا وفي الشرح العضدي ان حاصل الاول والثالث منع العلية وحاصل الثاني والرابع
المعارضة في الاصل بابداء علة اخرى وقد يقال ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به
منع العلية ليدل عليها وبين الدليل على عدمها وكذا بين ابداء ما يوجب احتمال عليه الغير
وبين ما يوجب الجزم بها مثال الاول ويسمى الاول عدم التاثير في الوصف ان يقال في
صلوة الصبح صلوة لا تقصر فلا يقدم اذانه على وقتها وتذكير الضمير باعتبار لفظ الصبح
كالمغرب فانه صلوة لا تقصر فلا يقدم اذانه فيرد عليه ان يقال عدم القصر لا اثر له في عدم تقديم
الاذان اذ لا مناسبة بينهما تقتضي ذلك ولا شبه وهو على ما ذكر ان لا يكون المناسبة بين
الوصف والحكم بالنظر الى ذات الوصف بل باعتبار شبهه الوصف المناسب للحكم بذاته
و مثال الثاني في منع بيع الغايب عند الشافعية ويسمى اي الثاني عدم التاثير في الاصل
الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء اي كما ان الطير في الهواء مبيع غير مرئي
لا يصح بيعه فلا يصح الوصف وهو كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة اذ لا تاثير له في الاصل
كذا في نسخة الشارح وفي نسخة مصحح فيرد هذا وان ناسب اي فيرد هذا المنع وان ناسب الوصف ما ذكر
والمعنى فيرد ان يقال وان ناسب الوصف في الاصل ما يستقل بمنع الصحة ففيه تقديم وتاخير
اي في الاصل ما يستقل وان ناسب وعلى الاول قوله في الاصل تفصيل لبيان العلة الغيبية
عن المناسب المذكور المعلوم تاثيرها شرعا وهو اي ما يستقل بمنع الصحة العجز عن التسليم ولذا
اي لما ان في الاصل ما يستقل به رجع هذا القسم الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وبه اي
بهذا البيان ينكشف ان اعتراضه اي حاصل هذا الاعتراض ظهور عدم التاثير فيه وانه اذ
لم يظهر عدم مناسبة غير مرئي فيه اي كون المبيع غير مرئي وهو الوصف الذي ابداه المستدل
ابداه اي بسبب ما ابداه المعترض من العجز عن التسليم بل جوزه اي جوز المعترض ما ابداه
معه اي مع ما ابداه المستدل وهو كونه غير مرئي و مثال الثالث ويسمى عدم التاثير في الحكم
بحصل لو قال الحنفية في المرتدين لذا اتلفوا اموال ناحيتهم مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب
فلا يضمنون ما اتلفوا اذا اسلموا كساير المشركين فيرد لا تاثير لدار الحرب في نفي الضمان عندكم
للانتفاء اي لا ينتفي الضمان في غيرها اي في غير دار الحرب عندكم فان المرتد بعد اللحاق
بدار الحرب لا يضمن بشي من حقوق العباد اذا سلم بعد ذلك وان اتلف في غير دار الحرب كساير
المشركين من الحربيين فهو اي هذا القسم كالاول في ان مرجعها الى المطالبة بتاثير الوصف

في الاصل و مثال الرابع وليس عدم التاثير في الفرع ما في قولهم زوجت نفسها من غير كفو
فرد تزويجها كتزويج الولي الصغيرة من غير كفو فيقول المعترض لا اثر لغير كفو في الرد تحقق
النزاع بدونه اي فيما اذا زوجت نفسها من غير كفو ايضا فرجع هذا الى المعارضة بتزويجها نفسها
فقط وحاصله ان المستدل ابدا علة وهو التزويج للنفس بغير الكفو والمعترض ابدا غيرها وهو تزويج
نفسها من غير تقييد بالكفو وغيره ولا يخفى رجوعه اي الرابع الى الثالث وهو عدم تاثير قيد ذكر
معه فرجع الى المطالبة بتاثير ذلك فيه وظهر انه اي هذا الاعتراض ليس سوالا مستقلا بل هو
اما مطالبة لعلية الوصف او معارضة لعلية اخرى فتركه الحنفية لاجل هذا ولما ذكر ان الثالث مر
ان الثالث مردود اذا اعترف المستدل بطرديته اي بطردية ذلك القيد وغير مردود ان لم يعترف
بطرديته لجواز وجود غرض صحيح للمستدل في ايراد ذلك القيد في الفرع العضدي لما كان حاصل القسم
الرابع وجود قيد طردي في الوصف المعلل به ذكر لذلك قاعدة تتعلق به وهي لو فرض جعله وصفا
في العلة من طردي فهل هو مردود عند المناظرين فلا يجوز نه اما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي
فالحق انه مردود لانه في كونه جزء العلة كاذب باعترافه وانه تجدل قبيح وقيل ليس بمردود
لان الغرض استلزام الحكم في الجزء اذ الاستلزام فالكل يستلزم قطعا اما اذا لم يكن معترفا بانه طردي
فالحق انه غير مردود لجواز ان يكون فيه غرض صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور وهو
اصعب بخلاف الاول فانه معترف بانه غير موثر وان العلة هو الباقي فيرد النقض كما لم
يذكره والتفوه به لا يجدي نفعا في دفع النقض وقيل يرد ولانه لغو وان لم يعترف به وقد
عرف الفرق واليه اشار بقوله ان يدفع النقض المكسور وهو اصعب على المعترض قال المحقق التفتازاني
ثم ان رجحان حسن القسم بالملم يشهد انه لم يلغه واخرون اعترفوا بعدم لغوه فلذا بالغ المحقق في
توضيحه بما لا مزيد عليه فقوله وهو اصعب يريد ان النقض المكسور اصعب على المعترض من ايراد
النقض الصريح لان فيه بيان عدم تاثير بعض اجزاء الوصف وبيان نقض الاخر في النقض الصريح
ليس الا بيان نقض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم وقوله بخلاف الاول متعلق بقوله
لجواز ان يكون لبيان المستدل اذ لم يكن معترفا بكون الوصف طرديا كما يجوز ان يكون له في ضم الوصف
الطردي الى العلة غرض صحيح بان لا يوجد المجموع مع عدم الحكم بخلاف ما اذا كان معترفا بان الوصف
المضمون طردي فان ذلك اعتراف بانه لا مدخل له في العلية وان العلة هي ذلك الامر الذي
فرض الطردي وصفا فيه فيسهل النقض بايراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك ولا يوجد الحكم
ولفظه بان العلة هي المجموع مع اعترافه بذلك لا يفيده انتهى ولله درهما لتحقيق المواضع تحررت
منها العقول ووقفت فيها الفحول ولا تقبع بعده اي بعد ما ذكر اربعة من الاعتراضات
مخصوصة بالمناسبة اولها القدح في المناسبة بابداء مفسدة راجحة على مصلحة لاجلها
تفرع على الوصف بالمناسبة او مساوية لها لما تقدم في تقسيم العلة بحسب الافضاء من انخرام
المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية وجوابه اي هذا الاعتراض ترجيح المصلحة اجمالا على
المفسدة بان يقال لو لم تقدر رجحانها لزم التعبد الباطل وتقدم ذكره في التقسيم المذكور وتفصيلا
بالخصوصيات اي بخصوصيات المسائل من المرجحات مثل ان يقال في الفسخ في المجلس تحيار
المجلس وجد سبب الفسخ في المجلس وهو اي سبب الفسخ دفع الضرر عن الفاسخ فيثبت اي

الفسخ فيعارض بضرر الاخر الذي لم يفسخ فيقال ضرر الاخر مفسدة مساوية لتلك المصلحة فيجاب
عن المعارضة بان هذا الاخر يجلب باستيفاء العقد نفعا وذاك الفاسخ يدفع ضررا عن
نفسه وهو اي دفع الضرر اهم ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع ومن ترك الشفعي الى
بقوله تعالى قد افلح من زكاها فيعارض بفوت اضعافها اي اضعاف المصلحة المذكورة فيه اي في
التخلي من كسر الشهوة وغض البصر واعفاف النفس وايجاد الولد وتربيته وتوسعة الباطن
بالتحمل في معاشرة بني النوع الى غير ذلك فان تزكية ايضا حاصلة في التزويج فيرجح التزويج لما
ذكر فيجاب اي مصلحة العبادة المناظر الاخر بانها لحفظ الدين وتلك المصالح التي في التزويج
لحفظ النسل وحفظ الدين ارجح من حفظ النسل غير انه فرض المسئلة حالة الاعتدال
اي اعتدال النفس في الشهوة وعدم الخشية اي خشية الوقوع في الزنا او ما يقرب منه من المحرم
والا فان فرض المسئلة كذا الوجوب التزويج حينئذ عند الخشية فلا يعارضه التخلي للنوافل و ثانيها
القدح في الافضاء اي في كون الوصف مفضيا الى المصلحة المقصودة في شرعه اي الحكم عنده
كتحريم المصاهرة للمحارم على التابيد بين الصاهر هم اذا اصار بينهم صهر او الصهر زوج البنت
والاخت والمراد هنا اصل الزواج للحاجة الى رفع الحجاب فالتحريم المذكور هو الحكم
والحاجة الى رفع الحجاب بين المحارم لكثرة المخالطة هو الوصف العلة والمصلحة التي يفضي
اليها المذكورة في قوله اذ يفضي الوصف المذكور باعتبار ما شرع عنده من تابيده
التحريم الى دفع الفجور فيمنع افضاؤه الى دفع الفجور بل سد باب العقد اي عقد النكاح
للتحريم المذكور اشد افضاء الى الفجور لحرص النفس على الممنوع فيدفع هذا المنع بان تابيد التحريم
يمنع عادة عن مقدمات الهم والنظر اذ يصير الامتناع بهذا السبب كالطبيعي اي
كالامتناع والمنافرة التي اقتضتها الطبيعة ولا يبقى المحل مشتهى اصلا اي اصل هذا التحريم
المؤبد الامهات لانه شرع من ابتداء وجود بني آدم ولم يكن عند ذلك تحريم الاخوات لضرورة
التناسل ثم لما وجد غير المحارم ارتفعت الضرورة فالحق بالامهات ساير المحارم وثالثها كون الوصف
خفيا كالرضى في العقود فانه امر قلبي ويجاب هذا السوال بضبطه اي بضبط الوصف بظاهر
اي بضبط ظاهر كالصيغة الدالة على الرضى فيدور الحكم عليها كصيغ العقود ورابعها
كونه اي الوصف غير منضبط كالحكم جمع حكمة وهي الامر الباعث من المقاصد والمصالح اي
ما يكون لذة او وسيلة اليها كالحرج فان في نفيه لذة والزجر فانه وسيلة للذة الدنيوية
والاخروية ثم علل عدم انضباطها بقوله لانها اي الحكم والمصالح مراتب اي كاينة على مراتب
على ما تقدم في الكلام على العلة بحسب المقاصد وتختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فلا يمكن تعيين
القدر المقصود منها وجوابه بابداء الضابط بنفسه اي باظهار المراد من غير المنضبط بوصف منضبط
بنفسه غير محتاج الى ضابط آخر كما يقال في المشقة والمضرة ان المراد بهما ما يطلق عليه المشقة والمضرة
عرفا وكذا فيما لو اوفيه ما فيه او ان الوصف نيط بمنضبط معطوف على ابداء كالسفر
نيط حصول المشقة به والحد نيط و شرع نيط القدر المعتبر في حصول الزجر به ولم يذكرها
اي الاعتراضات المذكورة الحنفية لا لاختصاصها بالمناسبة وهم لا يجيزونها فلا يرد
لها عندهم لان هذا اي اعتبار المناسبة في الوصف اتفاقي اي محل اتفاق او متفق عليه

ومنه اي يمنعه ما ذكر التخلي اي تفرغ النفس للعبادة النافلة افضل من التزوج لما اي في التخلي لهام

فات

بطلانه اي الاعتراضات المذكورة حاصله انتفاء لوازم العلة الباعثة مطلقا اي باي مسلك
كان كما تقدم في فصل العلة ومعلوم ان انتفاء لازمها اي العلة الباعثة نحو ايراده اي ايراد
انتفائها اذ يوجب انتفاء لازمها انتفائها فهو اي ايراد انتفائها معلوم من الشرط
لان كل احد يعرف ان الشرط اذا انتفى فللمعترض الايراد الراجع الى منع العلية وللبعض اي
الحنفية بعضها اي بعض هذه الاعتراضات معطوف على مدخول بل فيكون علة اخرى لعدم الذكر في
البعض والمراد بمنع الحكم لعدم وروده من حيث المناظرة وهو اي البعض الممنوع مرجع الثاني
والرابع من الاربعة الاولى لمنعهم المعارضة لعلة الاصل كما سنذكر ان شاء الله تعالى وجوزوا
اي الحنفية منع الشروط للتعليل لان شرط الشيء سابق عليه فلا بد من اثباته ثم القاضي ابو زيد
وشمس الائمة السرخسي لم يشترطا كون الشرط متفقا عليه وقد حرر الكلام محله اي منع الشرط
المجمع عليه فقال وانما يجب ان يمنع شرطا مما هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل
فينتج المنع عند عدمه اي الشرط المذكور فيفيد بطلان التعليل فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه
فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندي فلا يضر عدمه وقد يقال ان كان مقصود المعترض دفع
الزام المعلل عن نفسه فيكفي هذا المنع من غير شرط نعم اذا قصد المعلل ذلك وقيل المراد بالاجماع
الاتفاق بين السائل والمجيب لا الاجماع المطلق ورابعها اي الممنوع الواردة على علة الحكم
النقض وتسميه الحنفية المناقضة وهي في الاصطلاح الجدليين او مصطلحهم منع مقدمة
معينة وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل شرطا كانت او شطرا سواء كان مع السند او
بدونه وهو جائز للتقوية المنع وغير المعينة اي منعه بان يلزم الدليل ما بعده بان يقول
لازم دليلك كذا وهو باطل فدليلك فاسد فيفيد لزوم ذلك له بطلان مقدمة غير معينة
لانه لو لم يكن شيء من مقدماته باطلا كان صحيحا بالضرورة والمفروض انه فاسد لبطلان لازمه
وقوله وغير المعينة مبتدأ خبره النقض الاجمالي ورد والاصوليون النقض الذي هو رابع الممنوع
الى منع بسند اما كونه منعا فلانه منع علية الوصف وهي مما يتوقف عليه صحة القياس واما كونه
مسندا فلان بيان التخلف سند له والا اي وان لم يرد اليه كان النقض معارضة قبل
الدليل لانه اذا لم يكن منعا مسندا كان اقامة للدليل على عدم العلية والمستدل لم يقم بعد
دليلا على العلية فلزم كونه معارضة قبل الدليل وعلى هذا الذي ذكر من ان العارف عن
كونه استدلالا وهو اللفظ بل انما هو لزوم المعارضة قبل الدليل يجب ان يكون معارضة لو
كان بعده اي بعد اقامة المستدل للدليل على صحة علية الوصف لارتفاع المانع عن الحمل
على المعارضة ووجود ما يقتضيه واليه اشار بقوله لانه اي المعترض استدل على
بطلانها اي بطلان كون الوصف علة بالتخلف اي بوجوده في صورة ليس فيها الحكم ووجب
الاخر اي المستدل عن المنع المذكور بمنع وجودها اي العلة في محل التخلف ونفيه المعترض
عليه اي على وجودها في محل التخلف بعده اي بعد منع المستدل وجودها فيه لو
يستدل عليه ابتداء اي قبل منع المستدل اياه ولذا استدل ابتداء لها فانقلب
المعترض معللا والمعلل معترضا وقيل لا يقبل من المعترض اقامة الدليل على وجود الوصف
اذا منع المستدل وجوده في صورة التخلف لانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وهذا الحكم

٤١٨
عن الاكثر منهم الامام الرازي وقيل لا يقبل ان كان ذلك الوصف حكما شرعيا لان الاشتغال باثبات
حكم شرعي هو بالحقيقة الانتقال الممنوع والا فيقبل لانه به يتم دليل المعترض ويبطل تمسك المستدل
وقيل يقبل ان لم يكن له اي المعترض قادح لدليل المستدل اقوى من النقض فان كان له لا يقبل لانه غصب
وانتقال من غير ان يلجئه اليه ضرورة وليست هذه الاقوال بشيء ووجهه ظاهر فلو كان المستدل
استدل على وجوده اي العلة في الاصل بموجود اي بدليل موجود في محل النقض فينقضه اي المعترض
العلة بان دليلك الذي اقمته على وجود العلة في الاصل موجود في محل التخلف فيلزم منه وجودها
فيه فيمنع المستدل وجودها اي العلة في محل النقض فقال المعترض فيلزم عليك احد الامرين اما انتقاض
العلة ان كانت موجودة في محل النقض في نفس الامر او انتقاض دليلها ان لم تكن موجودة فيه مع
جريان الدليل ووجوده فيه وكيف كان اللازم اي انتقاض العلة او دليلها لا تثبت العلية
اما على الاول فلما مر من ان النقض يبطلها واما على الثاني فلانها لا تثبت الا بمسلك صحيح قبل بالاتفاق
جواب لو فان عدم الانتقال فيه ظاهر اذ لم يخرج عن نقضها ولو نقض المعترض دليلها اي العلية
عينا من غير ترديد بين نقض العلية ونقضه فالجدليون قالوا لا يسمع هذا من المعترض لسلامة العلة
من النقض ونقضه اي نقض دليلها المعين ليس نقضها لجواز اثباتها بدليل اخر فاذن يلزم عليه الانتقال
عن وظيفته اعني نقض العلة ونظر فيه اي في عدم سماعه وانظر ابن الحاجب مستندا بان بطلانه اي دليل
العلية بطلانها اي العلية اي عدم ثبوتها اذ لا بد لها اي العلة من مسلك صحيح وقد ظهر عدم صحة
المسلك الذي تمسك به المستدل ووجود غيره غير معلوم والاصل عدمه وهو اي بطلان العلة
مطلوب به اي المعترض والا اي وان لم يكن مراد الناظر بالبطلان عدم الثبوت فبطلان الدليل
المعين للوجه ابطالها لكنه اي بطلان الدليل المعين يوجه اي المستدل الى الانتقال الى
دليل اخر لاثبات مطلب الدليل الاول يعني علية الوصف ويجب المستدل ايضا بدل منع
وجودها بمنع انتفاء الحكم في ذلك اي في محل النقض اتفاقا وللمعترض الدلالة باقامة الدليل
عليه اي على انتفاء الحكم في المذهب المختار اذ به يحصل مطلوبه وهو ابطال دليل المستدل
وقيل ليس له ذلك لانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل نعم اذا لم يكن طريق اولى من النقض
في القدح والمختار عدم وجوب الاحتراس على المستدل من النقض في الاستدلال بذكر قيد يخرج
محل النقض وقيل يجب الاحتراس عنه بما ذكر وقيل يجب الا في المستثنيات اي يجب الاحتراس
في التعليل عن كل نقض الا عن النقض الذي يرد على كل ما ذهب الى عليته مجتهد من الاوصاف
في الشرح العضدي هي ما يرد على كل علة فاذا قال في الذرة مطعوم فيجب فيه الربا وكل ما كان حاجة
الى ان يقول ولا حاجة تدعو الى التفاضل فيه فيخرج العرايا فانه وارد على كل تقدير سواء عللت
بالطعم او القوت او الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب وتصحيح اخر واليه اشار بقوله كالعرايا فهي
عند الحنفية وهي عندهم بيع التمر على رؤوس النخل بقدر كيله من التمر خرصا لو جف فيما دون خمسة
اوسق واما الحنفية فليست العرية عندهم الا القطيعة وهو ان يعري الرجل نخلة من نخله ولا يسلم
ذلك حتى يبدو له فرخص له ان يحبس ذلك ويعطيه مكانه بخرصه تمرا وليس بين المعري له بيع حقيقي
فلا يتصور هذا التمثيل عندهم لنا على المختار انه اي المستدل اتم الدليل يعني سئل عن دليل العلية
فوفى به اذ انتفاء المعارض له بعد منه اي الدليل يعني ان النقض دليل عدم العلية فهو بالحقيقة

معارضة ونفي العارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزم ولانه اي الاحتراز عنه بما ذكر لا
يفيد دفع الاعتراض بالنقض اذ يقول المعترض القيد الذي ذكرته احترازا اما طردي اي طردي
لا تأثير في العلية والباقي بعده وهو المؤثر في العلية منتقض لانه بدون ذلك القيد الطردي
موجود في محل التخلف وهذا اي منع وجود العلة ومنع انتفاء الحكم دفعان لتحقق النقض
لا يحسمان مادة الشبهة بالكلية والجواب الحقيقي الحاسم لها بعد الورود اي ورود النقض
وتبين وجود العلة وانتفاء الحكم في محل النقض انما يتحقق بابداء المانع من تأثير العلة في محل التخلف
وهو اي المانع معارض اقتضى نقيض الحكم الذي اثبته المستدل والمراد به الضد الذي هو اخص
من نقيضه وهذا المقتضي انما يثبت لتحصيل مصلحة اهم من مصلحة حكم الاصل كالعرايا وقد عرفتها
لو اوردت مادة للنقض على الربويات اي على العلل المعتبرة شرعا بحسب اختلاف المذاهب للحكم الثابت
في الاصول الاموال الربوية وتلك المصلحة دفع الحاجة العامة الى الرطب والتمر وعدم وجود ثمن
اخر غير احد الامرين وكذا الدية اي وكذا ضربها على العاقلة لو اوردت نقضا على الزجر الذي هو
علة وجوب الدية المغلظة على القاتل لمصلحة اوليائه متعلق بضرب الدية فانه لمنفعة اولياء المقتول
وجه الايراد ان الحاجة الى الزجر موجودة في القتل خطاء مع تخلف الحكم وهو وجوب الدية المغلظة
على القاتل والجواب الحقيقي ابداء المانع الذي هو معارض يقتضي خلاف الحكم من الدية المخففة على العاقلة
مع عدم تحمله اي القاتل لعدم قصده القتل الظرف متعلق بضرب الدية على العاقلة فهذا الحكم
الذي هو ضرب الدية المخففة عليهم مركب من امرين ضرب الدية وكونها على العاقلة دون القاتل
فالاول هو اصل ضرب الدية المخففة عليهم مركب من امرين ضرب الدية وكونها على العاقلة دون
القاتل فالاول وهو اصل ضرب الدية انما هو لمصلحة اولياء المقتول والثاني وهو كونها على
العاقلة لانهم يغنمون بكونه مقبولا فليغرموا بكونه قاتلا ولذا قال عليه السلام مالك فيه فعليك
غرمه واما انها ليست على القاتل فلما ذكر من عدم قصده القتل وهذا الذي ذكرنا من عدم التحمل
على القاتل انما هو للشافعية واما عند الحنفية فيودي القاتل كاحدهم او يثبت ما ذكر من
نقيض الحكم او خلافه لدفع مفسدة اعظم من مفسدة شرع حكم الاصل بها لذلكها كالاضطرار الوارد
على تعليل حرمة الميتة بالاستقذار فانه اي الاضطرار اقتضى خلافه اي ما يقتضيه الاستقذار
من التحريم من الاباحة بيان لخلافه فان دفع هلاك النفس اعظم من مفسدة اكل المستقذر وهذا كله
اذا لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام فلو كانت العلة منصوصة بعام لا يجب ابداء المانع بعينه بل
وجب تقدير المانع وتخصيصه اي العام بغير محل النقض جمعا بين الدليلين وهذا اي تخصيصه
بغير ما ذكر اذا كان النص على استلزامها اي العلة للحكم في المحال لا على عليتها اي العلة فيها
اي المحال اذ لا تنتفي عليتها بالمانع فان قلت ما معنى عدم انتفاء العلية به دون الاستلزام قلت
معنى عليتها للحكم في المحال كونها بحيث يترتب عليها الحكم لو لم يتحقق معها مانع عن الحكم وهذا الكون
موجود في محل النقض فان صدق مضمون هذه الشرطية لا يستلزم وجود الحكم بالفعل بخلاف
ما اذا النص على الاستلزام وهو كونها بحيث متى تحققت تحقق معها الحكم بالفعل فافهم او كانت
منصوصة بخاص قطعي الدلالة على عليتها فيه اي في محل النقض فانه حينئذ وجب تقدير اي المانع
فقط لانه لا مجال لتخصيص الخاص بغير محل النقض وانما وجب تقدير المانع لان عليتها للحكم في

محل النقض ثابتة والحكم منتف فيه بالنص او الاجماع فلا بد من مانع هناك لئلا يتخلف المعلول عند
وجود المقتضي وعدم المانع و وجب الحكم بعينها اي العلة فيه اي في محل النقض لدلالة النص القاطع
عليه قطعا وهذا الجواب على قول من يجوز تخصيص العلة اما مانعو تخصيص العلة فبعدم وجودها
اي فيجيبون بعدم وجود العلة في محل النقض اذ هي اي العلة انما هو الباعث على الحكم مع عدمه اي المانع
فالعلة عندهم لا تتحقق الا بامرين المقتضي وعدم المانع فهو اي عدم المانع شرط عليتها وحيث انتفى
شرط العلية في محل النقض انتفى العلة وغيرهم اي غير المانعين لتخصيصها وهم الاكثرون عندهم عدم
المانع شرط ثبوت الحكم لا شرط علية العلة وتقدم في المرصد الثاني في شروط العلة ما فيه من الكلام
فليرجع اليه و قال بعض الحنفية لا يمكن دفع النقض عن العلل الطردية لانه يبطلها حقيقة
اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض يعني لا دليل على عليتها سوى كونها بحيث متى وجد الحكم معها وحيث
وجدت في محل النقض بدون الحكم انتفت تلك الحيثية وهي الاطراد فانتفى العلية لعدم ما يدل
عليها وهو اي ما قاله البعض من عدم امكان دفع النقض عنها بعد كونه على تقدير تحقق النقض في
نفس الامر لا لمجرد ايراد المعترض اياه لجواز ان يكون ايراده على خلاف ما في الواقع فيدفعه المجيب ح
بدفع شبهته وعرف ضابطه حيث قال في اول الفصل وعلى الطردية ترجيح القول بالموجب الخ فارجع
اليه بناء اي مبني خبر لقوله وهو على قصر العلل الطردية على ما اي على الطردية الثابتة
بالدوران فقط من غير مناسبة ولا ملائمة ولا وجه له اي لقصرها عليه بل الطردية هي
غير المؤثرة فتعم المناسب والملائم باصطلاح الحنفية وجه البناء ان النقض بحسب نفس الامر
انما ينافي الدوران لحسبه لا المناسبة والملائمة فلو لم تقصر الطردية على ما بالدوران لا يصح قوله
لا يبقى بعد النقض لانه لا ينتفي عليتها بمجرد انتفاء الدوران لوجود المناسبة او الملائمة وعلى
تقدير الورود اي ورود النقض على الطردية يجوز وروده الى التأثير كطهارة اي كقول
ان في الوضوء طهارة فيشترط لها اي للطهارة التي هي الوضوء النية كالتيمم اي كما اشترط النية
للتيمم لكونه طهارة فجعل وصف الطهارة علة لاشتراط النية فينتقض الوصف المذكور
علة بغسل الثوب من النجاسة فانه طهارة ولا يشترط له النية فيفرق بينهما بانها اي
الطهارة التي هي الوضوء طهارة غير معقولة لانه لا يعقل في محلها نجاسة فكانت الطهارة المذكورة
متعبدا بها فافتقرت الى النية تحقيقا لمعنى التعبد الذي لم يشرع له اذ العبادة لا تتأتى بدون
النية بخلافه اي غسل الثوب من النجاسة لعقلية قصد الازالة واذا علم ان المقصود منها ازالة النجاسة
لا التعبد بها و بالاستعمال اي باستعمال ما يزيل النجاسة تحصل الازالة التي هي المقصود فلم يفتقر
غسله الى النية وقدم في شروط الفرع جواب الحنفية عن هذا واما العلل المؤثرة فيقدم صحة
ورود النقض عليها وحيث ورد النقض صورة عليها دفع باربع من الاجوبة اولها ابداء عدم
الوصف في صورة النقض كخارج نجس اي كما يقال في الخارج النجس من بدن الانسان من غير السبيلين
انه ناقض للوضوء لانه خارج نجس من البدن فحدث اي فهو حدث كما في الخارج النجس من السبيلين
فانه حدث لانه خارج نجس من البدن فينتقض الوصف المذكور للعلية في اثبات الحدث بما
اي بخارج نجس لم يسل من راس الجرح الى موضع يلحقه حكم التطهير فانه ليس بحدث مع وجود الوصف
المذكور فيه فيدفع النقض به بعدم الخروج اي بان يقال لا نسلم وجود الوصف في ما لم يسل

فانه باق وليس بخارج لانه اي الخروج انما يتحقق بالانتقال من مكان الى اخر وهو مستقر في مكانه علي انه ظهر
بزوال الجلدة التي سترة لم هو ليس بخارج علي ما روي عن ابي يوسف والحق رحمه كثير من المشايخ
بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل منهما الا بالانتقال وملك بدل المغصوب اي وكما
يقال في مالكية المغصوب منه بدل المغصوب انه علة ملكه اي مالكية الغاصب المغصوب
لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فينتقض الوصف المذكور في هذا التعليل بالمدبر فان
المغصوب منه قد ملك بدله وفي هذا لا يملك الغاصب المدبر ولم يخرج عن ملك المغصوب منه
فيمنع ان يكون ما ملك المغصوب ملك بدله اي بدل المغصوب بل بدل اليد اي بل هو ملك بدل
اليد ولم يخرج عن ملك المغصوب منه لان ضمانه ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة فلم
يتحقق الوصف وهو ملك بدل المغصوب في مادة النقض فلا نقض وثانيها الجواب بمنع
وجود المعنى الذي به صار الوصف علة وذلك المعنى كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو المؤثر في الحكم فينتفي
الوصف معنى وان وجد صورة كمسح ای كما يقال في مسح الراس مسح فلا يسن تكريره
كمسح الخف فانه مسح فلا يسن تكريره فينتقض الوصف وهو كونه مسحا بالاستنجاء بالحجر
اي بانه موجود فيه مع عدم تخلف الحكم وهو عدم مسنونية التكرير عنه فان تثليث
المسح فيه مسنون اجماعا اذا لا ينجع الشيء وان لم يكن تثليث الحجر مسنونا عند اصحابنا على الاطلاق
واذا كان الحجر ذا الاطراف ثلثة ومسح بكل منها عمل بالسنة فيمنع فيه اي في الاستنجاء المعنى الذي
شرع له المسح في الوضوء وهو اي المعنى المذكور التطهير الحكمي كان الاستنجاء تطهير
حقيقي وله اي للتطهير الحكمي لم يسن التكرار لانه اي التكرار لتاكيد التطهير المعقول المعنى وهو
ازالة النجاسة الحقيقية لتحقق الازالة بالتكرار وهو اي التطهير المعقول ثابت في الاستنجاء
لانه ازالة النجاسة دونه اي ليس بثابت في مسح الراس كما اي كالمسح الكاين في التيمم
فانه تطهير حكمي غير معقول المعنى ولهذا لم يشرع فيه التكرار وثالثها الجواب بمنع التخلف
اي تخلف الحكم من العلة في صورة النقض وادعاء تحققه فيها كما اذا نقض المثال الاول
يعني الوصف المذكور فيه وهو خروج النجس من البدن بالجرح السائل لصاحب العذر بان يقال
الخروج المذكور موجود فيه مع تخلف الحكم وهو الحدث عنه فيمنع كونه اي الخارج النجس الجرح
سائلا غير حدث بل هو حدث اي موجب له وتاخر حكمه الذي هو الحدث الى ما بعد خروج الوقت
عند ابي حنيفة ومن وافقه او الى الفراغ عن المكتوبة وما يتبعها من النوافل عند الشافعي
ومن وافقه كذا ذكره الشارح وفيه ان الشافعي لا يقول بالحدث فيما خرج من غير السبيلين
ضرورة الاداء علة للتاخر فانه يخاطب باداء الصلوة ولا قدرة عليه الا بسقوط حكم الحدث في هذه
الحالة ولذا اي لاجل كونه حدثا تاخر حكمه ضرورة الاداء لم يجز مسحه اي مسح صاحب الجرح
السائل خفه اذا لبسه في الوقت مع السيلان بعد خروجه اي الوقت وانما قال بعد خروجه لانه
يمسح في الوقت كلما توضا الحدث غير الذي ابتلي به وقيد ايضا بمقارنة اللبس للسيلان لانه
اللبس اذا كان على الانقطاع يمسح بعد الوقت ايضا الى تمام المدة واذا كان الوضوء مقارنا
للسيلان دون اللبس فحكمه حكم مقارنة اللبس للسيلان وانما لم يجز مسحه فيما ذكر بعد خروج
الوقت لانه بخروج الوقت يصير محدثا بالحدث السابق فيحق المسح بعد خروج الوقت

يعتبر كونه لابس الخف على غير طهارة لان ضرورة اعتبار سقوط حكم الحدث قد انتهت بخروج الوقت
لما عرفت وحكم الحدث وان ثبت بعد خروجه لكنه مستند الى السبب فيعتبر من وقت اللبس و
رابعها الجواب بالغرض اي ببيان الغرض المطلوب بالتعليل فيقول المستدل في جواب
نقض المثال المذكور وهو خارج غرضي بهذا التعليل التسوية بين الخارج من السبيل والخارج من
غيره في كونهما حدثا وكونهما اذا لزم اي استمرا صارا عفوا بان يسقط حكمهما ضرورة توجه
الخطاب باداء الصلوة فان البول الذي هو الاصل كذلك اي اذا استمر صار عفوا المعنى المذكور
فوجب في الفرع اي الجرح السائل مثله اي اذا دام صار عفوا لما ذكر والالزام مخالفة الفرع
للاصل وحاصل الثاني وهو الجواب بمنع وجود المعنى انه الاستدلال على انتفائها اي العلة
اذ هي اي العلة علة بمعناها لا بمجرد صورتها فلا عبرة بالصورة عند انتفاء المعنى وذكر الشافعية
من الاعتراضات نقض الحكمة فقط بان توجد الحكمة في مادة ولم توجد العلة ولا الحكم ويسمونه
اي النقض المذكور كسرا وتقدم في المرصد الثاني في شروط العلة الخلاف في قبوله اي قبول هذا
النقض والمختار عند الاكثر ومنهم الامدي وابن الحاجب قبوله عند العلم برجحان الحكمة المنقوضة بها
في محل النقض على المذكورة في الاصل يعني اذا علم انه تحقق في محل النقض فرد من افراد الحكمة راجح على
الفرد الموجود في الاصل او مساواتها اي مساواة المنقوضة بها للمذكورة الا ان شرع حكم اخر في محل
النقض اليق بالمنقوضة بها وحققنا ثمة خلافه اي خلاف المختار وهو انه لا يسمع وان علم
رجحان المنقوضة بها لما ذكر هناك فارجع اليه ثم منع وجود العلة يعني الحكمة هنا اي في الكسر
على تقدير سماعه اي الكسر اظهر منه اي من منع وجودها في النقض لان قدر الحكمة يتفاوت
فقد لا يحصل ما يوجد الحكم منه في الاصل في مادة النقض بخلاف نفس الوصف فانه لا يتفاوت
فبعد ان تحقق وجود العلة في مادة النقض على الناقض فيدعي وجودها وتخلف الحكم بخلاف الحكمة لما
عرفت خامسها اي خامس الممنوع على علة حكم الاصل فساد الوضع ولم يعرفه الكشف بما يفهم من
بيان النسبة وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه اذ قد يجتمع ثبوت اعتبارها اي العلة في
نقيض الحكم الذي هو فساد الوضع مع معارضة نص او اجماع او معارضة العلة لاحدهما كما هو فساد
الاعتبار ولا يخفى الامران الاخران اللذان لا بد منهما في العموم والخصوص من وجه بينهما يعني انفراد
ثبوت اعتبارها في نقيض الحكم عن معارضتها لاحدهما وعكسه وقيل فساد الوضع اخص مطلقا
من فساد الاعتبار وقيل هما واحد ونسب الى ابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين وما ذهب اليه المص هو الوجه
لما علل به ويفارق فساد الوضع النقض بتاثيره اي الوصف في فساد الوضع في النقيض اي نقيض الحكم
الذي جعل علة له بخلاف النقض لانه لا تعرض فيه لتاثير الوصف فيه وانما يثبت النقيض معه سواء
كان التاثير له او لغيره ويفارق القلب بكونه اي الوصف في فساد الوضع يثبت نقيض الحكم
باصل اخر وفي القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل ويفارق القدح في المناسبة بمناسبته
اي الوصف في القدح نقيضه اي الحكم من حيث هو كذلك يعني ان يكون مناسبة الوصف لنقيض
الحكم من جهة هو بتلك الجهة كان مناسبا للحكم فقوله من حيث متعلق بمناسبته وضمير هو راجع الى الوصف
مبتدء خبره كذلك والاشارة الى حال الوصف مع الحكم باعتبار المناسبة وذلك انما يتحقق
اذا كان من جهته اي اذا كان المناسبة للنقيض من جهة مناسبة لوصف الحكم لا من جهة اخرى

مصلحة مترتبة عليه وتذكير الضمير في كان بتاويل التناسب بخلافه اي بخلاف ما اذا كان التناسب
للنقيض من غيره اي من غير جهة مناسبة للحكم كما اذا كان له اي للوصف جهتان يناسب باحدهما
الحكم وبالاخرى نقيضه ككونه اي المحل مشتهى للنفوس يناسب الاباحة كاباحة النكاح لدفع
الحاجة من قضاء الشهوة و يناسب التحريم على التابيد لقطع الطمع اذ به يرتفع الطمع المفضي الى
مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور وفي الشرح العضدي وقد تلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع
الوصف نقض فان زيد ثبوته به ففساد الوضع وان زيد كونه به في اصل المستدل فقلب وبدونه
ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة قدح فيها ومن وجهين لا اثر له ثم اعلم ان المعتبر في فساد
الوضع ثبوت نقيض الحكم بالوصف بل مع اعتبار الشرع ذلك وذلك يستلزم ثبوته معه وفي القدح
عدم لزوم ثبوته معه غير ان الوصف مناسب للنقيض من الجهة التي زعم المستدل مناسبته للحكم باعتبارها
مثاله اي مثال فساد الوضع ان يقال في التيمم مسح فيسن تكراره كالاستنجاء فيرد ان يقال اثبات التكرار
بالمسح فاسد الوضع اذ المسح معتبر في كراهته اي التكرار كالخف فان تكرار المسح عليه يكره
اجماعا وجوابه اي هذا المنع بالمانع اي ببيان وجود المانع فيه اي في الخف الذي هو اصل
المفروض ومثاله للحنفية اضافة الفرقة بين الزوجين اذا اسلمت وابى الى اسلام الزوجة
فان هذه الاضافة من فساد الوضع فانه اي الاسلام عهد شرعا عاصما للحقوق كما يقتضيه الحديث
الصحيح وقد ذكر في بحث التاثير فالوجه اضافتها الى اباية اي امتناعه من الاسلام لانه عقوبة والامتناع
منه راس كل عقوبة وكقوله اي الشافعي في علة تحريم الربا في الحنطة والشعير والتمر والملح انها الطعم اذ
المطعوم ذو خطر اي عزة وشرف لكونه قوام النفوس وبقائها فيراد فيه اي في تملكه شرط المناسب
اظهار الخطر كالنكاح الموجب للاستيلاء على محل ذي خطر فانه شرط فيه زائد على غيره من العقود وهو
حضور الشهود فيرد ان يقال اعتبر مصالح الحاجة اي الشيء اغا يناسب ان يكون موثرا في التوسعة
والاطلاق في ذلك الشيء لا في التضييق والتقييد بالشرط الزائد ولذا حل الميتة عند الاضطرار ولذا
جرت السنة الالهية بالتوسعة في الماء والهواء ونحوهما وسيها اي الممنوع على العلة المعارضة في
الاصل وهي ان يبدي المعترض فيه اي في الاصل وصفا اخر غير ما ابداه المستدل صالحا للعلية
بجزائه العلة وعبارة المصنف هذه كانت وافية بالمقصود لان المجموع المركب من وصف المستدل
ووصف المعترض يصدق عليه انه وصف اخر فزاد قصد التوضيح فقال او انه مع وصف المستدل
العلة فالاول يعني مثال الاول وهو ابداء وصف اخر وحده معارضة الطعم المعلل به في تعليل
المستدل حرمة الربا في المنصوصات بالقوت او الكيل جعله مثالا للاول وان احتمل ان يجعل للثاني
ايضا بان يجعل المعترض العلة مجموع الطعم والقوت او الكيل والثاني وهو ابداء وصف مع وصف المستدل
للعلية الجارح للقتل العدوان اي معارضة الجارح للقتل العدوان المعلل به في تعليل المستدل
القصاص في المحدود لنفي المثقل كالحجر الكبير متعلق بالمعارضة المفهومة فان المعارض قصد بابداء
المجموع المركب من الجارح والقتل العدوان للعلية نفي وجوب القصاص في القتل بالمثقل لانعدام
جزء العلة وهو الجارح فيه واختلف فيه اي في هذا المنع في كل من المذهبين الحنفية والشافعية
من حيث القبول وعدمه والمختار الشافعية قبوله اي المنع المذكور لتحكم المستدل بالاستقلال وصفه مع
صلاحية المبدي له للاستقلال يعني لا يقبل من المعترض ان يمنع عليه وصف المستدل بابداء

وصف اخر لانه حينئذ يلزم ان يكون حكمه باستقلال وصفه مع كون الوصف الاخر مثله في صلاحية العلية
تحكما محضا وهو باطل ولا شك في قبول ما يبين بطلان التعليل والحنفية معطوف على قوله لم يعني
ولذا يلزم تحكمه في دعوى الاستقلال مع صلاحية المبدي للحنفية لا نرجح لجواز ان يكون المعتبر
عند الشارع في العلية المجموع المركب من الوصفين كما يجوز ان يكون وصف المستدل من غير رجحان
لاحدهما على الاخر فالحكم بالاستقلال من المستدل تحكم ولا يرجح وصف المستدل على وصف المعترض
وهو المجموع المركب بالتوسع اي بسبب كونه اوسع واعم لان الجزء الاعم اكثر وجودا من
الكل فيتحقق الحكم معه اكثر مما يتحقق مع الكل او المعنى لا يرجح وصف المستدل سواء كان وصف
المعترض مركبا من وصف المستدل او لا بسبب كونه اعم لانه اي حصول التوسعة مرجح
لما ثبتت عليته اي اذا ثبت علية وصف باعتبار انه رجح مع ثبوت علية وصف اخر
وكان احدهما اوسع دائرة من الاخر يرجح الاوسع لكونه اكثر اثباتا للحكم وفي نسخة لما ثبت اعتبار ه
والكلام فيه في اصل ثبوت علية وصف المستدل وقبل ثبوتها لا يرجح ما هو اكثر اثباتا له
لان الاصل عدمه فالحاصل ان الاحوط بعد ثبوت العلية اعتبار الاوسع لئلا يفوت حكم
لعتبره الشارع بخلاف ما قبله فان الاولى فيه رعاية الاصل فتامل ولو سلم الترجيح بالتوسعة
قبل ثبوت العلية فيعارض اي هذا المرجح معارض على صيغة المفعول بما يرجح وصف المعارضة
اي الوصف المذكور في مقام المعارضة وهو اي ما يرجح وصفه موافقة الاصل وهو عدم
الحكم بالانتفاء اي بانتفاء الحكم في الفرع اللازم لوصف المعارضة والمختار للحنفية
نفيه اي نفي قبوله وسموها اي المعارضة في الاصل المفارقة اشارة الى اسباب من يسمونه
الفرق ابداء خصوصية في الاصل هي شرط للوصف مع بيان انتفائها في الفرع او بيان
مانع من ثبوت الحكم فيه مع انتفاء ذلك المانع في الاصل فهو معارضتان في الاصل والفرع
لان ابداء شرط في الاصل معارضة فيه وبيان انتفائه في الفرع معارضة فيه وكذا اعتبار
عدم المانع في الاصل مع انتفائه فيه معارضة فيه وبيان وجوده في الفرع معارضة فيه
ومن ان المعترض ان لم يتعرض لانتفاء الشرط في الفرع لم يكن من الفرق بل هو معارضة
في الاصل المسمى مفارقة عند الحنفية ولم يذكروه اكتفاء بذكر المعارضة في الاصل ولعل
وجه التسمية ان بيان الخصوصية في الاصل يتسبب للمفارقة بين الاصل والفرع فان كان
صحيحا صحيحا كان راجعا الى الفرق المفهوم في ضمن المفارقة لان ابداء الوصف الاخر
انما يقصد به الفرق بين الاصل والفرع وصحته بوجود دليل على وجود الفارق بينهما
في العلة المعتبرة في ذلك الحكم فليعمل الفرق الموجود في ضمن تلك المفارقة مانعة
اي فليورد في صورة الممانعة لان المفارقة من الاسئلة الفاسدة عند الجمهور والممانعة اساس
المناظرة وبها يعرف فقه الرجل في اعتاق عبد المرهون اي اعتاق الراهن العبد المرهون
اذا قال الشافعي ببطلانه لانه تصرف في حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فيبطل
اعتاقه كبيعه اي كما يبطل بيع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن لو قال الحنفي هي اي
العلة في الاصل اي البيع كونه اي البيع يحتمل الرفع بعد وقوعه فلا وجه للقول
بانعقاده وهو على شرف الانفساخ من قبل المرتهن بخلاف العتق لكونه لا يحتمل الرفع لم يقبل

من الوصف الاخر

فساده اي الخف وتلافه بتكرار المسح عليه فقوله فساده اما مجرور عطف بيان للمانع او مرفوع خبر محذوف وضمير هو ضمير راجع الى المانع
صح

الفرقة

جواب لو لما ذكر من ان المحث رعند الحنفية عدم قبول المفارقة وذلك لان السائل ليس ولاية
الفرق كما سنشير اليه غير ان الفرق هنا صحيح فليجعل ممانعة فيقول ان ادعيت حكم الاصل
وهو البيع البطلان اي ان جعلت حكم الاصل البطلان منعناه اي منعنا كونه حكم الاصل او
ادعيت حكمه التوقف على اجازة المرتهن او قضاء دينه فغير حكمك الذي تريد اثباته
في الفرع وهو البطلان وهذا اي كون المحث رعند الحنفية نفي قبوله لانه غصب لمنصب التعليل
اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى شيئا آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة
فانها انما تكون بعد تمام الدليل والعارض ليس في موقف الانكار بل في موقف الاستدلال على خلاف ما
اقام عليه الخصم وليس الامر كما قالوا ان ابداء وصف آخر غصب لانه اي المبدي لا يستبد عليه
اي كون الوصف الآخر علة بل يجوز كونه اي المبدي وحده العلة او كونه مع ما ذكر المستدل
العلة وحاصله اي حاصل سؤاله هذا منع كفاية اي استقلال وصف المستدل بالعلية وتسميته
معارضة تجوز لقولهم اي الاصوليين اذا اطلقت المعارضة في باب القياس فما في الفرع
اي فالمراد المعارضة في الفرع وهذه اي المعارضة في الاصل تذكر بقيد هو في الاصل
فعلم ان الحقيقة في اطلاق لفظ المعارضة ما في الفرع فاذا استعمل في غيره كان مجوزا على طريقة
الاستعارة واذا رد النقض الذي هو كالصريح في الاستدلال الى المنع كما مر فهذا
اي رد المعارضة في الاصل الى المنع اولى من ذلك وفي التلويح ولا يخفى انه نزاع جدلي
يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والاتساع في اظهار الصواب قالوا اي الحنفية
ولجواز علتين في الاصل يتعدى الحكم بكل منهما الى محلها اي الى محل تلك العلة من مواد تحققها
فعدم احديهما بعينها في محل يوجد فيه الاخرى لا ينفي لكون الاخرى علة للحكم فيتعدى بها الى
ذلك المحل وهذا الوجه يقتصر في افادته نفي القبول على ما يجب فيه اي على محل يجب فيه استقلال كل
من العلتين بدليل يوجب ذلك دون تجويز جزئيته اي جزئية كل منهما لما كان الاستقلال
المقابل لتجويز الجزئية ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون كل من المستقلين يجتمع مع الآخر
والثاني بخلافه فلا يجتمع عليه احدهما مع علية الآخر وعدم قبول السؤال في الاول
دون الثاني اشار اليه بقوله فالحق ان يقال ان اجمع على انها اي العلة في محل النزاع
احديهما فقط اي علتي المستدل والمعترض استقلالا كعلة الربا فانه اجمع على انها اما
الكيل والوزن او الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان او الاقتيات والادخار
قبل هذا السؤال والا اي وان لم يجمع على ما ذكر لا يقبل لجواز ان يكون كل منهما علة استقلالا
كما ذكر وقولهم اي اثبات نعتقه بالاستقراء مباحث الصحابة جمع وفرق قوله مباحث الصحابة
مبتدأ خبره جمع وفرق يعني جمع الفرع مع الاصل في الحكم بموجب وصف مشترك بينهما
وتمييز صورة عن صورة اخرى عند توهم مشاركتهما في الحكم لوصف مشترك بينهما ببيان فارق
يفيد عدم مشاركتهما في علة الحكم وذلك بابداء وصف مغاير لما توهم كونه علة في
الصورة التي ظن كونها اصلا للصورة الاخرى وذلك اجماع على جواز ابداء وصف فارق
غير موجود في الفرع وقوله بالاستقراء متعلق بما يفهم من السياق تقديره علم بالاستقراء انه
لانما خبر قولهم والضمير المنصوب راجع الى مطلبهم وهو قبول السؤال المذكور على العموم

الا ان نقلت مباحثهم جمعا وفرقا على وجه العموم بحيث تندرج تحتها مباحث الفرق المتنازع
فيه ولا يمكن نقلها كذلك لان ما نقل عنهم مضبوط غاية النقل وليس فيه العموم المذكور وعلى
تقدير قبوله اي المعارضة في الاصل هل يلزم بيان انتفاء المبدي في الفرع فيه اقوال
فاحدها نعم اذ لو لم ينتف فيه لثبت المطلوب المستدل فنافيه لان غرضه عدم
استقلال وصف المستدل وهو يحصل بمجرد الابداء وثالثها الذي هو المختار لا يلزم بيان
انتفائه اي الوصف المبدي في الاصل عن الفرع الا ان ذكره اي المعترض انتفاءه في
الفرع فكلمة ان شرطية او مصدرية والوقت مقدر اي لا يلزمه ذلك الا وقت ذكره اياه
فانه عند ذلك يعلم ان غرضه اثبات انتفاء الحكم في الفرع ولا شك انه حينئذ لابد من بيان
انتفاء الوصف عن الفرع لان مقصوده اي المعترض لم يظهر في صدده اي صرف المستدل
عن التعليل بما ذكره من الوصف لينتفي لزومه اي لزوم بيان انتفاء المبدي في الفرع مطلقا
اي انتفاء مطلقا يعم جميع صور المعارضة في الاصل وذلك لانه اذا لم يكن مقصود المعترض
سوى صرف المستدل عن وصفه وقد حصل ذلك بابداء وصف آخر يحتمل العلية كفاه ذلك في
الصرف فذكر ان هذا المبدي منتف في الفرع امر زائد على المقصود غير محتاج اليه في صورة من
الصور اذ المفروض انحصار قصده في الجميع في ذلك ولا نفي حكمه اي لم يظهر ايضا مقصوده
في نفي حصول الحكم الاصل في الفرع ليلزم بيان انتفائه مطلقا اي لزوما مطلقا يعم الصور
كلها لان المقصود على هذا التقدير لا يحصل الا ببيان انتفائه فيه بل قد يكون مقصود
المعترض الصرف وقد يكون نفي الحكم فاذا ادعاه اي المعترض نفي الحكم لزمه اثباته اي
اثبات ما ادعاه لالتزامه ذلك وان لم يجب عليه ابتداء وكذا المختار انه لا يلزم
المعترض ذكره اي ان يذكر اصلا معتبرا من الشرع لوصفه الذي ابداه في الاصل يبين
ذلك الاصل تأثيره في الحكم كمعارضة الاقتيات بالطعم اي كان يقول المعترض علة حرمة الربا
في المنصوصات الطعم لا القوت كما في الملح الذي هو منها وهو طعم وليس بقوت ثم علل عدم
لزوم ذكر الاصل لوصف المعترض بقوله لانه لو لم يدعه اي المعترض كون وصفه علة حتى يحتاج
الى شهادة الاصل انما جوز ما ذكر من كون وصفه علة او جزءها فيلزم المستدل
التحكم في جعله العلة وصفه لا وصف المعترض مع تساويهما في صلوح العلية وايضا يكفيه
اي المعترض في وصفه المبدي اصل المستدل اذ لابد من وجود وصفه فيه فيقول المعترض
جاز الطعم او الكيل او هما علة كما في البر بعينه وجوابها اي المعارضة المذكورة من المستدل
على تقدير القبول كما هو المختار رفيعه بمنع وجوده اي الوصف العارض من الاصل
كان يقول لا نسلم انه مكيل في زمانه صلى الله عليه وسلم وهو المعتبر او منع تأثيره اي الوصف
العارض به ان كان لم يثبته المستدل او اثبته بما كان اي باي طريق كان يعني بمنع
التأثير على الاطلاق سواء كان المستدل لم يثبت عليه وصفه او اثبت وعلى تقدير الاثبات
سواء اثبتها بالمناسبة او الشبه او غيرهما وهذا رد لما في الشرح العضدي من ان المطالبة بكون
الوصف العارض مؤثرا بان يقال للمعترض لم قلت ان الكيل مؤثر انما يسمع من المستدل اذا كان
مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج العارض الى بيان مناسبة او شبه بخلاف

ما اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر بدون ثبوت المناسبة بمجرد ثبوت الاحتمال ثم بين ذلك
بقوله وتقييده سماعه اي سمع منع التأثير وقبوله من المستدل اي اذا كان المستدل اثبت
وصفه اي عليته بالمناسبة ونحوها اي الشبه وقد مر الفرق بينهما وحاصله ان الاولى بالنظر الى
ذات الوصف والاخرى بالنظر الى الخارج لا بالسبر ونحوه بحكم خبر المبتدأ لان ذلك اشارة
الى ما جعله المستدل علة وصفه اي المستدل وهذا المبدي للعارض به وصف آخر يحتمل اي يجوزه
المعترض دفعه المستدل صفة يجوز لعدم التأثير وهو اي عدم التأثير عدم المناسبة عندهم
اي الشافعية يجب اثباته اي التأثير على المستدل لئلا يقال له انا مرون الكل وتنون انفكم
فالمناسبة ظاهر اي فان اثبت التأثير ببيان المناسبة فالامر ظاهر اذ مراد من تقبل هذه
هذا السؤال من التأثير المناسبة وكذا اي اثبته بالسبر لان مفاد العلية اي د
المناسبة اذ هي اي المناسبة لازم العلية بمعنى الباعث فمفاد الملزوم افاد اللازم لكن
لا يلزم ابداؤها اي المناسبة في السبر ونحوه ولذا اي لما ذكر من لزوم المناسبة لمطلق العلة
صح علية السبر عورض المستبقى فيه اي في السبر لعدمها اي لعدم مناسبة المستبقى وقد عرفت ان
السبر عبارة عن حصر الاوصاف التي يحتمل كونها علة في عدد والغاء ما عدا واحدا منها وهو
المستبقى وربما يعارض المستبقى بوصف آخر يدعي المعارض عليته وانه المناسب للحكم دون
المستبقى لعدم مناسبته فلولا ان المناسبة امر لازم للعلة لما نفى العلية عن المستبقى لعدمها وقد
علم ان المصنف رد عليه بقوله لذا اللزوم المناسبة لا لعدم لزوم ابدائها كما زعم الشارح فان قلت
لعله اراد انه لو كان ابداؤها لازما لما عورض المستبقى لعدمها لانه على تقدير لزوم الابداء لم يتركه
المستدل وعلى تقدير ابدائها لا وجه للمعارضة لعدمها في المستبقى قلت على تقدير الابداء
نرجح الملزم وجود المناسبة عند المعترض فافهم وقبل المعنى للمستدل مطالبة المعترض بكونه
وصفه مؤثرا اذا كان المعترض اثبته اي اثبت كون وصفه علة بالمناسبة لا بالسبر كما ذكره
بعض شارحي المختصر وهو خبط اذ بفرض اثباته بها اي المناسبة كيف منع المستدل
التأثير وهو اي التأثير هو اي المناسبة لا التأثير لم لا يجوز ان يحمل التأثير على ما هو مصطلح
الحنفية اذ لا يمكن حمله على اصطلاحهم فيه اي في التأثير وهو كون العين في العين اي
كون عين الوصف معتبرا في عين الحكم شرعا بالنص او الاجماع اذ لا يتعين اثبات المعترض
كون الوصف علة بهذا الوجه عليه اي المعترض بعد اثباته اي اثبات كون الوصف علة
بطريق صحيح من المناسبة بالفرض اي على ما هو المفروض حتى يمكن فيه نعم يتعين اثبات التأثير
الحنفي لو كان المعترض حنفيا فان المناسبة لا تستلزم الاعتبار عندهم اي الحنفية بل لا بد
فالتأثير عندهم شرط مع المناسبة وهو اي التأثير عندهم ان يثبت اعتبار جنس
المناسبة الى آخر الاقسام المذكورة في بحث التأثير ولا يصح لمن اثبت وصفه بالسبر
مستدلا كان او معترضا الترجيح هذا عبارة الشارح في حل هذا المحل جعله كلاما مبتدأ في بيان
ترجيح وصف على آخر ولم يجعله من تتمة معارضة المستبقى في السبر المذكورة آنفا ولم
يدر انه لا يساعده آخر الكلام اذ حاصله ان هذا الترجيح لا يفيد مع عدم اشتراط العلة
وجود المناسبة فيجب ان يكون عدم المناسبة لازما للحكم بعلة الخصم فتعين كونه تتمة لما ذكر

والتقدير ولا يصح من المستدل الذي قد وصفه المناسبة ترجيح السبر اي ترجيح الوصف الثابت
عليته بالسبر على الثابت عليته بغيره لمعترضه اي السبر لنفي غيره من الاوصاف المحتملة للعلية
ولا نكره الذي يبديه المترتبة على عليته بالنسبة الى ما يترتب على علية الآخر لان ذلك اي المرجح
المذكور انما يعتبر به بعد ظهور شرطه اي شرط وصف السبر وهو مناسبة المستبقى
او عدم ظهور عدمه اي عدم الشرط لجواز خفاء المناسبة لما عرفت من انه لا يلزم ابداؤها
المناسبة في السبر اما مع ظهوره اي ظهور عدم الشرط فلا يترجح السبر اذ لا يفيد السبر
مع عدم الشرط المعتبر في مطلق العلة وهو اي عدم الشرط العرض فيه لما عرفت من ان مدار
معارضة المستبقى انما كان على عدم المناسبة او بيان خفائه اي خفاء الوصف المعارض
معطوف على منع وجوده وكذا لعدم انضباط اي الوصف المذكور او منع ظهوره او
انضباطه فان كل واحد من المذكورات مناف لعلية الوصف المعارض به لما علم في شروط
العلة فلا يعارض به عند تحقق شيء منها اوانه اي الوصف المعارض به نفي وجود بل هو
عدم معارض في الفرع والعدم لا يكون علة ولا جزء منها في الحكم الثبوتي على ما هو المختار
كالمكره اي كقياس القاتل المضطر الى القتل على المختار اي القاتل باختياره في وجوب
القصاص بجامع القتل فيعارض بانه اي العلة في حكم القصاص هو القتل مع الطواعية
لانها مناسبة لايجاب القصاص لا القتل المطلق الذي يعم الاكراه فيجيب المستدل
بانها اي الطواعية عدم الاكراه لا الاكراه المناسب لنقيض الحكم اي عدم القصاص فحاصله
عدم معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل لانه ليس من الباعث في شيء كذا في الشرح العضدي
وذلك لان عدم المعارض من قبيل عدم المانع لا من جانب المقتضي الذي هو العلة وهذا
لا غبار عليه لكن قوله انها عدم الاكراه لا الاكراه يفيد بظاهره انها لو كانت عين الاكراه
لناسبت الحكم ولا معنى له كما لا يخفى ثم وصف الاكراه بمناسبة نقيض الحكم يدافعه لكانه
اراد والله اعلم ان الطواعية انما هو العدم المضاف الى الاكراه ولا مناسبة بين هذا العدم
والحكم اصلا وليست هي الاكراه الذي فيه مناسبة في الجملة على انه لو كانت عين الاكراه
ايضا لما افاد ما يريده لان مناسبة الاكراه انما هي بالنظر الى نقيض الحكم وفيه ما فيه او بالغاية
اي الوصف المعارض به اما مطلقا في جنس الاحكام كالطول والقصر او في الحكم المعلل به كالذكورة
في العتق باستقلال وصفه اي بسبب استقلال وصف المستدل بالعلية بنص او اجماع كلا
تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في معارضة الطعم اي كجواب المستدل على انه علة الربا
بالطعم لمعترضه بمعارضته بالكيل بان النص دل على اعتبار الطعم في صورة ما وهو هذا الحديث
فان اعتبار الحكم مرتبا على وصف مشعر بالعلية ومن بدل دينه فاقتلوه عند معارضه مطلقه
يعني اذا علل المستدل القتل بمطلق تبديل الدين ففرع عليه قتل اليهودي اذا تنصر ومكنه
الا ان يسلم لتحقق مطلق التبديل فعورض بتبديل الايمان بالكفر يعني فيقول المعترض ليس العلة مطلق
التبديل بل تبديل الايمان بالكفر وعلى هذا فالمراد بدينه دين الاسلام غير ان العلة مطلق
التبديل فالحق اليهودي اذا تنصر بالمسلم المبدل دينه لاشتراكهما في التبديل المطلق
ولو قال المستدل عمم التبديل المذكور في الحديث في كل تبديل سواء كان تبديل دين

حق بباطل او بطل بباطل كان هذا القول شيئا آخر ودعوى حكم كلي شرعي غير مستنبط من الحديث
المذكور فان المعارضة المذكورة واقعة لهذا الاستنباط فيكون صحة اثباته بالنص لا بالقياس
فلا يسمع منه هذا وبريء منه اي من الالغاء المقبول انفراد الحكم عنه اي عن الوصف المبدي
للمعترض عدم اشتراط العكس في العلة على ما هو المختار وقد مر تفصيله في الشروط في الشرح
العضدي ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف في الغائه والحق انه
ليس بكاف لجواز وجود علة اخرى لما تقدم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب العكس لكن يتم بيان
انفراد الحكم عن الوصف المعارض به باستقلال وصف المستدل اذ لو لم يستقل لم يتحقق الحكم معه في صورة
الانفراد المذكور ولكونه اي انفراد الحكم عنه ليس الغاء له لا يفيد ابداء الخلف اي ابداء
وصف آخر تخلف الوصف المعارض به في صورة انفراد الحكم عنه من المعترض لا يفيد دفع
الالغاء لانه فرع ثبوته وانما فائدته نفي استقلال وصف المستدل وهو اي ابداء الخلف من
المعترض بعد بيان المستدل انفراد الحكم عن الوصف المعارض به لئلا يكون وصف المستدل مستقلا
تعدد الوضع اي يسمى به لتعدد اصل الوصفين احدهما المعارض به اولا والثاني الخلف
المبدي والتعليل في احدهما بالباقي على وضع اي مع قيد وفي الآخر على وضع مع قيد آخر بعد المبدي م
كما سيظهر في المثال نحو ان يقال في صحة امان العبد المسلم العاقل الحربي امان صادر من مسلم
عاقل فيقبل كالحر اي كامان الحر المسلم العاقل لانهما اي الاسلام والعقل مظنتان للاحتياط
للايمان اي للاحتياط في مسئلة الايمان اي بذل الامان وجعله آمنا فيعترض باعتبار
وصف الحرية معهما اي الاسلام والعقل في العلية لانها اي الحرية مظنة التفرغ للنظر في مصلحة
الايمان لعدم الاشتغال بخدمة المولى فنظره اي الحر اكمل من نظر العبد فيلغيها اي المستدل
الحرية بالماذون له في القتال اي باستقلال الاسلام والعقل بالامان في العبد الماذون له في القتال
الكافر فان له الامان اتفاقا فيقول المعترض الاذن اي اذن السيد له خلفها اي الحرية
لدلالته اي الاذن على علم السيد بصلاحه لاظهار مصالح الايمان في الباقي اي الاسلام
والعقل علة لصحة الامان حال كونه على وضع اي قيد الحرية فالعلة المجموع و الباقي علة
له على وضع آخر اي قيد الاذن وجوابه اي جواب تعدد الوضع ان يلغي اي المستدل ذلك
الخلف بصورة فيها وصف المستدل مع الحكم وليس فيها ذلك الخلف فيهما فان ابدى
المعترض فيها اي في الصورة المبداة خلفا آخر فكذلك اي فالجواب بالالغاء بصورة
اخرى والاعتراض بابداء الخلف يستمر على المنوال المذكور الى ان يقف احدهما اما المستدل لعجزه عن
الالغاء او المعترض لعجزه عن الخلف ولا يلغي اي ولا يتحقق الالغاء من المستدل للوصف المعارض به
ضعف الحكمة التي المستدل المظنة اي وجود المظنة المتضمنة لتلك الحكمة كالردة علة القتل
في قياس المرتد على المرتد في وجوب القتل فيقال على سبيل الاعتراض بل مع الرجولية لانها اي الانثى
معها المظنة لقتال المسلمين اذ يعتاد ذلك الرجال دون النساء فيلغيه اي المستدل
كونه المظنة لذلك بمقطوع اليدين لضعف الحكمة فيه مع انه يقتل اتفاقا اذا ارتد فهذا لا يقبل
من المستدل بعد تسليم كون الرجولية مظنة اعتبرها الشرع بنى ادار الحكم عليها ولا يلتفت الى ضعف
حكمتها في بعض الصور كسفر الملك المرفه لا يمنع الترخص ولا يفيد ترجيح المستدل وصفه على

وصف المعترض بشيء من وجوه الترجيح في جواب المعارضة خلافا للآمدي لان المفيد في ذلك
ترجيح اولوية استقلال وصفه وهو اي ترجيحه منتف مع احتمال الجزئية اي جزئية
وصف المعارضة من العلة مع وصف المستدل او يدعى اي الا ان يدعي المعترض استقلال وصفه
فانه حينئذ يفيد ترجيح المستدل وصف نفسه واما ان العلة المتعدية لا ترجح على القاصرة لمعارضة
موافقة الاصل اي لكون القاصرة معارضة للمتعدية بانها موافقة للاصل الذي هو عدم الاحكام
كما بين في الشرح العضدي فلا يصح بل المستقل المتعدي راجح على المستقل القاصر واختلف في جواز
تعدد الاصول اي الاصول المقيس عليها فقيل لا يجوز لان الاصل الزائد لا يحتاج اليه لان
المقصود قد حصل بالواحد ويدفع هذا بثبوت الحاجة الى الزائد في زيادة الظن بالعلية
والوجه الاخر وهو يتادى به اي جواز تعدد الاصول الى الانتشار دون زيادة الضبط تدفعه
اي يدفع الدفع المذكور لان معه اي مع تاديه الى ما ذكر بعد الظن فضلا عن زيادته
اي زيادة الظن فالمختار جوازه اي التعدد مطلقا بالنظر اليه نفسه وبالنظر الى الخصم في مقام
المناظرة كما ذهب اليه ابن الحاجب ليس بذلك القوي بل الوجه جوازه في نظره نفسه
لانتفاء الانتشار لا في المناظرة لتاديه الى الانتشار وعلى الجواز اي جواز تعددها اختلف
في اقتصار المعارض على احدها اي الاصول فالمجيز للاقتصار على احدها قال ابطال
جزء من كلامه اي المستدل ابطاله اي كلامه من حيث هو مجموع ويلزم ابطال الكل والمانع
يقول لا بد من ابطال كل واحد من اصول المستدل قال اذ اسلم له اي المستدل اصل واحد
كفاه في مطلوبه وتحليله اي محل هذا القول اتحاد الوصف دون تعدده اي وصف المستدل بانه
ان الاصل الاظهر التعدد ويحتمل ان يكون الوصف ايضا متعددا ويحتمل ان يكون متحدا فعلى الاول لا وجه للخلاف
في عدم لزوم ابطال الكل لان تعدد وصف القياس يستلزم تعدده لانه المناط فيه وابطال احد الوصفين
ابطال لاحد القياسين وابطال احد القياسين بدون ابطال الآخر الزام تام وعلى الثاني ايضا لا وجه
للخلاف في لزوم ابطال الكل لان اتحاد الوصف يستلزم اتحاد القياس والقياس الواحد اذا سلم له اصل
واحد يكفي في اثبات المطلب فلا بد من ابطال الكل ليتحقق الالزام فلزوم ابطال الكل قولا مبني على اتحاد
الوصف والمجيز على الاقتصار على تعدده فنورد نفي لزوم ابطال الكل غير مورد اثباته فلا خلاف بين
الفريقين واليه اشار بقوله ولا تناقض بين اي النفي والاثبات في محل واحد واشار بعض الى التخلف
باتحاد الوصف المعارض به ولم يذكر لها وجها ولا وجه له غير انه ذكر المحقق التفتازاني ان الملتزمين
ابطال الكل اختلفوا في وجوب اتحاد المعارض به في الجميع فقط القائل الاول وهو مجيز الاقتصار على
احدها الى انه اي المستدل التزم صحة الالحاق اي الحاق الفرع بكل من الاصول ومجموعه
اي عن الالحاق بكل فقط ما التزمه و القائل الآخر يقول المقصود اثباته اي الحكم في الفرع
ويكفيه اي المستدل ما سلم له من الاصول فلا بد من معارضة الكل بحيث لا يسلم له شيء من الاصول
وفي معارضة الكل اي جميع الاصول لو اجاب المستدل عن معارضة احدها اي الاصول
بشيء من الاجوبة المذكورة ففي القولان اي فالثابت على ذلك التقدير القولان المذكوران
اي نظيرهما احدهما انه لا بد ان يدفع المستدل ما التزمه وهو الكل فلا يكفيه الجواب عن
احدها فقط وهذا نظير القول الاول والثاني انه يكفيه اي المستدل اصل واحد

من تلك الاصول وقد سلم له بعد الجواب عن معارضته وهذا نظير القول الثاني كما لا يخفى ولما سوال
التركيب فمقدم في الشروط لحكم الاصل وحاصله المنع اما العلية علة حكم الاصل او لوجودها او
لحكم الاصل لانه مندرج في المنوع المذكورة واما سوال الترجيح بالتعدية فمثاله قول المستدل البكر
تجبر كالصغيرة فيعارض البكارة المتعدية الى البالغة بالصغر متعلق بيعارض المتعدي الى
الثيب الصغيرة المناسب للاجبار لتبين ويا في التعدية ومرجعه اي هذا السوال الى المعارضة في
الاصل بما يساوي الاخرى في التعدية لئلا يترجح وصف المستدل بتعديته ولا ترجيح بزيادة
التعدية ثابت للحنفية بخلاف اصلها اي اصل التعدية فان الترجيح به ثابت عندهم فالطاليس
هذا السوال مستقلا بل هو مندرج فيما ذكر واذا لم يقبلوا اي الحنفية المعارضة في الاصل لم يذكروا
سوال اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع بعد اتحاد الضابطتين كالايلاج محرم اي كان
يقول المستدل الحد باللواطة هو ايلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعا فيحد به كالزنى فيقول المعترض
المصلحة مختلف في تحريمها اي اللواطة والزنى ففي الزنا اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الولد
وهو اي عدم تعهد الولد قتل معنى وفي اللواطة دفع رذيلته وهما مختلفان وقد يتفاوتان في نظر الشرع
فقياس احدهما على الآخر فليس جمع الفارق لانه اي السوال المذكور هي اي المعارضة في الاصل
فلم يفردوه بالذكر وانما قلنا انه هي اذ حاصله اي قول المعترض العلة في الاصل شيء آخر وهو
كونه موجبا لاختلاط النسب مع ما ذكرت من قولك ايلاج محرم ولذا اي ولكونه معارضة في الاصل
كان جوابه اي السوال المذكور جوابها اي المعارضة المذكورة بالغاء الخصوصية المبداة
في الاصل لبيان الاختلاف بطريقه اي الالغاء ومع انه اي السوال المذكور باعتبار منشاه
يندرج في عموم منع الشروط للفرع اذ منها مساواته للاصل فيما علل به وهي منتفية ههنا
الثالث من مقدمات القياس المذكورة وهو ثبوت العلة في الفرع عليه سوالان الاول منع
وجودها اي العلة في الفرع كقول الحنفية في قولهم اي الشافعية بيع التفاحة الواحدة بتفاحتين
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فلا يصح كصبرة اي كبيع صبرة بصبرتين مقول قول الحنفية منع وجوده
اي الوصف في الفرع لان المجازفة باعتبار الكيل اذ لا تقال مجازفة الا في شيء يباع بالكيل وهو
اي الكيل منتف فيه اي في التفاح ويرد على هذا المنع انها باعتبار القدر يعني ان المجازفة كما تطلق عرفا
باعتبار القدر المجازف فيه كيلا ووزنا لا كيلا فقط وذلك بحسب اعتبار الشرع فالاولى
للفرع بالاصل المذكورين باعتبار القدر الاعم من الكيل والوزن فاذا حاصل ان العلة في الاصل
المجازفة المطلقة التي تتحقق في ضمن كل منهما فلا يصح منع وجود الوصف المناط للحكم فانما يدفع
هذا الايراد بانتفائهما اي الكيل والوزن معا في التفاح لانه اي التفاح عددي وهو اي كونه
عدديا موقوف على انه اي التفاح كذلك اي عددي في زمنه عليه السلام اي وان لم يكن في
زمنه عدديا والا اي وان لم يكن في زمنه عدديا فالعادة اي فالعبرة بما هو العرف في بيعه
من وزن وغيره وهي اي العادة مختلفة فيه اي في التفاح باعتبار البلدان وكما
لمحمد في ايداع الصبي غير المأذون مالا غير الرقيق من انه لا يضمن اذا اتلف لان مالكه
سلطه على الاستهلاك والاستهلاك اذا كان من قبل المالك لا يوجب الضمان كما اذا
المتلف بنفسه وقد سبق بيانه فيمنعان اي ابو حنيفة وابو يوسف انه اي الايداع

تسليط على اتلافه وقيل ابو حنيفة مع محمد وكما للشافعية في صحة امان العبد من انه
امان صادر من اهله وهو المسلم العاقل فيعتبر كالماذون له في القتال فيمنع اهليته اي العبد له
اي للامان وجوابه اي هذا السوال ببيان وجوده اي الوصف بعقل او حس او شرع على ما هو
طريق الاثبات في مثله ويريد المستدل ههنا اي في الفرع المذكور بيان مراده بالاهلية وهو
اي مراده كونه اي المؤمن مظنة لرعاية مصلحته اي الامان بالنظر الى المسلمين وهو كونه
مظنة لذلك ثابت باسلامه وبلوغه ولو اراد المعترض بيان الاهلية باعتبار قيد زائد على
ما هو مراد المستدل ليظهر انتفاؤها اي العلة في الفرع فالمختار لا يمكن اي ففيه خلاف والمختار
انه لا يمكن من ذلك اذ هو اي بيان المراد وظيفة المتكلم اي باللفظ المحتاج الى البيان لانه العالم
بمراده فيتولى تعيين ما ادعاه دفعا لنشر الجدال بالانتقال والاشتغال بالسوال الثاني
من السوالين المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم اي حكم المستدل وهي اي المعارضة في الفعل بان
يقول ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه
فيتوقف دليلك المعارضة اذا اطلقت اي اذا اطلق لفظ المعارضة في باب القياس ولم يقيد
بقيد ككونها في الاصل وغيره لانها المتبادر منه الاهذه المذكورات وهذا علامة كونه حقيقة
فيه كما سيشير اليه ولا بد له اي لما يقتضي نقيض الحكم فيه من اصل ثابت عليته لحكمه الذي
هو نقيض الحكم الاول فهي اي هذه المعارضة معارضة قياسين ولذا اي لكونها معارضة
قياسين كانت الحقيقة اي حقيقة لفظ المعارضة المطلقة والحقيقة كما تطلق على اللفظ
تطلق على المعنى وله اي للمعترض اثبات عليته وصفه بمسلك وللآخر اي المستدل
اعتراضه اي الاعتراض على المعترض بما يعترض به على المستدل فينقلبان اي فيصير المعترض
مستدلا والمستدل معترضا وهو اي انقلابهما لانقلاب التناظر وجه منع ما نعيها
اي وجه نفي قبول القائل بعدم سماع هذه المعارضة لانه خروج عما قصداه من معرفة صحة
نظر المستدل الى آخر وهو معرفة صحة نظر المعترض ودفع بان الانقلاب الممتنع ان يثبت
المعترض مقتضى دليله بان يكون مقصوده اثبات مقتضاه ولهذا السوال ليس كذلك بل هو
لهدمه اي دليل المستدل نقيضه اي بما ينافي دليل المستدل لكونه مفيدا خلاف مقتضاه
بعد تمامه اي بعد تمام دليل المستدل بمعنى عدم التعرض لمقدماته لا يلزم تسليم موجبه
فالمعنى تام دليلك في نفس الامر اثباته المستدل موقوف على عدم هذا الذي عارضت به من
دليل واختلف في الجواب عن المعارضة بالوجوه المذكورة في ترجيح القياس عند العجز عن القدح
فيها والمختار قبول الترجيح ما تقدم في ترجيح القياس والاختلاف فيه اي في قبول الترجيح فيه عند
الحنفية لان وجوب العمل بعد المعارضة بموجب احد الدليلين موقوف عليه اي الترجيح وقيل
لا يقبل الترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين اذ لا ميزان يوزن به الظنون ولا معيار يعرف
به مراتبها والترجيح فرعه اي التساوي وعلى هذا الكلام على تقدير صحته يبطل الترجيح مطلقا
ودلالة الاجماع عليه اي الترجيح للاجماع على وجوب العمل بالراجح وتمام المختار اي يبطل ابطال
الترجيح مطلقا وعلى المختار من قبول الترجيح اختلف في وجوب الايماء اي الترجيح في اثناء
الدليل والمختار انه لا تجب الاشارة اليه اي الترجيح على المستدل لانه اي الترجيح ليس

نقيض
ببطلانه

جزاء منه اي الدليل لدلالته على المطلوب مع قطع النظر عنه وتقدم العمل عليه اي الترجيح عند ظهور
المعارضة شرط اي مشروط معلق على شرط وهو ظهور المعارضة والوجوب لزومه اي لزوم ذلك
الترجيح في العمل اي عمل المستدل لنفسه متعلق باللزوم او بالعمل تأكيد لما يفهم ضمنا من العمل لا
في المناظرة لعدم الاحتياج للترجيح فيها اذ المقصود منها الهدم من جانب المعارض وابطال المعارضة
ان اراد الزام المعارضة كان ذلك مناظرة اخرى فتامل واما ما ذكره الشارح فعبثا من سؤال اختلاف
الضابط اي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة في الاصل والفرع ان يجمع بين شيئين بعلتين
فقوله ان يجمع الخ بيان لمحل السؤال المذكور ظرف للسؤال بتقدير الوقت فهو الجمع بين علتين بوصف
مشترك بينهما وقوله كشهود الزور في القتل فيقتص منهم كالمكره لغيره على القتل تمثيل
للجمع المذكور فان الاكراه والشهادة علتان للاقتصاص والوصف المشترك بينهما التسبب في
القتل وتصوير السؤال حاصل وقوله فيقال الضابط في الاصل وهو المكره على القتل الاكراه وفي الفرع
وهو شهود الزور الشهادة ولم يثبت اعتبارهما اي الضابطين مصلحة تقرير النسبة
الاصل فيه فرق ويها اي لم يثبت اعتبار وي مصلحتي الضابطين شرعا اي شرعا
فليست المصلحة الحاصلة بقتل شاهد الزور مساوية للمصلحة الحاصلة بقتل المكره ليقتل
شاهد الزور بالشهادة قياسا على المكره اذ قد عرفت ان السؤال المذكور متضمن لجميع ما ذكر
من قوله ان يجمع الى هنا فلو جعلت هذا القول عطف بيان له لكان حسنا فان قلت العلة في
قياس شهود الزور على المكره ليس الا التسبب في القتل فمعنى كون الاكراه والشهادة علتين قلت
التسبب مفهوم كلي وهما فرداه المتحققان في الاصل والفرع ووجود الكلي بعد في الوجود وعلية المفهوم
الكلي انما يكون باعتبار ما تحقق في ضمنه بل نقول قبيل اطلاق العلة على الضابط لكونه مناط العلية
وجوابه اي المستدل عن هذا السؤال بان الضابط في الاصل والفرع انما هو التسبب
المطلق وهو منضبط عرفا وان لم يكن منضبطا بحسب المفهوم اللغوي فان المراد به في العرف
ما يصح ان يضاف اليه القتل لكمال تسببه على قياس ما تقدم في مسئلة حكم القياس الثبوت في
الفرع من القياس للعلة بيان لما تقدم اي من بحث القياس لها لكن لمن منعه اي منع القياس
لاثبات علية العلة وجعل المناط المشترك الذي به الحق من جوزه وصفا بوصف
اخر في العلية لحكم الملحق به علته اي علة الحكم الذي قصد المجوز اثباته بالعلة الثابتة عليتها
بالقياس فالمانع يقول للمجوز لابد لك من مناط مشترك بين العلتين حتى تقيس احديهما على الاخرى
فاذا جعلت ذلك المناط علة لحكم الاصل بدل العلة التي جعلتها مقيسا عليها فكذا نقول للمجيب
فيما نحن فيه اجعل العلة في قياس الشهود على المكره التسبب المشترك المعلوم عرفا في الاصل
والفرع او بان افضاءه اي افضاء ما في الفرع من الضابط الى الحكم مثله اي مثل افضاء ما في الاصل
من الضابط اليه او ارجح معطوف على مثله اي افضاء ما في الفرع ارجح واقوى مما في الاصل
فثبوت الحكم في الفرع اما بطريق المساواة او بطريق اولى كما فيما لو جعل اصله اي اصل
هذا الفرع اغراء الحيوان وحمله على قتل نفس فيقال يجب القصاص على الشاهد زورا باغرائه
اولياء المقتول على القتل قياسا على اغراء الحيوان عليه فان الشهادة افضى الى القتل
منه اي من اغراء الحيوان لان انبعاث اولياء المقتول على قتل من شهدوا عليه

طلبا للتشفي وثلج الصدر بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغري عليه لنفرته عن
الادمي وعدم علمه بالاغراء وفي الشرح العضدي واذا كان كذلك لم يضر اختلاف اصلي التسبب
وهو كونه شهادة واغراء لان حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء واليه
اشار بقوله وكونهما اي الاصل والفرع في القياس المذكور التسبب بالشهادة مقيسا على التسبب بالاغراء
بلا جامع فهو غير توجيه الوجه فيهما ان يقال الشهادة تقاس على الاكراه او الاغراء واثبت هدر المكره
بالتسبب اي بجامع التسبب في كل من القياسين او بحاله بالغاء التفاوت بين ضابطي الاصل
والفرع في المصلحة اذا انه اي المعترض التفاوت بينهما في خصوصه متعلق بالغاء التفاوت اي
يبين في خصوص ذلك المحل الذي اورد فيه السؤال المذكور ان التفاوت المثبت بينهما ملغى كان
يقول لا تفاوت في القصاص بالقتل بقطع الانملة المفضية الى الموت والقتل بضرب الرقبة
وان كان ضرب الرقبة اشد افضاء الى الموت والا اي وان لم يبين المعترض التفاوت في
خصوصه لم يفد الالغاء لجواز تحققه في غير المتنازع فيه فلم يذكر الحنفية لرجوعه الى المعارضة في
الاصل جواب اما في قوله واما ما ذكره الشارح فعبثا وسؤال القلب مندرج في المعارضة لانه اقامة
الدليل على خلاف ما اقام عليه المستدل وكذا القلب الا ان فيه خصوصية كون الاصل والجامع مشتركا
بين قياسي المستدل والمعارض وكلام الحنفية مبتدأ خبره المعارضة الخ يعني كلامهم في تحقيق
هذا المقام هو قولهم المعارضة الى اخر البحث نوعان الاول معارضة فيها مناقضة وهي
اي التي فيها مناقضة القلب وستعرف تغيره عندهم ثم اخذ ما يبين ما يطلق عليه لفظ القلب
لغة من المعنيين ليجعل كل واحد منهما منشا لتسمية نوع من معناه الاصطلاحي بقوله ويقال
القلب لجعل الاعلى اسفل والاسفل اعلى ومنه اي من جعل الاعلى اسفل جعل المعلول علة
وقلبه اي جعل العلة معلولا فان العلة بالنسبة الى المعلول اعلى لاصالته اي لكونها اصلا
في الاثبات والمعلول فرعا لها فيه فتبديلهما كجعل الاناء منكوسا وانما يمكن هذا النوع من القلب
في التعليل بحكم اي فيما اذا علل حكم الاصل بحكم اخر شرعي ثم عدي بالنسبة اليه ومعلولا من حيث
انه لابد لكل حكم شرعي من علة ومثل هذا لا يتصور في التعليل بالوصف المحض لانه لا يصير حكما بوجه
والمعلولية موقوفة على كونه حكما كذا قالوا كالكفار يجلد بكرهم قال الشافعي الاسلام ليس بشرط الاحصان
حتى لو زنى الذمي الحر البالغ الذي وطئ امرأة في القبل بنكاح صحيح يرجم لان الكفار جلد جنس يجلد بكرهم
مائة اذا كان حرا فيرجم ثيبهم كالمسلمين اي كما ان المسلمين الاحرار البالغين العقلاء الواطئين
لامرأة في القبل بنكاح صحيح يرجمون لانه يجلد بكرهم مائة فيجعل جلد البكر مائة علة لوجوب
رجم الثيب في المسلمين وقاس الكفار عليهم بهذا الجامع وهو حكم شرعي والبكر والثيب يطلقان
على الذكر والانثى فيقول المعترض الحنفي لا نسلم ان المسلمين انما يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم بل
انما جلد بكر المسلمين لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الذمي المذكور اذا زنى ثيب لجعل جعل
المعترض العلة اي الذي جعله الشافعي علة في الاصل وهو جلد المائة حكما فيه وما جعله حكما
فيه وهو رجم الثيب علة فيه لزمها اي لزم العلة المجعولة حكما النقض لتخلف الحكم عنها لانها
صارت بنفسها حكما وصار ما كان حكما مترتبا عليها علة متقدمة عليها والمتقدم على الشيء
لا يكون حكما له فلزم تخلف الحكم عنه وفيه انه لا يرد على الشافعي الا بحث واحد وهو ان ما

جعلته علة ليس لعلة وبعد هذا لا يرد عليه النقض لان النقض فرع العلية وقد انهدمت وهو
اي هذا الذي ذكرنا قولهم اي معنى قول الحنفية معارضة فيها مناقضة وقد سبق ان الحنفية
يسمون النقض مناقضة واطلاق المعارضة عليه من حيث ان القلب قابل تعليل العلل
بتعليل يلزم منه بطلانه ثم يلزم منه بطلان حكمه لا بمعنى اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم
فهو من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم فلا يرد شيء مما اطنبوا فيه والاحتراز عنه اي
عن هذا القلب حتى لا يتاتى ايراده جعله اي الكلام مستدلا بان لا يعلل احد الحكمين بالاخر
بل يستدل بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ لا امتناع في الاستدلال بوجود المعلول
على وجود العلة كما يقال هذا متعفن الاخلاط لانه محموم وهو اي الاحتراز عنه بهذا الطريق
انما يتم اذا ثبت التلازم بين الحكمين اي اللزوم من الجانبين شرعا اي ثبوتا شرعيا كالتوامين
اي المولودين في بطن واحد في الحرية والرق والنسب فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما
بثبوتها للاخر وهكذا الرق والنسب ويقال يجعل الظهر بطنا والبطن ظهرا كقلب الجراب
ومنه اي من هذا النوع من القلب جعل وصفه اي المستدل شاهدا اي حجة لك فيه اي
المعترض لاثبات خلاف حكم المستدل بعد ان كان شاهدا له عليك فكانه كان وجه الوصف
مقبلا على المستدل وظهره الى المعترض فانقلب ولا بد فيه اي في هذا النوع من زيادة في
الوصف الذي ذكره المعترض على الوصف الذي ذكره المستدل تورد تفسيرا لما ابهمه
المستدل من الوصف وتقريرا له لا تغييرا اللازم ان لا يكون قلبا بل معارضة محضة غير
متضمنة لابطال دليل المستدل كصوم فرض على ما قاله الشافعي في نية صوم رمضان
فلا يتادى بلا تعيين للنية كالقضاء فانه لا يتادى بلا تعيين لوصف الفرضية فيقول
الحنفي صوم فرض متعين بتعيين الشارع لنفيه عن سائر الصيامات في الوقت فلا يحتاج اليه
اي الى تعيين النية بعد تعينه كالقضاء بعد الشروع فيه فان القضاء اذا شرع فيه مقرونا
مع النية يصدق عليه انه صوم فرض متعين وقبل الشروع لم يتعين لجواز ان ينوي الصوم في
يوم بعينه ثم قبل الشروع فيه ينقلب رايه فلا يصوم فيه فقد ابهم المستدل الوصف حيث
قال صوم فرض ولم يذكر تعينه بتعيين الشارع ولو ذكره لما تحقق المشاركة في الوصف بين صوم
رمضان وصوم القضاء الا بعد اعتبار الفرضية والتعين عند هذا الاعتبار لا يتحقق فيه
الا بعد الشروع وبعد الشروع لا يحتاج الى النية ليقاس عليه فذكر المعترض اياه تفسير وبيان لمحل النزاع
فانه الصوم الفرض المتعين في وقته فالاصل فيه القضاء بعد الشروع فيه غايته ان التعيين
في رمضان قبل الشروع وفي القضاء بعده ولا يكون بتعيين الشارع او نفس تعيين العبد
وفيه بحث ذكره المص فيما سبق وفي شرح الهداية ايض ومنه اي من هذا النوع قول الشافعي في مسح
الراس في الوضوء المسح ركن في الوضوء فيسن تكريره كالغسل فيقول الحنفي المسح ركن فيه
اي الوضوء فلا يكمل بزيادة في محله على قدر الفرض وهو استيعاب باقيه فلا يسن تكراره
كالغسل فهي اي الزيادة التي اكمل بها تفسير لما ابهم من الوصف وتحقيق لمحل الخلاف
لان الخلاف في تثليث المسح بعد اكماله كذلك اي بزيادة على الفرض وهو اي الاكمال مع
هذا الوجه في جانب المسح انما هو الاستيعاب اي استيعاب جميع الراس فانه زيادة على

الفرض الذي هو الربع تكملة له كما انها في جانب الغسل التثليث والحاصل ان المستدل نظر في الاصل
وهو الغسل الى وصف الركنية المشتركة بينه وبين الفرع الذي هو المسح وظنه موثرا في ترتب حكم
التثليث عليه فحكم بسنية التثليث في الفرع كما في الاصل والمعترض دقق النظر فوجد ان الركنية
لا تقتضي خصوصية التثليث بل الاكمال المطلق سواء تحقق في ضمن التثليث او الاستيعاب وقد تحقق
مقتضاه في المسح في ضمن الاستيعاب فقد استوعب حقه فلا يزاد الفرع على الاصل بالجمع له بين الاستيعاب
والتثليث ولم يصح ايراد فخر الاسلام لهذا المثال في المعارضة الخالصة لوجود الزيادة المذكورة
الدالة على ان دليل المعارض ليس دليل المستدل بعينه على ما هو المعتبر في الخالصة كما يجي وتحقق ما
هو المعتبر في النوع الاول فيه واعلمت في اوايل هذا الفصل ان لا ايراد اي ايراد المعترض للاعتراض
انما هو على ظنه اي المستدل التاثير لا على حقيقته اي حقيقة التاثير في نفس الامر فصح ايراد
القلب على العلل المؤثرة لان مرجع المناقضة انما هو ظن المعلل لا اعتبار الشارع في نفس الامر
كفساد الوضع اي كما ان فساد الوضع وقدم تعبيره مورده ظن المعلل للتاثير لا حقيقة التاثير
ويخالفه اي يخالف هذا النوع من القلب فساد الوضع بالزيادة المذكورة وبكونه اي بكون هذا
النوع منه يورد في مطلب يكون اعم من مدعاه اي مدعى فساد الوضع وهو نقيض حكم المستدل
فان شهادة وصف المستدل للمعترض كما تحقق فيما يثبت نقيض حكمه تحقق فيما يستلزم نقيضه ولو
اطلعت على ما ذكره الشارح في حل هذا المحل على ما هو عادته في امثاله من المشكلات لقضيت منه
العجب هذا في بيان الفرق بين النوع الثاني من القلب وفساد الوضع وقد سبق قريبا ان فساد
الوضع يفارق القلب المطلق لكون الوصف في فساد الوضع يثبت نقيض الحكم باصل آخر وفي القلب
يثبته باصل المستدل والمراد باثبات القلب نقيضه ما يعم اثباته بواسطة فلا ينافي ما سبق
قالوا اي الحنفية ويقلب العلة من وجه فاسد كعبادة لا يجب المضي في فاسدها فلا تلزم
بالشروع كالوضوء اي كقول الشافعي في ان الشروع في نفل من صلوة او صوم غير ملزم اتمامه وقضاؤه
اذا افسد انه عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع فيها كالوضوء فان كلا منهما
عبادة لا يمضي في فاسدها واحترز به عن الحج فانه يجب المضي في فاسده ويلزم بالشروع فيه فجعل عدم
لزوم المضي في الفاسد علة لعدم اللزوم بالشروع فيقول الحنفي اذا كانت العبادة المذكورة
حالها كحال الوضوء فيستوي عمل النذر والشروع فيها كالوضوء اي كقول الشافعي ان الشروع
في نفل من صلوة او صوم كما يستوي عملهما في الوضوء فانه لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر فاستواء
عملهما في الوضوء كونهما متساويين في عدم الالتزام على المكلف اتفاقا وان رعي في العبادة المذكورة
كونهما متساويين في الالتزام واليه اشار بقوله فتلزم الى قوله بالشروع لانها تلزم بالنذر
اجماعا فالحاصل ان العبادة المذكورة لزمها المساواة بين نذرها وشروعها ولا تتصور مساواتهما
فيها الا بالتزام فتعين الالتزام في نذرها بالاجماع ويسمى هذا القلب قلب التسوية واما قلب العلة
التي هي عدم لزوم المضي في الفاسد وكونه من وجه فاسد فلما سيشير اليه وسماه اي هذا
القلب فخر الاسلام عكسا لان حاصله عكس خصوص حكم الاصل الذي هو الوضوء وهو
اي حكمه في هذا المثال عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع اي النافلة ولا يخفى ان الحكم في الاصل
عدم اللزوم بالشروع فقط لا عدم اللزوم بهما جميعا ففيه مسامحة والمراد بحكمه ما يلزم الحكم الذي ذكره

المستدل وترتب عليه وهو عدم اللزوم بها المترتب على مساواة عملهما في الوضوء التي لزمت تعليل
المستدل واتفاق خصوص حكم الاصل لعدم كون حاصله عكس مطلق حكمه الشامل مساواته عملهما فيتدبر
وهذا النوع من القلب وهو المنسوب الى الحنفية اول القياس اي اول من جاء به يسمى بقياس العكس
وليس بقياس وانما هو اسم لاعراض هو رد الحكم بالطريق المذكور واختلف في قبوله فقيل نعم يقبل وهو
معزو الى الاكثر منهم ابو اسحق الشيرازي والامام الرازي اذ جعل المعترض وصف اي المستدل شاهدا
لما يستلزم نقيض مطلوبه اي المستدل وهو اي ما يستلزم نقيض مطلوبه لنفي عدم اللزوم بالشروع والمختار
كما ذهب اليه اخرون منهم القاضي وابن السمعاني وصاحب البديع انه لا يقبل لان كون الوصف
يوجب شبها في شيء لا يستلزم عموم الشبه بين المثبت بهما في كل شيء ليلزم الاستواء مطلقا والحاصل
ان القالب لما ادعى ان علية عدم وجوب المضي في الفاسد لعدم اللزوم بالشروع في الوضوء والنافلة
اوجبت شبها بين الوضوء والنافلة في عدم اللزوم بالشروع والتشبه بهما ان ثبت وبان في الاحكام
ومن جملة احكام الوضوء استواء عمل النذر والمشروع فيه فلزم استواء عملها في النافلة وعلى تقدير
استواء عملها في النافلة يلزم اللزوم بالشروع لما ذكر رد عليه المختار بان ايجاب الشبه في شيء وهو ههنا
عدم اللزوم بالشروع لا يستلزم عموم الشبه حتى يلزم الشبه بين الوضوء والنافلة في استواء عملها
واليه اشار بقوله ليلزم الخ اي ليلزم استواء عملها مطلقا في الوضوء والنافلة ولا يخفى انه يلزم ح
التناقض لان استواء عملهما في الوضوء يستلزم عدم اللزوم بشيء منهما وفي النافلة يستلزم اللزوم
بكل منهما للزومها بالنذر اجماعا فعموم الشبه يستلزم حركة الوضوء والنافلة في كل من
اللازمين فافهم وما اورده الشافعية في كتبهم من هذا السؤال فهو من النوع الثاني من القلب
او المعنى وما اوردوه من هذا الجنس من الاعتراض على ادلة الحنفية فهو كذلك بل نحن ما اوردوه
بقوله وهو دعوى تجويز ثبوت نقيض حكم المستدل في الفرع متعلق بالثبوت كقوله بوصفه
اي بوصف المستدل او بحكمه وحاصله ان المعترض يدعي مناسبة وصفه لحكمين متناقضين باعتبار
تحققه في المحلين الاصل والفرع فقد اشار بلفظ التجويز الى هذه المناسبة وهو اي ما اوردوه
قسمان احدهما قلب لتصحيح مذهبه اي المعترض ليبطل المستدل اي ليلزم عنه بطلان مذهب المستدل فيهما
كلبث اي كقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث في مكان مخصوص فلا يكون بمجرده اي بمجرد اللبث
قربة كالوقوف بعرفة فان مجرده غير قربة وانما صار قربة بانضمام عبادة اليه وهي الاحرام فلا بد
من انضمام عبادة مع اللبث ليصير عبادة فيشترط فيه اي في الاعتكاف الصوم لعدم ظهور
مناسبة اعتبار عبادة غيره فيه فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف اذا كان
الاعتكاف شبيه الوقوف بعرفة لزم ان لا يشترط فيه الصوم كما لا يشترط في الوقوف
والقسم الاخر قلب لابطال مذهب المستدل صريحا لتصحيح مذهبه اي ليلزم منه صحة مذهب المعترض ضمنا
كالحنفي في الراس اي كقوله في مسح الراس انه مقدر بالربع لانه عضو من اعضاء الوضوء فلا
يكفي اقله اي اقل ما يطلق عليه اسم الراس كبقية الاعضاء فانه لا يكفي فيها غسل ادنى ما يطلق عليه
الاسم فيقول الش فوجب انه مسح عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كبقيتها فقد ابطل
المعترض مذهب المستدل صريحا لتصحيح مذهبه ضمنا لما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان
عدم التقدير بالربع لا يستلزم الاكتفاء بالاقل فكيف يلزم من ابطال مذهب المستدل تصحيح

مذهب المعترض اشار الى دفعه بقوله وروده اي القلب المذكور في هذا المثال بناء على ان
المراد اي مراد القالب اتفقنا نحن وانتم اي الحنفية على ان الثابت احدهما اي اقل
الراس والربع فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر والا فلا يلزم من نفي الربع الاقل لجواز الاستيعاب
كما ذهب اليه مالك وفيه نظر وهو ان كلام المتن صحيح تعين عنده مذهبه واذا ابطل احدهما
مذهب الاخر لم يثبت عليه مذهب المبطل بل هو رجح الثالث نعم لو لم يكن في الوجود الا المذهبان
كان يلزم الاجماع على نفي الثالث فتامل او لابطال مذهب المستدل التزاما كقوله اي الحنفي في غير
المرئي عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا
يثبت فيه خيار الرؤية كما لا يثبت في النكاح فالمعترض لم يتعرض لابطال مذهب الخصم وهو القول بالصحة صريحا
بل التزاما وذلك لان من قال بصحة غير المرئي مع الجهل بالعوض قال بخيار الرؤية فهما متلازمان فيلزم
من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة ولذا قال فلا يصح البيع المذكور الثاني من نوعي المعارضة
المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة في حكم الفرع بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة
المستدل بلا تغيير ولا زيادة في الحكم الاول فيقع بها المقابلة من غير تعرض لابطال علة المستدل
فيمتنع العمل بشيء منهما لمدافعة كل منهما الاخرى ما لم تترجح احديهما على الاخرى ويستدعي هذا النوع
اصلا اخر وعلة اخرى كالمسح اي كقول الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تكريره كالغسل
فيقول الحنفي مسح الراس مسح فلا يكرر كمسح الخف فاصل الاول الغسل وعلته الركنية واصل الثاني
مسح الخف وعلته كونه مسحا والتكرير وعدمه حكمان متنافيان في الفرع الذي هو مسح الراس
ولم يقع تغيير في الحكم الاول لورود الايجاب والسلب واحد والاحسن ان يجعل اصله اي المعترض
التيمم فيقال كالتيمم فيندفع عنه هذا الفارق المتوهم من مانع في الخف بيان للمتوهم اي الركنية
انما تقتضي التكرير في انه لم يتحقق المقتضي في مسح الخف لوجود المانع وهو الافضاء الى تلاف الخف
بتكرير المسح او بتغيير ما في الحكم المتنازع فيه معطوف على قوله بلا تغيير ففيه اشارة الى تقسيم هذا النوع
الى قسمين كقول الحنفي لاثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد من الاولياء كالاخ في صغيرة بلا اب
وجد صغيرة فيولى عليها في الانكاح كذات الاب اي كالصغيرة التي لها اب بجامع الصغر الموجب للعجز
عن مراعاة مصالحها فيقول المعترض الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها كالمال فانه لا ولاية للاخ على
المال اجماعا فهذه معارضة خالصة صحيحة مثبتة حكما مخالفا للاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه
لكن مع تغيير ما في الحكم الاول من الاطلاق الشامل للاخ وغيره الى التقييد بالاخ واما نظمه اي المعترض
المعارضة هكذا صغيرة فلا يولى عليها قرابة الاخوة كالمال كما في اصول فخر الاسلام والتنقيح
وغيرهما قال الش رح لكن المذكور فيهما بولاية الاخوة انتهى وما ذكره المص نسبة التولية الى القرابة
مجاز لكونها سببا للتولية فليس منه اي من هذا القسم من المعارضة الخالصة بل من القلب فالمعترض
عارض مطلق الولاية التي اثبتها المستدل بنفيه اي الولاية عن خصوص مندرج تحت عموم
اطلاقها وهو الاخ يلزمه اي يلزم نفيها عنه نفي الحكم العلل لان قرابته اي الاخ اقرب
من سائر القرابات بعد الولاد فنفيه اي ولاية الاخ نفي ما عداه اي ما سواه من ولاية
العم وغيره مطلقا واشار الى قسم ثالث منها بقوله او اثبات بالجر عطف على بلا تغيير
اي اثبات المعترض حكما اخر غير ما ذكره المعلل يستلزمه اي يستلزم اثباته نفي حكم المعلل

كقول ابي حنيفة في احقية المنفي اي الذي نفي لي زوجته اي اجرت بلوبة فتربصت منه
ثم تزوجت بولدها متعلق بالاحقية اي الذي ولدته في زمان نكاح من تزوجته بعده
اي بعد المنفي من الذي تزوجها بعده فالمنفي اذا جاء بعد الولادة وادعى نسبه صاحب فراش صحيح
مقول قوله اي المنفي صاحب فراش صحيح لقيام نكاحه فهو احق بالولد المذكور من صاحب الفراش
الفاسد وهو المتزوج بها مع قيام نكاح المنفي كما لو ادعى من تقدم الصحيح على الفاسد
عند التعارض فيقول المعترض كما لصاحبي الزوج الثاني صاحب فراش فاسد يستحقه
الولد كالمتزوج بلا شهود اذا ولدت المتزوج بها يثبت النسب منه مع فساد الفراش
كيف وظاهر الحال يقتضي كون العلوق منه فاثباته اي اثبات نسب الولد من الثاني يلزمه
اي الاثبات المذكور نفيه اي الولد عن الاول للاجماع على ان لا يثبت نسبه منهما جميعا
وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني فرجح ابو حنيفة الملك والصحة الكائنة
للاول على الحضور والماء اي كون الثاني حاضرا وان الماء له كالزنا فانه وقع فيه هذا الترجيح
والوجه ان يقال يرجح المنفي على الزوج الثاني بالصحة على الحضور اي بسبب ترجيح وصف
صحة الفراش على وصف الحضور مع انتفاء الصحة واما اذا فقدتا فيهما اي الزوجين
لعدم القطع به من الثاني وذكرت فعيه من الكثيرة في نفي حكم الفرع لحكم الاصل اذ من شرط
القياس اتحاد الحكم كما عرف كقياس البيع على النكاح وعكسه اي قياس النكاح على البيع في عدم
الصحة بجامع في صورة فيقول المعترض الحكم فيهما مختلف حقيقة عدمها اي الصحة في البيع
حرمة الانتفاع بالمبيع وعدمها في النكاح حرمة المباشرة والجواب عن الايراد المذكور
ان يقال البطلان الذي هو عدم الصحة فيهما واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد
عليه وان اختلف صورة اي صورة البطلان ومحاله التي تضاف اليها كالبيع والنكاح فان اختلاف
المحل لا يوجب اختلاف الحال بل لا بد في كل قياس من اختلاف محل الحكم والا لم يتحقق الاصل والفرع ثم
الممتنع في القياس اختلاف الحكم جنسا كالوجوب والحرمة والنفي والاثبات وهذا السؤال
وغيره من الاسئلة كمنع كون الاصل معدولا عن سنن القياس داخل فيما ذكرناه من منع وجود
الشرط فلا حاجة الى افراده بالذكر واما سؤال الفرق بين الاصل والفرع فابداء خصوصية في
الاصل عطف بيان لسؤال الفرق ثم نعت الخصوصية بقوله هي اي تلك الخصوصية شرط
للعلة مع بيان انتفائها اي تلك الخصوصية في الفرع او بيان مانع بالرفع عطفا على ابداء
فيه اي في الفرع عن الحكم وبيان انتفائه اي المانع من الاصل فمجموع معارضتين في الاصل
والفرع جواب لاما يعني ان حقيقة الفرق المذكور مركبة من معارضتين معارضة في الاصل
وحاصلها انك زعمت ان الوصف الذي ذكرته في الاصل علة من غير شرط او بدون اعتبار
عدم المانع وليس كذلك بل هو مشروط بالخصوصية المذكورة او معتبر فيه عدم مانع
كذا ومعارضة في الفرع وحاصلها انك ادعيت وجود العلة في الفرع وليس كذلك بل هو
مشروط بالخصوصية المذكورة او معتبر فيه عدم مانع لانتفاء شرطها فيه او وجود المانع
من تاثيرها فيه وهو اي كون مجموع المعارضتين في الشق الثاني من الترديد داعيا عن بيان مانع
في الفرع وانتفائه في الاصل مبني على ان العلة الوصف مع عدم هذا المانع لانه لم يعتبر في العلة

عدم المانع ما صح نفي وجود العلة في الفرع ولان المانع من الشيء في قوة المقتضي لنقيضه فيكون
في الفرع وصف يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المستدل وعليه اي على المعترض بيان كونه
اي كون ما ابداه من الخصوصية في الاصل شرطا في الشق الاول او ما ابداه من المانع في
الفرع مانعا في الشق الثاني على طريق اثبات المستدل علية الوصف اي كما اثبت المستدل
علية الوصف على الوجه الذي ادعاه يثبت المعارض عليته على الوجه الذي يدعيه والوجه
انه اي الفرق معارضتان في الاصل والفرع على الشق الاول من الترديد من ادعاء الشرط
ومعارضة في الفرع فقط على الشق الثاني منه اي بيان المانع ما تقدم في شروط العلة
من الحق من ان عدم المانع ليس جزءا من العلة الباعثة بخلاف الشرط لانه اي الشرط خصوصية
زائدة على الوصف علل به المعلل فهي جزء منه ولو لم يتعرض المعترض لانتفائه اي الشرط من
الفرع لم يكن ابداء الخصوصية التي هي شرط في الاصل الفرق الذي هو مجموع المعارضتين
بل هو معارضة في الاصل المسمى بمفارقة عند الحنفية وتقدم الكلام فيها والاتفاق على جواز جمعها
اي الاعتراضات اذا كانت من جنس واحد اذ لا يلزم منه محذور من التناقض والانتقال
وغير ذلك وذكر بعض الاصوليين النوع للجنس يعني اطلق النوع واراد به الجنس والجنس للنوع
عكس ما فيه اصطلاح الاصوليين فالمراد بالجنس المذكور في الاتفاق النوع واصول الحنفية
وفروعهم ايضا يذكر فيها الجنس للنوع كالحنطة والنوع للصنف كرجل ولا مناقشة في الاصطلاح
وذلك اي جمعها من جنس كالاستفسارات والنوع عند العارضات فان كل واحدة منها
بجمعها جنس هو الاستفسار والمنع والمعارضة وفي جمع الاجناس من الاعتراضات اختلاف
منعه اي جمعها السمرقندي لوقوع الخبط اللازم من ذلك للانتشار بخلاف ما اذا كانت
من جنس واحد فان النشر في المختلفة اكثر والجمهور جوزوا الجمع بينها ايضا ثم اذا جاز الجمع
منع اكثر النظار الاعتراضات المرتبة طبعا اي جمعها وهذا بظاهره اعم من ان يكون من جنس
واحد اولا والدليل يفيد الاعم وان رجح تخصيصه بما اذا كان من نوع واحد كمنع حكم
الاصل ثم منع انه معلل بذلك الوصف فان تعليله بعد ثبوته طبعا اذ يفيد الاخر تسليم
الاول فتعين الاخير سؤالا فيجاب عنه دون الاول فيضيع الاول والحق جوازه اي جواز
المرتبة كما ذهب اليه ابو اسحق الاسفرايني لان التسليم للمتقدم فرضي اي لو سلم الاول
ورد الثاني فلا يلزم تسليمه في نفس الامر وحينئذ اي وحين اختير جوازه فالواجب على المعترض
ترتيبها اي المرتبة طبعا والا اي وان لم يرتبها وعكس الترتيب فمنع اي فحاصله
منع بعد التسليم اذ قول المعترض لا نسلم ان الحكم معلل بكذا يتضمن تسليمه اي الحكم فقوله
بعد ذلك بمنع ثبوت الحكم رجوع عن تسليمه فلا يسمع لانه انكار بعد الاقرار فالمراد
من الترتيب الواجب على المعترض ان يورد المرتبة على وجه لا يلزم عليه المنع بعد التسليم
فيمنع ثبوت الحكم اولا ثم يمنع كونه معللا بكذا فيكون تسليما بعد المنع على طريق التنزل
ولما بين وجوب الترتيب على هذا الوجه في جمع المرتبة على الحق ظهر ان منع اكثر النظار
جمعها على الترتيب الطبيعي المفيد تسليم ما منع على عكس ما هو الواجب فاشار اليه بقوله
فيبطل ما يلزم قول الاكثرين من وجوبه بيان لما اي من لزوم جميع الاعتراضات المرتبة

طبعا حاكم بانها غير مترتبة واما حكم بلزوم ذلك لقولهم لانهم قد منعوا جمعها على الترتيب الطبيعي
فتعين ذكرها غير مترتبة لان القائل لا يستلزم ذكرها غير مترتبة ذكرها غير مترتبة لجواز ان لا منع م
يذكرها اصلا لان جواز ذكرها اتفاق واليه اشار بقوله والا فالاتفاق على جواز التعدد
اذا كان التعدد من نوع واحد واما حكم ببطلان اللازم المذكور لان المنع قبل التسليم اذا كان
قبيحا فهو بعد التسليم اقبح ولا مخلص لهم اي للاكثرين عن هذا الابطال الا بادعاء ان منع العلية
فرض وجود الحكم يعني ان تسليم حكم الاصل بحسب نفس الامر لا يلزم من منع علية الوصف لجواز ان
يكون بحسب الفرض فاذا منع ثبوت الحكم بعد منع علية الوصف علم ان مراده من التسليم الذي
يتضمنه منع العلية انما هو بحسب الفرض ويع يلزمهم قبح منع المرتبة وما قيل على ما
ذكره المحقق التفتازاني من كل من الخمسة والعشرين اعتراض الواردة على القياس التي سبق
ذكرها جنس مندرج تحت نوع على ما هو من اصطلاح بعد الاصوليين بعكس ما هو المشهور
من اندراج النوع تحت الجنس غلط لانه يبطل حكاية الاتفاق على جواز جمع المتعدد
من جنس اذ لا يتصور التعدد مثلا من منع وجود العلة وهو اي منعه احدها اي احد الخمسة
والعشرين فانه اذا كان المنع المذكور جنسا فبعد منع وجودها في ليس واحد من لا يمكن منع
وجودها ثانيا فلا يتصور التعدد من هذا الجنس وهذا انما يرد على القائل المذكور اذا حمل لفظ
الجنس في المحكي على المعنى الذي اختاره بجعله خمسة وعشرين واما اذا حمله على المعنى الذي عبر
عنه بالنوع فلا يرد غير ان اختياره على وجه لا يلايم كلام القوم خروج عن الجادة و ايضا
كلامهم اي الاصوليين في ذكر المثل اي امثلة المذكورات وذكر الاجناس للاعتراضات خلافه
اي خلاف ما ذكره هذا القائل بل المنع نوع يندرج تحته منع حكم الاصل ومنع وجود الوصف
ومنع عليته ومنع وجودها في الفرع والمعارضة نوع يندرج فيها المعارضة في الاصل
وفي الفرع وغيرها وكل واحد من اقسام المنع والمعارضة جنس اذ الغرض ان الجنس هو
النوع ولا يخفى عليك انه يرد عليهم نحو ما اورده على القائل المذكور فالصواب ان يكون ذكرهم
للاجناس على وجه لا يكون كل واحد من الخمسة والعشرين جنسا حتى يتحقق الخلاف المتعلق بهذا
الاصطلاح فانتقض جنس الحصر فيه نوعه بكذا انتقض عليك تبع عبارتهم ثم اخذ بيان الترتيب
الطبيعي بقوله فيقدم المتعلق بالاصل من الاعتراض فيقدم منع حكم الاصل لانه نظر
فيه تفصيلا كذا ذكره الشارح والوجه ان يقال المنع طلب الدليل من المستدل وهو الذي
يبادر اليه الذهن بخلاف اقامة الدليل على خلافه ثم المتعلق بالعلة لانه نظر فيما هو متفرع عن
حكم الاصل فيقدم منع وجود العلة في الاصل ثم المطالبة بتاثيرها الى غير ذلك ثم المتعلق
بالفرع لابتنائه على العلة وتقدم النقض على معارضة الاصل عند معتبرها اي معارضة
الاصل وقد مر بيانه اذ هي اي معارضة الاصل لابطال استقلالها اي العلة بالتاثير والنقض
لابطال اصلها ومنع وجود العلة في الاصل قبل منعها اي قبل منع عليتها والقلب قبل
المعارضة الخالصة وقد مر تعريفها لانه اي القلب معارضة بدليل المستدل بخلاف الخالصة
فيذكر القلب اولا ثم يقال ولو سلم انه اي دليل المستدل يفيد مطلوبه فعندنا دليل اخر ينفيه
اي مطلوبه ثم الجدال بالحق مامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وفعله الصحابة والسلف

المنطق بهذا الاصطلاح فانتقض جنس الحصر فيه نوعه كذا العراقي رح عز الملة

لا يلزم من انكار الباطل واستنقاذ الهالك من ضلاله فيشترط ان يكون المقصود منه اظهار
الصواب قال ابن الجوزي في قوله تعالى وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون هذا ادب
حسن علمه الله تعالى ليردوا به من جادل تعنتا ولا يجيبوه عن ابي امامة مرفوعا ما ضل قوم
بعد هدى كانوا عليه الا اوتوا الجدل ثم تلا ما ضربوه لك الا جدلا صححه الترمذي وعنه
مرفوعا من ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ربض الجنة ومن تركه وهو محق بني له في وسطها
حسنه الترمذي والمراء استخراج غضب المجادل من مريت الشاة استخرجت لبنها خاتمة
للحق له التي فيه الاتفاق على كون الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ادلة
شرعية للاحكام عند مثبتي القياس وهم الجمهور منهم الائمة الاربعة واختلف في كون امور
اخرى ادلة شرعية منها الاستدلال بالعدم نفاه الحنفية وقد سبق الكلام فيه في المرصد الثاني من
شرط العلة نفيا له مطلقا فهم الاعدام علة متحدة على تحقيق من المصنف كما اثبتنا ما لزم غيرهم
على تفصيل بين ان يكون عدما مطلقا او مضافا وبين ان يكون المعلل به عدما او وجوديا فارجع
اليه في التلويح لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية انتهى وانما هو نفي الحكم الشرعي لنفي
المدرك الشرعي وفيه ما فيه والمصالح المرسلة وهي التي لا يشهد لها اصل بالاعتبار في الشرع ولا
بالالغاء وان كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول اثبتها مالك والشافعي
في قول قديم ومنعها الحنفية وغيرهم منهم الشافعي في جديد ومتاخرو الحنابلة لعدم ما يشهد لها
بالاعتبار ولعدم اصل القياس فيها كما يعرف مما تقدم في المرصد الاول من فصل العلة والصحابة
رضي الله عنهم عملوا امورا لمطلق المصلحة بلا تقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف وولاية العهد من
ابي بكر لعمر رضي الله عنه وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر رضي الله عنه
والاوقاف بازاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والتوسعة في المسجد عند ضيقه فعله عثمان
رضي الله عنه وكذا تجديد اذان في الجمعة بالسوق وهو الاذان الاول فعله عثمان رضي الله عنه
ثم نقله هشام الى المسجد وتعارض الاشباه اي تعارض الحكم الاصلي في المتنازع فيه لتعارض اصلين فيه
يمكن الحاقه بكل منهما كقول زفر في المرافق لا يجب غسلها في الوضوء لانها غاية لغسل اليد والغاية
قسمان دخل قسم منها في المغيا كقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وخرج قسم منها
كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فلا يدخل المرفق بالشك في وجوب الغسل ودفع كونه دليلا
بانه اثبات حكم شرعي بالجهل واجيب بان المراد لزفر الاصل عدمه اي عدم دخول المرافق
في الغسل فيبقى عدمه مستمرا الى ثبوت موجبه اي الدخول والثابت بالاجتهاد في حق المرافق انما
هو التعارض وقد عرف الجواب عن هذا فيما سبق في مسئلة الى من حروف الجر ومنها اي
من الامور المذكورة الاستدلال وهو في اللغة طلب الدليل وفي العرف اقامته والمراد منه
هنا قيل ما ليس باحد الادلة الاربعة فيخرج من هذا التعريف قياس الدلالة وهو ما
سبق ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها نحو النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وما في
معنى الاصل تنقيح المناط عطف بيان للموصول وهو الجمع بين الاصل والفرع بالغاء الفارق
كقياس البول في اناء وصبه في الماء الدائم على البول فيه المنهي عنه في الخبر الصحيح لعدم الفرق بينهما
فيما يقصد بالمنع كما يخرج قياس العلة المصرح فيه بالعلة نحو تحريم النبيذ كالخمر للاسكار للاندراجه

في القياس بنات الاربعة فان القياس المطلق يعم الكل وقد يقيد القياس المنفي بقياس العلة فانه
المتبادر من القياس المعدود من الاربعة فبخلافه اي فبعد هذا يدخل قياس الدلالة وما في معنى
الاصل في الاستدلال واختيار انواعه اي الاستدلال ثلثة على ما صرح به ابن الحاجب شرع
من قبلنا والاستصحاب والتلازم وهو اي التلازم المفاد بالاستثنائي والاقتراني
بضروبهما اي الجار والمجرور بدل من الجار والمجرور والمعنى بالمعطوف باعتبار جميع ضروبهما وذلك لان
حاصل الاول الحكم بلزوم شيء لشيء ثم الحكم بوجود الملزوم فينتج وجود اللازم او الحكم بانتفاء اللازم
فيفيد انتفاء الملزوم ومرجع ضروب الاقتراني الى الشكل الاول وحاصله لزوم محمول النتيجة
للاوسط اللازم لموضوعها فيثبت محموله لموضوعها بالضرورة فظهران المفاد الكل التلازم
المفيد للمطلوب وقد من زيادة ضرب للاستثنائي على ما اثبته القوم حاصل في صورة تساوي
المقدم والتالي كان يقال لو كان هذا واجبا فتاركه يستحق العقاب لكنه ليس بواجب فتاركه لا يستحق العقاب
فان المفروض مساواة الاستحقاق والوجوب فانتفاء احدهما وبين يستلزم انتفاء الاخر
وكان كان هذا واجبا فتاركه يستحق العقاب لكنه واجب فتاركه يستحق العقاب وكان كان هذا
واجبا فتاركه يستحق العقاب لكنه تاركه لا يستحق العقاب فهو ليس بواجب وانما اعتبر هاضربا
واحدا لان مناط الكل امر واحد وهو التساوي وكذا زيادة ضرب في الاقتراني وهو المركب
من كليتين صغرى سالبة وكبرى موجبة مساوية الطرفين كلا شيء من الانسان بصهال وكل
صهال فرس فلا شيء من الانسان بفرس الا انه اي التلازم المذكور هنا اي في هذا المقام
محمول على خصوص من مطلق التلازم وهو اثبات احد موجبي العلة بالاخر لتلازمهما اي لموجبيها
وهما الحكمان انما يكون بلا تعيين علة موجبة لهما والا اي وان لم يكن كذا بل بتعيين علة جامعة
فقياس اي فاثباته بها قياس ويكون التلازم بين ثبوتين بينهما اطراد وانعكاس كما اذا كان
المقدم والتالي اواطراد من طرف واحد من غير انعكاس كما اذا كان التالي اعم من المقدم
كمن صح طلاقه صح ظهاره وهو اي ثبوت التلازم بينهما يكون بالاطراد الشرعي بان يتبع فوجد
كل من صح طلاقه صح ظهاره فنعلم ان المراد بالتلازم مطلق اللزوم سواء كان من الجانبين
او من جانب واحد وزاد الشارح هنا في تصوير الاطراد وكل من صح ظهاره صح طلاقه
وعلى هذا لا يبقى لقوله ويقوى ثبوته بينهما بالانعكاس معنى لان الموجبتين الكليتين حاصلهما
المساواة ونقيضا المتساويين متساويان وهو يحصول قوله كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره
وكل شخص لا يصح ظهاره لا يصح طلاقه في تفسير الانعكاس وقوله وحاصله التمسك بالدوران
يعني حاصل التلازم بين صحة الطلاق وصحة الظهار وعدم الانفكاك بينهما وجودا وعدما والعجب
انه فسر الاطراد والانعكاس اولا باللزوم من الجانبين حيث قال ولا بد فيه اما من الاطراد
والانعكاس من الطرفين كما فيما يكون التالي فيه مساويا للمقدم او طرد الا عكسا من طرف واحد
فيما يكون التالي اعم من المقدم انتهى والضمير في قوله فيه راجع الى التلازم بين ثبوتين فالاطراد
والانعكاس كلاهما بالنظر الى ثبوتين وحاصله كل من صح طلاقه صح ظهاره وكل من صح ظهاره
صح طلاقه وهذا يستلزم ما فسر به الانعكاس ثانيا من اعتبار التلازم بين نقيضي الثبوتين
وتقرر ثبوت التلازم بينهما اذا كانا اثرين لمؤثر بالاستدلال بثبوت احد الاثرين

فيلزم ان يثبت الاخر ثم الاخر للزوم وجود المؤثر ثبوت احد الاثرين وعند وجود المؤثر
يلزم وجود الاثر الاخر بالضرورة وتقرر ايضا بعناه اي بعين ما ذكرتموه الاستدلال بثبوت احد الاثرين
على ثبوت المؤثر ثم بثبوته على ثبوت الاخر كفرض الصحتين للطلاق والظهار اثري الواحد كالاهلية
لهما فاذا ثبت صحة الطلاق ثبت الاهلية لهما ويلزم من ثبوت الاهلية لهما ثبوت صحة الظهار
ومتى عين المؤثر خرج عن الاستدلال الى قياس العلة ويكون التلازم بين نفيين وذلك لان
العضدي التلازم اربعة لانه انما يكون بين حكمين والحكم اما اثبات او نفي فالاقسام اربعة اما
بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي او نفي وثبوت ومحل الحكم ان لم يكونا متلازمين ولا متنافيين
كالاسود والحامض فلم يجز فيه شيء من الاربعة والتلازم اما ان يكون طردا وعكسا اي من الطرفين
او طردا لا عكسا اي من طرف واحد والتنافي لا بد ان يكون من الطرفين لكنه اما ان يكون طردا و
عكسا اي اثباتا ونفيا واما طردا فقط اي اثباتا واما عكسا فقط اي نفيا فهذه ستة اقسام
انتهى وفسر المحقق التفتازاني هذه الاقسام الثلثة للتنافي بالانفصال الحقيقي ومنع الجمع ومنع
الخلو وقد حمل الشارح قول المصنف ولا بد من كون الطرفين طردا وعكسا او احدهما على هذه الثلثة وجعل
تقدير الكلام ولا بد من كون التنافي بين الطرفين طردا وعكسا اي اثباتا ونفيا كما هو
المنفصلة الحقيقية او طردا فقط كما هو مانعة الجمع او عكسا فقط كما هو مانعة الخلو ولا يخفى ما فيه
لعدم ذكر التنافي في هذا السياق وتقدير بين فالوجه ان يقال المعنى انه لا بد من كون طرفي التلازم الواقع
بين النفيين مطردا او منعكسا او احدهما بمعنى كونهما مطردا فقط وعلى هذا كان ينبغي ان يقال ولا بد من
كونهما اي النفيين طردا الخ لان طرفي التلازم عبارة عنهما لكنه قصد التعميم على وجه يشمل النفيين
والثبوتين اللذين هما متعلق النفيين اذ الانعكاس يقتضي التلازم بينهما ايضا على ما سيجيء كلا يصح التيمم
بلا نية فلا يصح الوضوء بلا نية خبر مبتدأ محذوف اي مثاله لا يصح الخ وهو اي ثبوت التلازم بين
النفيين ايضا بالاطراد كما انه بين الثبوتين كذلك ويقوى اللزوم الحاصل بالاطراد بالانعكاس
على طبق ما سبق قال الشارح ما حاصله ان الانعكاس في هذا المثال اما كل تيمم يصح بالنية وكل وضوء
يصح بالنية وهذا عند الشافعية واما عند الحنفية فالتلازم طردا وعكسا في احد الطرفين فقط وهو
التيمم بخلاف الوضوء فانه لا يصح عندهم كل وضوء بالنية انتهى ويفهم منه انه يعتبر الاطراد والانعكاس
في كل من طرفي التلازم وهذا خبط اخر لان الانعكاس فيه لزوم عدم صحة التيمم بغير نية لعدم صحة الوضوء
بغير نية كعكسه وتقرر ثبوت التلازم بين النفيين اذا كانا اثرين لمؤثر بانتفاء احد الاثرين فالاخر
اي فيلزم انتفاء الاثر الاخر لانتفاء المؤثر لفرض ثبوتهما اثر الواحد وليس فرض كون الثواب واشتراط
النية اثرين للعبادة يوجبه اي يوجب التلازم بين النفيين اعني عدم صحة التيمم بلا نية وعدم صحة الوضوء
بلا نية على مذهب الحنفي لعدم اشتراط صحة الوضوء بالنية عندهم وعدم لزوم الثواب لصحته
بخلاف صحة التيمم فانه يشترط صحته بالنية ويترتب الثواب والعبادة ويكون التلازم بين نفي ملزوم
للثبوت وبين الثبوت اللازم له حذفه لانسياق الذهن اليه وعكسه اي وبين ثبوت
ملزوم للنفي ونفي لازم له مثال الاول في مباح فليس بحرام فان كون الشيء مباحا ثبوت لازمه نفي
الحرمة ضمنها تلازم يعني ان نفي الحرمة لازم للاباحة من غير ان تكون الاباحة لازمة لنفي الحرمة
لتحقق هذا النفي في ضمن الوجوب ومثال الاول ليس جائز الحرام فان كون الشيء منفي الجواز

يلزم الحرمة وكذلك عكسه فالتلازم حينئذ من الطرفين وتقرر اي حدث التلازمان باثبات التنافي بينهما اي بين الثبوت والنفي لا بين الثبوت والنفي كما يوهمه ظاهر العبارة لعدم التنافي بين الاباحة ونفي الحرمة مثلا بل نفيها لازم للاباحة او باثبات التنافي بين لوازمهما اي لوازم الثبوت والنفي كالتاثيم اللازم للحرام وعدمه اللازم للمباح والجائز فان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات ويرد عليه اي على الاقسام الاربعة من الاعتراضات منع اللزوم كالحنفي اي كمنعه في الاولين التلازم بين الظهار والطلاق وبين نفي صحة التيمم بغير نية وصحة الوضوء بغيرها وقد مر بيانه ومنع ثبوت اللزوم وكذا يرد عليها ما لا يختص بالعلة من الاسئلة الواردة على القياس لانه لم يتعين العلة في التلازم وما لم يتعين لم يرد عليه شيء ويختص التلازم بسؤال لا يرد على القياس وهو منع تحقق الملازمة في مثل تقطع الايدي بيد اي بقطع يد واحدة كقتل الجماعة بواحد اي بقتل واحد للملازمة اي القصاص المذكور لثبوت الدية على الكل متعلق بالثبوت لتضمنه معنى الوجوب في الاصل طرف للملازمة اي النفس تقريرالاصل لانهما اي القصاص والدية اثران فيه اي في النفس يترتبان على الجناية ووجد احدهما اي احد الاثرين وهو الدية في الفرع اي اليد فالاخر اي فيثبت الاثر الاخر وهو القصاص فيه اي اليد لان علتهما اي علة الاثرين المذكورين في الاصل ان كانت واحدة فظاهر ثبوت القصاص على الكل في الفرع لان وجود الاثر وهو الدية فيه يستلزم في اليد وجود العلة المؤثرة وعند وجودها يثبت اثرها الاخر او كانت متعددة فتلازمهما اي الاثرين وجوب الدية والقصاص على الجميع في الاصل اي النفس يتلازمهما اي العلتين فوجود احد الاثرين وهو الدية في الفرع يستلزم وجود علته ووجود علته يستلزم علة الاثر الاخر للتلازم بينهما فيثبت الاثر الاخر وهو القصاص في الفرع ايضا لثبوت علته فيرد السؤال المختص بمثل هذا المثال وهو تجويز كونه اي الحكم الذي هو الاثر وهو وجوب الدية على الكل بعلة في الفرع اي اليد تقتضي وجوب الدية على الكل ولا تقتضي قطع الايدي باليد ولا هي ملازمة لمقتضية اي لمقتضي قطع الايدي باليد وفي الاصل اي النفس باخرى اي بعلة اخرى غير علته في الفرع تقتضيهما اي القصاص ووجوب الدية صفة علة اخرى وهذا التجويز وجهان ان تكون علة القصاص بعينها علة الدية والثاني ان تكون علة القصاص غير علة الدية لكن بينهما تلازم واذا دخل قوله او بعلة اخرى لا تلازم مقتضي الحكم وجهان لانه لا تلازم فيه لا للاتحاد فيه ولا لتلازم ويرجح المعترض ثبوته في الفرع بعلة اخرى باتساع مدارك الاحكام بناء على هذا التقدير يلزم الاتساع في الادلة التي يدرك بها الاحكام فان تعدد العلة تعدد الدليل وهو اي اتساع مدارك الاحكام اكثر فائدة وجوابه اي جواب هذا السؤال ان الاصل في الاصل عدم علة اخرى وفي الاتحاد اي اتحاد العلة في الحكم الواحد بالنوع على تعددها بانه اي العلة المتحدة منعكسة محققة في جميع صور الحكم والمنعكسة علة بالاتفاق بخلاف غيرها والمتفق عليها ارجح فان دفعه اي المعترض الجواب المذكور بانه معارض بان الاصل ايضا عدم علة الاصل في الفرع قال المستدل تعارض الاصلان فتبقى قطعا في اني اقول التعدية اولى من القاصرة ومع تقدير اتحاد العلة في الاصل والفرع تكون متعدية وعلى تقدير التعدد قاصرة وفيه انه على تقدير التعدد لا يلزم كونها قاصرة لجواز تعديها الى غير محل النزاع

فتامل قال الامدي ومنه اي من الاستدلال وجد السبب فيثبت الحكم فالمراد ما يترتب على وجوده الحكم ووجد المانع وفقد الشرط فيعدم الحكم وينتفي الحكم لانتفاء مدركه وهو المراد بالتعليل بالعدم واتفق الحنفية وكثير من الاصوليين على نفيه اي نفي الاستدلال باحد هذه الامور الاربعة اذ هو دعوى الدليل فهو بمثابة وجد الدليل على الحكم فيوجد فانه لا يسمع ما لم يعين ذلك الدليل فالدليل وجود المعين منها اي من الامور المذكورة من المقتضي والمانع وفقد الشرط واجيب بانه اي المذكور من قوله وجد الحكم الخ دليل لانه عبارة عما اذا استلزم لزم منه المطلوب بعض مقدماته نظرية وهي الصغرى والمختار ان لم يثبت ذلك اي وجود السبب او المانع او فقد الشرط باحدها قال الشارح والظاهر وهو سهو والصواب بغيرها يعني بدل باحدها وهذا احتمال خطر بي منه لعله وقع فيه لما راى في الشرح العضدي وحاشية المحقق التفتازاني عليه من لفظ بغيرها متعلق بالثبوت حيث قال وقيل استدلال لان وجدت وجود السبب الخ بغير الثلاثة ولم يفرق بين كون المتعلق الثبوت او نفي الثبوت فان نفي الثبوت اذا قيد بغيرها يكون حاصله الثبوت بها وهو خلاف المقصود فسبحان من جرده عن الاسهاء على الاسد فاستدلال والا اي وان لم يكن كذلك فباحدها اي فهو ثابت باحدها من النص والاجماع والقياس لا بالاستدلال وعلى هذا التفصيل مرد الاستدلال مطلق الى احدها ليعتد به شرعا اذ ثبوت ذلك التلازم المفسر باحد انواع الاستدلال لا بد فيه اي في ذلك الثبوت شرعا قيد للثبوت اي ثبوتا شرعيا منه اي من احدها والا اي وان لم يكن ثبوته شرعا باحدها فليس ذلك الحكم الثابت به حكما شرعيا فحق انه اي الاستدلال المذكور كيفية استدلال باحد الاربعة الكتاب والاجماع والقياس لا دليل اخر غير الاربعة وتقدم شرع من قبلنا قبل فصل التعارض مسئلتين ويرد الى الكتاب لانه قص علينا من غير انكار والسنة لمثل ما ذكرنا وقول الصحابي على ما عرف فيه من التفصيل ورد وه اي قول الصحابي الى السنة على ما مر في المسئلة التي تليه فصل التعارض ورد الاستصحاب الى ما به ثبت الاصل المحكوم باستمراره وهو اي الاستصحاب الحكم الظني ببقاء امر محقق سابق ولم يظن عدمه بعد تحققه وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية السمرقنديين منهم ابو منصور الماتريدي واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقا اي للاثبات والدفع ونفاه اي كونه حجة كثير من الحنفية وبعض الشافعية والمتكلمين مطلقا في الاثبات والدفع وابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام قالوا هو حجة للدفع لا للاثبات والوجه ان يقال ليس الاستصحاب بحجة اصلا كما قال الكثير والدفع استمرار عدمه اي عدم ذلك الامر الذي يتوهم طروه على ما تحقق وجوده الاصل صفة للعدم لان موجب الوجود ليس موجب بقائه فان البقاء استمرار الوجود وصفته وعلة الموصوف لا يجب ان تكون علة لصفته فالمراد نفي لزوم ما لاتحاد بينهما لا لزوم المغايرة فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود علة البقاء وهذا القدر كاف في التعليل لان حجية الاستصحاب موقوفة على كون موجب الوجود موجب البقاء لان حاصله البقاء لما تحقق لوجب على ما كان وليس عندنا الا العلم بوجود الموجب للوجود فيما سبق فلو كان يلزم كون موجب الوجود موجب البقاء كان ذلك دليلا على البقاء وحيث لم يلزم لم يكن للبقاء دليل ولذا قال فالحكم ببقائه اي الوجود بلا دليل فذكر استمرار العدم في مقام الدفع لثبوت امر طارئ على ما تحقق وجوده انما هو امر مبني على ما مر

الحال وهو ابقاء ما كان على ما كان فان العقل اذا تردد بين بقاء الشيء وزواله ولم يكن عنده
ما يدل على الزوال كان الراجح من الاحتمالين عنده البقاء قالوا اي القايلون بحجيته مطلقا الحكم
بالبقاء امر ضروري لتصرفات العقلاء اي لصدور تصرفاتهم باعتباره لولاه ما صدرت عنهم غير سبيلها
بقوله من ارسال الرسل والكتب والهدايا من بلد الى بلد الى غير ذلك ولولا الحكم الظني
ببقاء المرسل اليه سالما لكان ذلك سفها ومنهم اي من القايلين بحجيته مطلقا من استبعده اي كونه
حجة بالضرورة في محل النزاع فانه لو كان ضروريا لما نازع فيه جم غفير من العلماء فقالوا انه لو لم يكن
حجة لم نجزم ببقاء الشرايع مع احتمال الرفع اي طريان الناسخ واللازم باطل والاجماع
انعقد عليه اي على الاستصحاب على ما يظهر اعتباره في فروع المذاهب كما في الخوف في الوضوء
والحدث والزوجية والملك مع طرو الشك وطريان الضد واجيب عن الاول
بمنع الملازمة لجوازه اي الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بغيره اي بدليل اخر غير الاستصحاب
كتواتر ايجاب العمل في كل شريعة بها اي بتلك الشريعة الى ظهور الناسخ
وتلك الفروع ليست مبنية على الاستصحاب بل لان الاسباب توجب احكاما من الوضوء والحدث
والزوجية والملك وغير ذلك ممتدة الى ظهور الناقض فكان الشارع قال اوجبت العمل بموجب
هذه الشرايع مستمرا الى ان يظهر الناسخ واثبت بهذه الاسباب احكاما ثابتة مستمرة الى ظهور نواقضها
شرعا فعلى هذا بقاؤها ايضا منصوص عليه كاصل ثبوتها فلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب
واعلم ان مدار الخلاف في كون الاستصحاب حجة اولا على ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء
هل هو دليل البقاء او لا فقالوا اي الشافعية ومن وافقهم نعم فليس الحكم به اي بالاستصحاب
حكما بلا دليل وقال الحنفية لا اذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب وهي
اي الجهة المستلزمة له منتفية فتفرعت الخلافيات بين الحنفية والشافعية ومن وافقهم فورث
المفقود من مات ممن يرثه في غيبته عنده اي الشافعي باستصحاب حيوته الموجبة لاستحقاق
الارث لا عندهم اي الحنفية لان الارث من باب الاثبات وحيوته بالاستصحاب لا توجب
استحقاقه ولا يورث لانه اي عدم الارث دفع لاستحقاق الارث فيثبت بالاستصحاب
وعلى ما حققنا من انه ليس بحجة اصلا وان الدفع استمرار عدمه الاصلي والياس بقوله عدمه
اي الارث اصلي لعدم ثبوت سببه اي الارث اذ لم يثبت موته اي المفقود ولا
صلح على الانكار اي لا صحة له مع انكار المدعى عليه عند الشافعي لا ثبات الاستصحاب
براءة الذمة يعني ان فايدة الصلح حصول البراءة ذمة المدعى عليه بسببه وهو حاصل بدون
الصلح ولا شك ان براءة الذمة هو الاصل فالاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان على ما كان
يثبتها فلا يترتب على هذا الصلح فايدة ولا صحة للعقود بدون الفايدة فلا صلح على الانكار
وهذا الاستصحاب حجة للمدعى عليه على المدعي لاثبات براءة ذمة المدعى عليه عند من يحتج به في
الاثبات كاليمين اي كما ان اليمين لاثبات براءة الذمة وصح الصلح على الانكار عندهم
اي الحنفية لان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يثبت براءة ذمة المدعى عليه بالاستصحاب
ولم يجب التنبيه على الشفيع على اثبات ملك المشفوع عليه به لانكار المشتري الملك
المشفوع به للشفيع عند الشافعي لانه متمسك بالاستصحاب الاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر

٤٢٢. والتمسك بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده ووجبت البينة المذكورة عندهم
اي الحنفية لان التمسك بالاصل لا يصلح حجة للالزام الى غير ذلك من الخلافيات فقد فرغ من المباحث
٥ والادلة السمعية وشرع في مباحث الاجتهاد فقال المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه
من التقليد والافتاء وهو اي الاجتهاد لغة بذل الطاقة اي استفراغ الجهد القوة بحيث يحس
بالعجز عن المزيد في تحصيل ذي كلفة اي مشقة يقال اجتهد في حمل الصخرة ولا يقال اجتهد في حمل النواة
واصطلاحا ذلك اي بذل الطاقة من الفقيه وقد مر تفسيره في اول الكتاب في تحصيل حكم شرعي ظني
فبذلها من غيره كالعامي خارج من الاجتهاد وخرج ايضا طاقة الفقيه في غير حكم كالعبادة
مثلا وبذله طاقته في حكم غير شرعي من حسي وعقلي وانما قال ظني لان القطعي لا اجتهاد فيه وسياتي
الكلام عليه وفي قوله حكم اشعار بان استغراق الاحكام ليس بشرط في تحقق حقيقة الاجتهاد كما لا يلزم
احاطة المجتهد جميع الاحكام ومداركها بالفعل لان ذلك خارج عن طوق البشر ومنهم الحاجة الى ذكر الفقيه
كما ذكره النفس زاني للتلازم بينه اي بين الفقيه وبين الاجتهاد فانه لا يصير فقيها الا به وانما لم يذكر الغزالي
والامدي سهو لان المذكور في التعريف انما هو بذل الطاقة لا الاجتهاد وكيف يذكر الاجتهاد
في تعريف نفسه وكان المص اعرض عن هذا ويتصور بذل الطاقة من غيره اي الفقيه في طلب حكم شرعي
ولا يبعد ان يقال بذل الوسع لا يتحقق الا بتحصيل جميع ما يتوقف عليه استنباط ذلك الحكم وعند
ذلك يصير مجتهدا فيه فتامل وشيوع اطلاق الفقيه لغيره اي المجتهد ممن يحفظ الفروع انما هو
في غير اصطلاح الاصول ثم هو اي هذا التعريف ليس تعريفا للاجتهاد مطلقا بل هو تعريف
لنوع من الاجتهاد وهو الاجتهاد في الحكم الشرعي العملي الظني لانه يقع من بذل الوسع في العقليات
من الاحكام الشرعية الاعتقادية اجتهاد عند الاصوليين عن المصيب فيها من المخالفين واحد
باتفاق المصوبة والمخطئة والمخطي اثم والاحسن تعميمه اي التعريف بحيث يعم العمليات والاعتقادات
ظنية كانت او قطعية بحذف قيد ظني من التعريف ثم يقسم الاجتهاد من حيث الحكم الذي
يتعلق به الى اجتهاد واجب عينا على المجتهد المسئول عن حكم حادثة اذا خاف اي المجتهد
فوت الحادثة اي فوت اداء ما وجب على المستفتي في تلك الحادثة على غير الوجه الشرعي حال
الحادثة اي وقوعها على خلاف الشرع فانه يتعين حينئذ على المسئول الاجتهاد فيها فورا لان حوالة
المستفتي الى مجتهد اخر يوجب فوتها وفي حق نفسه اذا نزلت الحادثة به معطوف على قوله
على المسئول اي والى واجب وجوبا عينا في حق نفسه فكلية في تعليليه وحتى ان خاف فوت الحادثة
يجب الاجتهاد وعليه فورا والا على التراخي وكفاية معطوف على عينا اي والى اجتهاد واجب
كفاية على المسئول في غيره لو لم يخف فوت الحادثة على غير الوجه ولم يعم غيره من المجتهدين فيتوجه
الوجوب على جميعهم حتى لو امسكوا مع اقتدارهم على الجواب اثموا والى انشار بقوله فيما لو فوت
بتركه اي الاجتهاد وحيث لا عذر لهم ويسقط الوجوب عن الكل بفتوى احدهم فعل هذا
اي على سقوط الوجوب بفتوى احدهم لو ان مجتهدا ظن خطاء المفتي فيما اجاب به لا يجب عليه من
ظنه اي الجواب خطاء الاجتهاد ثانيه لسقوط الوجوب بذلك الاجتهاد والمظنون كونه
خطاء واذا كان في قصة شهود يحصل الغرض ببعضهم ذكروا انه يجب الاداء به اذا طلب الاداء
من البعض فيحتاج الى بيان الفرق وقيل لعله ان الفتوى يحتاج الى تامل وفكر والمتوشات كثيرة

بخلاف الشهادة وفيه ما فيه وكذا الحكم تردد بين قاضيين اي اذا رفعت قضية اليهما وجب
الحكم وفصل الخصومة عليهما كفاية ان تركا اثما وان حكم احدهما سقط عنهما فالمشبه الحكم المتردد
بين القاضيين والمشبه به المشار اليه بقوله كذا الاستفتاء والمتردد بين المجتهدين ومن قدر
كون القاضيين في هذا المحل مجتهدين مشتركين في النظر في الحكم المذكور وجعل وجه الشبه
وجوب الاجتهاد عليهما كفاية فقد ارتكب تكرارا مع انه لا يبقى حينئذ للقضاء والحكم مدخل
ايهما حكم بشرطه المعتبر شرعا سقط الوجوب عنهما ومندوب معطوف على واجب وهو ما
يقع قبلها اي قبل وجوبه عينا ووجوبه كفاية لما ذكر او قبل السوال ونزول الحادثة به
ليكون حاضرا عنده فينفعه عند الحاجة ويناسب الوجه الثاني قوله ومع سوال فقط
من غير نزول الحادثة وال حرام وهو الاجتهاد في مقابلة دليل قاطع من نص كتاب او سنة
او اجماع وشرط مطلقه اي الاجتهاد في حق المجتهد بعد صحة ايمانه بما يجب ان يومن به اجمالا
او تفصيلا معرفة محال جزئيات مفاهيم الالقاب الاصطلاحية المتقدمة للمتن
من نحص الكتاب والسنة قد سبق ان للكتاب مفهوما كليا هو اللفظ العربي المنزل للتدبر
والتذكر المتواتر والسنة كذلك وهي قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره ويخص كل واحد منهما
ما صدق عليه وكلمة من بيانية للمتن المطلق وكانه ماخوذ من المتون المصنفة في العلوم
المبينة بالشروح والحواشي الماخوذة من المتن بعض الظهور فان ظهر الشيء اصله والالقاب
الاصطلاحية الالفاظ المصطلحة للاصوليين وانما سميت القابا لدلالتها على مسمياتها على وجه
تشعر بمعاني مقصودة للاصولي من تلك المسميات تشبيها لها بالالقاب التي هي نوع من الاعلام دالة
على مدح او ذم ولا اشكال ان لتلك الالقاب مفهومات كلية ولتلك المفهومات افراد هي جزئياتها
ولتلك الجزئيات محال هي الايات والتراكيب المعينة المشتملة عليها فمعرفة المحال المذكورة من نحص
الكتاب والسنة شرط في مطلق الاجتهاد ويحتمل ان تكون من تبعيضية فان المحال المذكورة بعض من نحص
الكتاب والسنة ويؤيد الاول قوله فيما بعد من المتواتر في الظهور كالظاهر والعام والخفاء
كالخفي والمجمل وهي اقسام اللغة منعا واستعمالا فان قلت قوله في الظهور يتعلق
وكيف جمع بين الظاهر والعام وكيف اكتفى بما ذكر وقد ذكر في المبادي اللغوية للمفرد انقسامات
باعتبار ذاته ودلالته ومقايسته لمفرد اخر ومدلوله واستعماله واطلاقه وتقييده وجعل الظاهر
والنص والمفسر والمؤول والمحكم من تقسيمه باعتبار ظهور الدلالة والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
من تقسيمه باعتبار خفائها ثم جعل العام والخاص من تقسيمه باعتبار الموضوع له قلت اما قوله
في الظهور فمتعلق بقوله الاصطلاحية فكانه قال الالقاب المصطلحة في جانب الظهور وفي جانب الخفاء
او بقوله المتقدمة والمال واحد ولم يرد بالظهور ما هو مصطلح الاصول حتى يستشكل جمع العام
مع الظاهر بل المعنى اللغوي ولا شك ان كل واحد من الاقسام المذكورة في كل واحد من التقسيمات المذكورة
لا يخلو من ان يكون ظاهرا بحسب المعنى او خفيا بل ذكر العام مع الظاهر يشعر بانه لم يرد بالظهور ما
هو المصطلح واما الاكتفاء فلانه ليس بصدد تفصيل الاقسام وانما ذكر ما ذكره على سبيل التمثيل
وقوله منعا واستعمالا تمييز عن نسبة الاقسام الى اللغة فان اللغة وهو اللفظ الموضوع تارة
ينقسم باعتبار وضعه فالخارج من هذا التقسيم اقسام ثمانية وتارة باعتبار استعماله فالخارج منه

اف منها استعمالا وكونهما متعلقين بالظهور والخفاء بخلاف الظاهر والمراد بمعرفتها ان يتمكن من الرجوع
اليها عند طلب الحكم كما جزم به غير واحد منهم الامام الرازي ثم قيل القدر من الكتاب خمسمائة اية مشى عليه
الغزالي وابن العربي ومن السنة خمسمائة حديث وقيل ثلاثة الاف وعن احمد ثمانمائة الف وحمل
على الاحتياط والتغليظ في الفتيا قال الشيخ ابو بكر الرازي لا يشترط استحضار جميع ما ورد في ذلك
الباب اذ لا يمكن الاحاطة وقد اجتهد عمر وغيره من الصحابة في مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النصوص حتى رويت
لهم فرجعوا اليها واما في القران فقيل يتوقف على معرفة الجميع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام
من الايات باختلاف القرائح والاذهان وما يفتحه الله على عباده وقيل غالب القران لا يخلو من ان
يستنبط منه حكم شرعي لاحفظها معطوف على معرفة المحال اي الشرط معرفتها على الوجه المذكور لا حفظها
عن ظهر القلب وقيل يجب حفظ ما اختص بالاحكام من القران ونقل عن كثير من اهل العلم لزوم حفظ القران
لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه ونقل في المستوعب عن احمد والمستدل من المتواتر والضعيف والعدل والمستور
والجرح والتعديل قوله للسند معطوف على قوله للمتن يعني وشرطه معرفة محال جزئيات مفاهيم
الالقاب الاصطلاحية المتقدمة في مباحث السنة للسند اي لا بد له من معرفة المصطلحات المتعلقة
بالسند وهو الاخبار عن طريق المتن فبعضها اقسام للسند كالمتواتر والضعيف وبعضها اقسام لمتعلق
السند وهو الراوي كالعدل والمستور والجرح والتعديل ان تعذرا بالجروح والمعدل قالوا والبحث في زماننا
عن احوال الرواة مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة المعروف
صحة مذهبهم في التعديل والجرح وعدم القاطع بالرفع عطف على المعرفة وهو الدليل القطعي المحقق في محل
الحكم وعدم النسخ لما يقصد استنباط الحكم منه من الكتاب والسنة فلا بد من هذا من معرفة مواقع الاجماع
لان الاجماع دليل قطعي وشرط الاجتهاد ان لا يكون خلاف ما ادى اليه الاجتهاد مقطوعا به وشرط
الخاص بالجر عطف على مطلقه منه اي من الاجتهاد معرفة ما يحتاج اليه المجتهد بالاجتهاد الخاص
اي المقيد ببعض الاحكام من جملة ذلك المذكور من متن الكتاب والسنة والسند والطرق حال من
الضمير الراجع الى الموصول فيما يقع فيه ذلك الاجتهاد الخاص ظرف للاحتياج كذا اي كما ذكر ما
من الاقتصار على معرفة ما يحتاج اليه في الخاص منه وقع لكثير من المشايخ في بيان هذا الشرط بلا حكاية
جواز تجزي الاجتهاد فعدم حكايتهم ذلك يدل على انه لم يثبت عندهم خلاف في جواز التجزي
كانهم لا يعرفونه فيه اشارة الى ان حكايته امر محقق غير انهم ما يعرفونها الا انه ليس لها اشتهار تام
وهو دليل على قوة القول بجواز التجزي وعليه اي على جوازه فرع انه يجوز اجتهاد الفرضي نسبة الى
الفرائض فان النسبة الى الجمع برده الى الاصل والحاق الياء في علم الفرائض دون غيره اي من غير
ان يجتهد في غير علم الفرائض من العلوم لعدم بلوغه رتبة الاجتهاد فيها وقد حكيت هذه المسئلة وذكر
فيها الجواز وهو قول بعض اصحابنا ومختار الغزالي ونسبه السبكي وغيره الى الاكثر وقال انه الصحيح وقال ابن
دقيق العيد وهو المختار وسيذكر المصنف انه الحق واختار طائفة نفيه اي نفي جواز التجزي مطلقا في
الفرائض وغيرها لانه اي المجتهد وان ظن حصول كل ما يحتاجه اي اليه لها اي المسئلة المجتهد فيها
احتمل غيبة بعضه اي بعض ما يحتاج اليه عنه اي المجتهد صلة الغيبة كلمة ان وصلية تقدير الكلام
احتمل وان ظن ثم رد هذا التعليل بقوله وهذا الاحتمال اي احتمال غيبة بعض المحتاج اليه في الاجتهاد
الخاص كذلك اي كاحتمال غيبة بعض المحتاج اليه في الاجتهاد المطلق اي المجتهد المطلق فان كان مانعا عن

جواز الاجتهاد وههنا كان مما نحن فيه ثم اشار الى الفرق بينهما بقوله لكنه اي الاحتمال المذكور يضعف في
حقه اي المجتهد المطلق لسعته اي لسعة علمه ودائرة تحققه ويقوى اي الاحتمال المذكور في غيره اي غير
المجتهد المطلق لان غيبة البعض لا تبعد في حقه لعدم السعة التامة وقد يمنع التفاوت بينهما باعتبار
القوة والضعف بعد كون الاخر الذي ليس بمجتهد مطلق قريبا من رتبة المجتهد المطلق محصلا في ما
يختص به جميع ما حصله المطلق ولذلك ترى ان من يعرف غيره في فن واحد اوسع احاطة فيما يتعلق بذلك الفن من
المتفننين بل المجتهد الخاص مثله اي المطلق فيه وسعته اي المطلق بحصول مواد الاخرى لا دخل لها
فيما اجتهد فيه المجتهد الخاص لا توجبه اي التفاوت في الاحتمال اي فيما يحتاج اليه المطلوب الخاص فاذا
وقع الاجتهاد في مسئلة صلوتية اي متعلقة بالصلوة وفرض وجود جميع ما يحتاج اليه المجتهد فيها
من الادلة والقواعد المتعلقة بكيفية استنباطها فسعة الاخر اي المطلق بحضور مواد الاحكام
البيعيات والغصبيات مثلا اخرى لا دخل له في ايجاب التفاوت بين اجتهادي المطلق والخاص
في الصلوة واما ما قيل من قبل المثبتين للتجزي لو شرط في الخاص ما اشترط في المطلق شرط في
الاجتهاد العلم بكل الماخذ مما ذكر من الكتاب والسنة ويلزم العلم بكل الماخذ علم كل الاحكام لمنوع
الملازمة ما بعد الفاء جواب اما وخبر الموصول يعني لا نم ان العلم بكل الماخذ يستلزم العلم بكل الاحكام
للتوقف بعد على الاجتهاد يعني ان العلم بالاحكام يتوقف بعد حصول العلم بالماخذ على امر اخر
وهو الاجتهاد وغاية الامر انه يحصل بالعلم بالماخذ التمكن من العلم بالاحكام واما حصول العلم بالاحكام
بالفعل فانما يكون بعد الاجتهاد في كل واحد واحد وهو ظاهر واما العدالة في المجتهد فشرط قبول
فتواه لانه لا يقبل قول الفاسق في الديانات لا شرط صحة الاجتهاد لجواز ان يكون للفاسق قوة
الاجتهاد فله ان يجتهد لنفسه ولا يشترط ايضا الحرية ولا الذكورة ولا علم الكلام ولا علم الفقه
مسئلة المختار عند الحنفية انه عليه السلام مامور في حادثة لا وحي فيها بانتظار
الوحي اولا اي في اول زمان وقوع الحادثة ما كان راجيه اي ما دام كونه راجيا نزول الوحي
الى خوف فوت الحادثة على الوجه الشرعي ثم بالاجتهاد اي بعد تحقق الخوف مامور بالاجتهاد
وهو اي الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم يخص اي الاجتهاد القياس بخلاف غيره من المجتهدين
فانه لا يخص اجتهادهم القياس اما في القياس فظاهر واما في غيره ففي دلالات الالفاظ اي فقد
يكون الاجتهاد في دلالة الالفاظ على ما هو المراد منها ايضا كما في المجمل والمشكل والخفي والمتشابه
على قول من يقول ان الراسخين في العلم يعلمون تاويله فان الخفاء يستدعي كون المراد نظرا باحتياجه
الى نظر واجتهاد واما النبي صلى الله عليه وسلم فالمراد عنده ظاهر بين لا يحتاج الى نظر واجتهاد
منه وفي البحث عن مخصص العام والمراد من المشترك وباقيها اي وباقي الاقسام التي في دلالتها
خفاء من المجمل واخواته اما البحث من مخصص العام فلان احتمال التخصيص غير بعيد ولذا قيل ما من عام
الا وخص منه البعض واما البحث عن المراد من المشترك فلا بد منه وهو ظاهر وكل ذلك ظاهر عنده
صلى الله عليه وسلم لا يحتاج الى نظر وفكر وفي الترجيح لاحد الدليلين لاحد الدليلين عند التعارض بينهما لعدم
علم التاخر منهما يعني لا بد من التاخر في نفس الامر غير انه ليس بمعلوم عند المجتهد ولا يتصور عدم العلم
بالتاخر في حقه صلى الله عليه وسلم فاذا اقر صلى الله عليه وسلم على ما ادى اليه اجتهاده عند خوف الحادثة
وجب اقراره عليه القطع بصحته اي بصحة ما ادى اليه اجتهاده لانه لا يقر على الخطأ رد

ثم يحرم مخالفته اي ما اقر عليه بخلاف غيره من المجتهدين فانه يجوز مخالفة اجتهاده لاحتمال الخطأ والقرار
عليه وهو اي اجتهاده المقر عليه وحي باطن على ما عليه فخر الاسلام وغيره وسماه شمس الائمة السرخسي
ما يشبه الوحي والوحي عندهم اي الحنفية اربعة باطن وهو هذا او ظاهر وهو ثلثة ما سمعه صلى الله
عليه وسلم من الملك شفاها من شافهه اي دنى شفته من شفته والمراد سماعه من الملك بغير
وسط مع علمه بانه ملك والمراد به جبريل عليه السلام لقوله تعالى قل نزله روح القدس مع قوله نزل به
الروح الامين او ما يشير اليه الملك فقوله يشير معطوف على يسمع اشارة مفهمة للمراد من غير
بيان الكلام وهو اي هذا القسم من الوحي المراد بقوله صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في
روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها الحديث في القاموس النفث كالنفخ واقل من
التفل والمراد القاء معنى في القلب والروع بالضم القلب او موضع الفزع منه او ما يلهمه وهو
اي الالهام القاء معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك او اشارته مقرون بالرفع على انه
صفة الالقاء او بالجر على انه صفة المعنى بخلق علم ضروري انه اي ذلك المعنى منه تعالى وان مع
اسمه وخبره متعلق العلم الضروري بخلقه اي الالقاء المعنى على الوجه المذكور وهذا ظاهر ايضا
مع خفائه ادون الوحي الظاهر الذي يسمعه من الملك شفاها لا بد من خلق العلم الضروري انه
اي الذي جاء بالوحي هو اي الملك فتركه فيما هو مدار الامر وان خالفه بعدم التكلم فهو
به جدير بان يلحق به في الظهور ولذا اي ولكون الالهام له صلى الله عليه وسلم وحيا ظاهرا كان حجة
قطعية عليه صلى الله عليه وسلم وعلى غيره كما ان الشفاهي والاشاري حجة عليهما بخلاف الهام غيره
من المسلمين فانه ليس بوحي وقال الشافعية فيه اقوال احدها حجة في حق الاحكام بالنسبة الى الملهم
وغيره وهذا في الميزان معزو الى قوم من الصوفية بل عزي الى صنف من الرفضة لقبوا
بالجعفرية انه لا حجة سواه ثانيها حجة عليه لا على غيره اي يجب على الملهم العمل به ولا يجوز ان يدعوا
اليه غيره وعزاه في الميزان الى عامة العلماء ومشى عليه الامام السهروردي واعتمده الامام الرازي
في ادلة القبلة وابن الصباغ من الشافعية قال ومن علامته ان ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض
من خاطر اخر ثالثها اي ثالث الاقوال في الهام غيره وهو المختار فيه اي في الهام غيره انه
لا حجة عليه اي على الملهم ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته اي نسبة ما الهم به اليه تعالى فان قيل
الموجب موجود وهو العلم الضروري بانه من الله تعالى قلت ليس بمعلوم ان يكون ما يحسبه من الله
بالضرورة من الشيطان في نفس الامر فلا يعتمد عليه الا اذا قام له حجة من الكتاب والسنة والاكثر
اي اكثر اهل العلم على انه صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالاجتهاد مطلقا في الاحكام الشرعية
والحروب والامور الدينية من غير تقييد بشيء منها او من غير تقييد بانتظار الوحي وهو مذهب
عامة الاصوليين ومالك والشافعي واحمد وعامة اهل الحديث ونقل عن ابي يوسف كذا نقل
الشارح عن شرح البديع وقيل القائل الاشاعرة واكثر المعتزلة والمتكلمين لا يصح ان يكون
صلى الله عليه وسلم مامورا بالاجتهاد في الاحكام الشرعية ثم عن الجبائي وابنه انه غير جائز عليه
عقلا وعن غيرهما جائز عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقيل كان له الاجتهاد في الامور الدنيوية
والحروب دون الاحكام وقيل كان له الاجتهاد في الحروب فقط وهو محكي عن القاضي
والجبائي لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عوتب على الاذن لما ظهر نفاقهم في التخلف

عن غزوة تبوك ولا عتب فيما عن الوحي فكاف عن اجتهاد ولامتناع كونه عن تشهي ودفعه السبكي بانه
كان مخيرا في الاذن وعدمه قال تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما اذن اعلمه بما لم يطلع عليه من سرهم
انه لو لم يأذن لهم لقعدوا وانه لا حرج عليه فيما فعل ولا خطأ قال القشيري ومن قال العفو لا يكون
الا عن ذنب فهو غير عارف بكلام العرب وانما معنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنبا كما عفى في صدقة
الخيل ولم يجب عليهم ذلك قط وقال الكرماني انه عتاب على ترك الاولى ولقوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فانها نزلت في فداء اسارى بدر فانه
قال صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر ما ترون في هؤلاء الاسارى فقال ابو بكر هم بنو العم والعشيرة
ارى ان تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار فعسى الله ان يهديهم للاسلام فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قال قلت لا يا رسول الله ما ارى الذي رأى ابو بكر ولكني
ارى ان تمكنا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكني من فلان نسيبا
لعمر فاضرب عنقه فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديدها فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال
ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان
قلت يا رسول الله اخبرني من اي شيء تبكي انت وصاحبك فان وجدت بكاء بكيت والا تباكيت
لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض على اصحابك من اخذهم الفداء لقد عرض
علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما
كان لنبي الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وقال صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب
ما نجى الا عمر فدل على ان اخذه صلى الله عليه وسلم الفداء كان بالاجتهاد وكان ذلك الاجتهاد خطأ
لانه لو كان صوابا لما ترتب عليه العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب فان قلت كيف ترتب عليه
وقد تقرر ان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد قلت الاجر على تقدير ان لا يكون خلاف ما ادى اليه ظاهرا
فاما اذا كان ظاهرا فلا بل يستحق المجتهد العذاب الا ترى ان المبتدعة قد كانوا مجتهدين لكن حيث كان
خلاف رأيهم ظاهرا استحقوا العذاب حيث قال صلى الله عليه وسلم كلهم في النار الا واحدة بعد قوله
ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة ومنهم من قال معنى سبق الكتاب انه كتب في اللوح ان لا يعذب
المخطئ في الاجتهاد ويرد عليه تعذيب المبتدعة وقد يجاب بتخصيص عدم العذاب بما اذا لم يكن في
العقيدة فان قلت اذا كانت الحكمة في عدم تعذيب المخطئ انه بذل وسعه في طلب الصواب فلا
يفترق الحال بكون المجتهد فيه عمليا او اعتقاديا قلت في الاعتقادي لم يكن المحل صالحا للاجتهاد
لوجود النصوص المفيدة للقطع والشارع قد منعهم عن الخوض في ذلك **فقد قلنا به** اي بكونه
مأمورا بالاجتهاد في الحروب **وثبت** اجتهاده **في الاحكام** الشرعية **ايضا بقوله** صلى الله عليه وسلم
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي اي لو علمت قبل سوق الهدي ما علمته بعده
من امري يريد به ما ظهر عنده من المشقة عليهم ومن تبعه في سوق الهدي الملزم دوام الاحرام
الى قضاء مناسك الحج لما سقته بل كنت احرمت بالعمرة ثم احللت بعد ادائها كما فعل المتمتع نعلم
انه لم يسق بالوحي والا لم يقل ذلك وايضا لا يترتب الجزاء اعني عدم سوق الهدي على الشرط اعني
العلم بما ذكر قبل السوق لو لم يكن عاملا بالاجتهاد لان العامل بموجب الوحي علمه بالمصلحة كعدم
علمه بها **وسوقه الهدي يتعلق حكم الندب** لانه لم يتعين اداء المناسك تقربا الا الواجب

او المندوب وقد علم عدم الوجوب فتعين الندب **وهو** اي الندب **حكم شرعي** فثبت اجتهاده
في الاحكام ايضا **ولانه** اي الاجتهاد **منصب شريف** حتى قيل انه افضل درجات اهل العلم فاذا
لا يحرمه افضل اهل العلم **وقد نالته امته** فان حرمانه مع عدم حرمان الامة بعيد من دائرة
الاعتبار **ولاكثرية الثواب لاكثرية المشقة** ولا شك ان تحصيل العلم بالحكم الشرعي ثم العمل به اكثر
مشقة من العمل بدون الاجتهاد فيكون اكثر ثوابا فكان لائقا لشأنه الشريف وهذا الذي ذكر
من اكثرية الثواب لاكثرية المشقة هو مقتضى الاصل والقياس ولا ينافيه ما وقع في بعض الخصوصيات
من كون ثواب ما هو اقل مشقة اكثر من ثواب ما فيه المشقة كالكلمتين الخفيفتين على اللسان
الثقيلتين في الميزان **واما الجواب** عن هذا الدليل كما اشار اليه ابن الحاجب وقرره القاضي
بان السقوط اي سقوط الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم **لدرجة العليا** الاضافة بيانية
وهي الوحي فانه متعلق اعلى من متعلق الاجتهاد لكونه مقطوعا به ابتداء **لا يوجب نقصا في قدره**
واجره اما في قدره فظاهر لانه اريد له الدرجة العليا واما في اجره فلانه يعطي اجرا عظيما
مناسبا لتلك الدرجة **ولا يوجب** السقوط المذكور **اختصاص غيره بفضيلة ليست له** لكون الاجتهاد
نظرا الى هذا المعنى فضيلة بالنسبة الى غيره لا بالنسبة اليه بل بالنسبة اليه نزول عن الدرجة
العليا **فقيل** جواب اما **ذلك** اي سقوط الادنى للاعلى انما يكون **عند المنافاة** بينهما **كالشهادة**
مع القضاء والتقليد مع الاجتهاد فانه سقط وجوب اداء الشهادة على القاضي لوجوب
ما هو اعلى منه وهو القضاء فانهما لا يجتمعان وكذلك سقط وجوب التقليد لوجوب ما هو اعلى منه
وهو الاجتهاد فانهما لا يجتمعان ووجههما ظاهر وما نحن فيه ليس كذلك لجواز ان يجتهد ثم يقرره
الوحي **والحق ان ما سواه** اي ما سوى الدليل الحنفي المدلول عليه بقوله منصب شريف الى قوله
لاكثرية المشقة **لا يفيد محل النزاع وهو** اي محل النزاع **الايجاب** اي ايجاب الاجتهاد عليه
فيما لا نص فيه وفيه اشارة الى ان هذا يفيد لان الاجتهاد الواقع على وجه الفرضية اشرف وثواب
الفرض اكثر واما الادلة النقلية فلا تفيد الا وقوع الاجتهاد ولا يدل على وقوعه فرضا كما سيشير اليه
ونافى الشارح في كون محل النزاع الوجوب فقط ونقل عن المعتمد ما دل على ان النزاع في الجواز وحكى
الماوردي ان الاصح التفصيل في حق الناس الوجوب لانهم لا يصلون الى حقوقهم بدونه وفي حقوق الله
عدم الوجوب وعن بعضهم انه غير جائز عقلا ولعل المصنف حقق من طريق النقل ان كل من قال
بالجواز ممن يعتمد بكلامه قال بالوجوب فيرجع الخلاف الى الامتناع والوجوب فلا بد ان يكون كل دليل
في هذا المقام دالا على احدهما **واما هذا** الدليل الحنفي وان افاد محل النزاع **فقد انتقضت** اي
فيقال فيه ان الاستدلال بنيل الامة شيئا من الفضائل والثواب على نيله ذلك غير مسلم لانه قد انتقضت
رتبته عليه السلام مرة بسقوط ما يجب على غيره بحرمة الزيادة من الزوجات **على الاربع**
فهذه الحرمة حكم ثابت في حق الامة ساقط في حقه لجواز الزيادة له **ومرة** انتقضت رتبته
عليه السلام **بلزوم ما ليس بلازم عليهم** كمصابرة العدو وان كثر عددهم بخلاف الامة فانها لا
يلزمهم اذا زاد عدد الكفار على الضعف وانكار المنكر وتغييره مطلقا لكونه موعودا بالحفظ والعصمة
وغيره انما يلزمه بشرط وكالسواك والتهجد الى غير ذلك فلا يقاس عليه صاحب الكمال غيره فلا بد في اثبات
حكم في حقه من وجود مقتض وجود **فالشأن في تحقيق خصوصية المقتضي في حقه**

خصوصيات الموارد وعدمه اي عدم خصوصية المقتضي بخلاف المضاف ان وجدنا ما يقتضي اثبات حكم في
حقه اثبتناه والا فلا وغاية ما يمكن ان يقال في تحقيقه انه اي ادلة المثبتين لدفع المنع اي
برفع منع الجواز فيثبت الجواز لعدم الامتناع فيثبت الوجوب اذ لا قائل بالجواز دونه اي الوجوب
يعني لو لم يجب الاجتهاد عليه على تقدير الجواز لثبت جواز بلا وجوب وهو منتف باجماع المجتهدين
لان القائل بالامتناع نفاه وكذلك القائل بالوجوب ولا مجتهد سوى الفريقين احتج المانع
لاجتهاده صلى الله عليه وسلم وما ينطق عن الهوى ان هو اي الذي ينطق به من التشريع الا وحي يوحى
وما يؤدي اليه الاجتهاد ليس بوحي اجيب تخصيصه اي تخصيص المنفي في الاية ببعضه اي بما يدل
عليه سبب نزولها وهو رد ما كانوا يقولونه في القران انه افترى مختص بما بلغه ونفي العموم الذي
هو مناط الاستدلال واليه اشار بقوله ثم دعواهم افتراه عطف بيان لسببه فالمراد بهو في قوله
تعالى ان هو القران سلمنا عمومه اي عموم المنفي في قوله ان هو بحيث يعم كل ما ينطق به فالقول الناشي
عن الاجتهاد ليس عن الهوى بل هو ناشئ عن الامر به اي بالاجتهاد لانه امره بالعمل بما ادى اليه اجتهاده
وهذا اي وتحمل ما ادى اليه الاجتهاد في الوحي الموحى بالتاويل المذكور وان كان خلاف الظاهر وهو
اي الظاهر ان ما ينطق به نفس ما يوحى لا امر مندرج تحت عموم وحي اثبت بالدليل المذكور لكن يجب المصير اليه
للدليل المذكور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لو استقبلت [illegible] من امري الحديث ونحوه مما يدل على انه نطق بما ادى اليه
اجتهاده في الاحكام فلا بد من ادراجه تحت الوحي لئلا يناقض الاية ولا تحتاج الحنفية اي لا يحتاجون الى
ارتكاب خلاف الظاهر كغيرهم على ما عرفت اذ هو اي ما ادى اليه اجتهاده صلى الله عليه وسلم وحي باطن
عندهم فان قلت حمل الوحي المذكور على ما يعمه خلاف الظاهر قلت مع ملاحظة ما دل على كونه وحيا لا نسلم
كونه خلاف الظاهر قالوا اي المانعون ثانيا لو جاز اجتهاده جاز مخالفته لمجتهد اخر اذا ادى
اجتهاده الى خلاف رايه لاحتمال الخطا في الاجتهاد وتقدم ما يدفعه من ان اجتهاده وحي باطن
ليس كاجتهاد غيره او ان اجتهاده ناشئ عن الامر به وامره بالاجتهاد في حق الناس يستلزم امر الناس باتباعه
فيما ادى اليه اجتهاده قالوا ثالثا لو امر به اي بالاجتهاد لم يؤخر جوابا لاحتياج الناس اليه
منتظرا للوحي بل كان يجتهد فيجيب من غير انتظار له وكثيرا ما اخر اي اخر تاخيرا كثيرا فقوله كثيرا منصوب
على المصدرية قدم على عامله وكلمة ما مزيدة لتفيد ما قبلها وتاكيده وقوة فيما قصد منه الجواب
انه جاز ان يكون التاخير لاشتراط الانتظار اي لكون الانتظار للوحي في مدة معلومة عنده شرطا
في اجتهاده صلى الله عليه وسلم كالحنفية اي كاشتراط الحنفية على ما سبق او لاستدعائه
اي الاجتهاد في تلك الحادثة زمانا لغموضه فالجواب الاول مبني على ان التاخير لانتظار الوحي
وهذا الجواب مبني على عدم تسليم كون التاخير لانتظار الوحي قالوا رابعا الاجتهاد لا يفيد الا
الظن لا يجوز الظن مع القدرة على اليقين فانه يقدر ان يسال ربه ان ينزل عليه الوحي في محل السؤال
وسؤاله لا يرد لكان قادرا على اليقين الذي هو الوحي اجيب بالمنع يحتمل وجهين احدهما منع كونه
قادرا على الوحي اليقين لجواز ان لا يكون مأذونا في سؤال انزال الوحي او الايجاب على تقدير السؤال
لحكمة تقتضيه والثاني منع استلزام القدرة على اليقين عدم جواز العمل بالظن كيف والعمليات
يكفي فيها الظن والشيخ اراد ان يبحث على كل واحد منهما فقال فان كان المنع بمعنى انه اي اليقين
بالوحي غير مقدور له صلى الله عليه وسلم بالفعل فصحيح اي فهذا المنع صحيح لكنه اي عدم المقدورية

له بالفعل لا يوجب المنع اي نفي القدرة مطلقا لجواز ان يصير قادرا باقداره تعالى فالمنع حينئذ لا يجوز الا
باجتهاد وبلا اسقاط كما ذهب اليه غير الحنفية فانه كما يمنع عن الاجتهاد القدرة بالفعل كذلك يمنع
عنه احتمال صيرورته قادرا باقداره تعالى فينبغي ان يكون هذا اي قول الحنفية وليس معنى الكلام لا
المنع ه
يوجب المنع لتعدده اذ لا معنى له لان مراد المجيب بالمنع لدليل نفي التعبد بالاجتهاد حتى يعترض
عليه بنفي ايجابه اياه بل مراده لا يوجب المنع جواز التعبد وهو ظاهر بل باعتبار دلالته على احتمال
حصول القدرة لما عرفت يوجب ان لا يجتهد الى الياس من الوحي قطعا او الى غلبة ظنه اي الياس
مع خوف الفوت اي فوت الحادثة الموجبة للاجتهاد قوله مع قيد للعموم المراد لا للاخير
وهو اي عدم الاجتهاد الى احدهما قول الحنفية اي باعتبار المال كل من طريق الظن واليقين يعني
الاجتهاد والوحي ممكن يجب تقديم رعاية احتمال الثاني يعني اليقين بالانتظار فاذا
غلب ظن عدمه اي اليقين وجد شرط الاجتهاد وهو غلبة ظن الياس من حصول اليقين بالوحي فقوله
كل من طريق الظن واليقين الخ مقول قول الحنفية وهو اي قول الحنفية المختار لكونه احوط
مع قوة دليله وان كان المنع بمعنى جواز تركه اي ترك طلب اليقين مع القدرة عليه ميلا
الى محتمل الخطاء وهو الاجتهاد ومختارا اي حال كون التارك مختارا في تركه وميله وحاصله
منع استلزام القدرة على اليقين عدم جواز العمل بالظن فيمنعه اي الجواز المذكور العقل بمقتضى توحيد
الشرع من ان اتباع الظن خلاف الاصل واليه صار اليه الا عند الضرورة ومن ان الظن بدل العلم
كالتيمم بالنسبة الى الوضوء لا يجوز الا عند عدم القدرة على الوضوء ومن ان اختيار محتمل الخطاء
على ما لا يحتمله ترجيح للمرجوح وهو باطل شرعا وعقلا وما اوهمه اي جواز تركه مع القدرة سياتي
ذكره وجوابه قد ظهر من المختار وهو قول الحنفية المذكور جواز الخطا عليه عليه السلام
لانه لو لم يكن احتمال الخطا في اجتهاده عليه السلام لكان مثل الوحي في عدم احتمال الخطا واذن لا وجه
للانتظار الا انه عليه السلام كلمة الا بمعنى لكن لا يقر عليه اي على الخطا بخلاف غيره من المجتهدين
فانهم قد يقرون عليه وقيل بامتناعه اي امتناع الخطا في اجتهاده نقل في الكشف عن اكثر العلماء
وقال الامام الرازي والحليمي انه الحق والسبكي انه الصواب والشافعي نص عليه في الام لانه اي اجتهاده
اولى بالعصمة عن الخطا من الاجماع لان عصمته اي الاجماع لنسبته اي الاجماع اليه
صلى الله عليه وسلم باعتبار صدوره عن امته وللزوم جواز الامر باتباع الخطاء ولا يجوز الامر به
فضلا عن الوقوع وجه اللزوم ان الامة مامورون باتباعه في جميع احكامه ومنها ما ادى اليه
اجتهاده وعلى تقدير جواز الخطاء فيه يلزم الامر باتباع جائز الخطاء والامر باتباع الخطاء
يستلزم جواز الامر باتباع الخطاء وفيه نظر وللزوم الشك في قوله في كونه صوابا او خطا لان
المفروض جواز الخطا في اجتهاده فاذا قال بموجب اجتهاده لزم حصول الشك فيه فيخل بمقصود
البعثة وهو الوثوق بما يقول انه حكم الله تعالى اجيب عن هذا اي الاخلال بالمقصود بان
المخل بمقصود البعثة انما هو الشك في نفس الرسالة والشك في قوله الذي صدر عن الاجتهاد
لا يستلزم الشك فيها واجيب عما قبله اي قبل هذا الذي اجيب عنه بمنع بطلانه اي
التالي وهو جواز الامر باتباع الخطا بمعنى جائز الخطا كيف والمجتهد ومن يقلده مامورون باتباع
ما ادى اليه الاجتهاد اجماعا وهو جائز الخطا عندنا ثم ذكر سند المنع بقوله على ان الامر باتباعه

اي الاجتهاد من حيث هو اي الحكم الاجتهادي صواب في نظر العالم المجتهد لا من حيث انه خطأ وان خالف
ذلك الحكم نفس الامر وهو حكم الله المعين في تلك الحادثة واجيب عن الاول وهو انه اولى بالعصمة من
الاجماع بان اختصاصه عليه السلام الذي لا بد له منه حاصل برتبة النبوة ولا يخل بحاله ان تختص
امته بشرف متابعتهم اياه برتبة كما اشار اليه بقوله وان رتبة العصمة للامة الحاصلة لهم لاتباعهم
اياه لا يقتضي باعتبار حصولها لهم لزوم هذه الرتبة له في ذكر اللزوم اشارة الى ان اصل
العصمة حاصل له عليه السلام وان لم يكن على وجه اللزوم ولا شك ان شرف لزومها بالنسبة الى الامة فيه
بسبب الاتباع راجع اليه عليه الصلوة والسلام فان لم يكن لازمة له لحكمة تقتضيه لا ينقص من كماله
شيئا كالامام يريد الامامة الكبرى لا يلزم له رتبة القضاء وان كانت مستفادة منه ثم لا يعود ذلك
عليه بنقص او الخطأ ولا يخفى انه لو كان رتبة القضاء مخصوصة بغير الامام كان التنظير على الوجه
الاكمل لكنه قصد انه كما لا ينقص كمال المتبوع بمساواة التابع اياه في حكم حصل له بتبعيته اياه كذلك
لا ينقصه اختصاص التابع بحكم حصل له بسبب التبعية ثم اشار الى جواب اخر بقوله وقدم ما يدفعه
اي الاستدلال الاول من قوله لقد انتقضت رتبته عليه السلام من سقوط ما على غيره الى قوله فان
في تحقيق خصوصية المنتقض في حقه لمن قال ان المراد بما يدفعه ما ذكر من انه لا منافاة بين مرتبة
النبوة ودرجة الاجتهاد جعل مرجع ضمير يدفعه الجواب لا الاستدلال ولزمه كون ذلك الدفع مرضيا
له وهو ضعيف لانه لا يدفع المنع المذكور فتدبر ولا يبعد ان يقال في تحقيق خصوصية المقتضي
ان في جواز الخطأ في اجتهاد النبي اشارة الى ان فكر البشر وان كان في اعلى الدرجات يحتمل الخطأ بخلاف
الوحي والله اعلم والحق ان كان ادلة الفريقين موجب للشغب فلو وقع اي وقوع الخطأ
في اجتهاده صلى الله عليه وسلم يقطع الشغب بالسكون اي النزاع في الجواز كما عليه الجمهور منهم الآمدي
وابن الحاجب ودليله اي الوقوع قوله تعالى عفى الله عنك الاية وقوله تعالى ما
كان لنبي ان يكون له اسرى الاية حتى قال عليه السلام لو نزل من السماء عذاب ما نجى
منه الا عمر رواه الواقدي في كتاب المغازي والطبري بلفظ الا نجى منه غير عمر بن الخطاب وسعد بن
معاذ وتاويل الايتين الى خلاف ما يدل عليه الظاهر على وجه يخل بكمال بلاغة القران من غير ضرورة ملجئة اليه مما
لا ينبغي ان يقدم عليه اهل العلم مبالغة في علو شان الانبياء لان هذا لا يخل بعلو شانهم كما عرفت
قال صدر الشريعة في قوله تعالى لولا كتاب الاية اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب
احدا بالخطأ في الاجتهاد وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا ان استبقاءهم سبب لاسلامهم و
بذلهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ورد هذا
القاضي ابو زيد بانه لو كان خطأ لما اقر عليه وقد قرر حيث قال الله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا
وتاويل العتاب ما كان لنبي قبلك ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان لك كرامة خصصت بها
بهذا رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قال عمر انتهى
وانت خبير بان التقرير لم يقع حيث نبه بكونه خطأ بل دلت الاية على ان حكم الله في نفس الامر كان خلاف
ما ادى اليه ذلك الاجتهاد غير انه عفى عنهم ونسخ ذلك الحكم فالحل بعد النسخ لا قبله وتاويل العتاب على
الوجه المذكور غير مرضي لانه اذا رخص له في الفداء كرامة لا يبقى للعتاب سبب فان قلت يجوز ان
يكون سببه ترك الاولى وهو العمل بالعزيمة دون الرخصة قلت نعم لكنه يدل على انه على ذلك التقدير

كانوا يستحقون العذاب العظيم وكيف يستحقونه على ذلك التقدير اذ الكلام في ان ياخذوا الفداء رخصة وبه
اي بالوقوع يرتفع دفع الدليل القائل اسناد مجازي من قبيل اسناد الفعل الى ما يلابسه سببه لان
الدليل في الحقيقة امر معنوي هو ما يستلزم العلم به العلم بشيء وذلك سبب للقول المذكور
لو جاز امتناع الخطأ عليه لكان ذلك لامتناع المانع من الخطأ لانه ممكن لذاته وطبع
البشر يقتضيه عادة والاصل عدمه اي عدم المانع بان المانع صلة لدفع الدليل يعني دفع الدليل
المذكور بتعيين المانع عن الخطأ وهو علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وهو حصول
المقدمات مترتبة في الذهن دفعة ولما الاستدلال بجواز الخطأ عليه بقوله صلى الله عليه
وسلم انكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن
قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار متفق عليه وقوله
صلى الله عليه وسلم انا احكم بالظاهر قد سبق من المشائخ انه لا وجود لهذا الحديث غير انه يؤخذ معنى
من الحديث الذي قبله فليس بشيء جواب اما وخبر المبتدا اي ليس بشيء يعتد به في اثبات
المدعى لان الخلاف في الخطأ في استنباط الحكم الشرعي عن اماراته بان لا يكون المستنبط مطابقا لحكم
الله المعين في تلك الحادثة ولم يقل احد ان لله في كل قضية جزئية يقع فيها الخصومة بين يدي الحاكم
حكما معينا ان وافقه القاضي بحكمه صواب والا اخطأ ولو سلم فليس هذا خطأ في الاجتهاد لان سبب
حكم القاضي ليست بامارات يستنبط منها الخطاب المتعلق بفعل العبد وهو ظاهر وكذا ليس بشيء ما يوهمه
عبارة بعضهم من ثبوت الخلاف من بيانية للموصول في الاقرار على الخطأ فيه اي الاجتهاد يعني
يوهم عبارة بعض الاصوليين ان الذين قالوا بجواز وقوع الخطأ في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم
اختلفوا في انه هل يقر على الخطأ ام لا وهذا الوهم ليس بشيء لانه لا خلاف فيه بل نفيه اتفاق
اي متفق عليه كما صرح به العلامة وغيره قال الشارح ثم قد ظهر سقوط التوقف في جواز الاجتهاد
للنبي صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه الامام الرازي والله اعلم مسئلة قالت طائفة لا يجوز
عقلا اجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم في عصره عليه السلام والاكثر على انه يجوز اجتهاد غيره في زمانه
فقيل يجوز مطلقا اي بحضرته وغيبته كذا نقل عن محمد بن الحسن وهو الحق وعند الاكثرين منهم القاضي
والغزالي والامدي والرازي وقيل يجوز بشرط غيبة للقضاة متعلق بيجوز وكذا الولاة
دون غيرهم وقيل يجوز باذن خاص فمنهم من شرط صريحه ومنهم من نزل السكوت عن المنع منه مع
العلم بوقوعه منزلة الاذن وفي الوقوع اختلفوا فمنهم من قال نعم وقع مطلقا حضورا
وغيبة ظنا اي وقوعا ظنيا لا قطعيا واختاره الامدي وابن الحاجب قال السبكي لم يقل
احد وقع قطعا ومنهم من قال لا اي لم يقع اصلا والمشهور انه اي عدم الوقوع اصلا للجبائي
وابي هاشم ومنهم من مذهبه الوقف في الوقوع مطلقا نسبه الامدي الى الجبائي وقيل
الوقف في حق من بحضرته عليه السلام لا في حق من غاب عنه عليه السلام الوقف منشاؤه انه
لا دليل على الوقوع ولا على عدمه عند الواقف قال المانع لجواز مطلقا لمجتهد وعصره في دون
على العلم بالرجوع اليه فيمتنع ارتكاب طريق الظن وهو الاجتهاد لان معرفة الاحكام
واجبة والاصل فيها العلم ولا يعدل عن الاصل الا عند عدم القدرة عليه اجيب بمنع الملازمة يعني
لا نم استلزام القدرة المذكورة الامتناع المذكور منعا مستندا بقول ابي بكر رضي الله عنه في حديث ابي

وفيه صلى الله عليه وسلم وقد ذكر هذا الدفع
العلامة ومع الوقوع لا يلتفت الى
امثال هذه التعليلات م

قتادة الانصاري خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين فذكر قصته في قتله القتيل وانه صلى الله عليه
وسلم قال من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه وقوله فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست الى ان قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الثالثة ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله
سلب ذلك القتيل عندي فارضه من حقه لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل
عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال عليه السلام صدق فاعطه اياه فاعطانيه قال الخطابي
لاها الله ذا بغير الف قبل الذال ومعناه في كلامهم لا والله يجعلون الهاء مكان الواو ومعناه
لا والله يكون ذا كذا في شرح السنة والخطاب لمن عنده السلب ويطلب من رسول الله صلى الله
عليه وسلم ارضاء ابي قتادة من ذلك السلب وفاعل لا يعمد ويعطيك ضمير رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال المحقق التفتازاني واما الصيغة فروي لاها الله باثبات الالف والقصر كلاهما على
حده ولاها الله بحذف الالف والاصل لا والله فحذفت الواو وعوض منها حرف التنبيه
وينبغي ان يكون هذا مراد من قال يجعلون الهاء مكان الواو واما التقدير فقول الخليل ان ذا مقسم
عليه والتقدير لا والله الامر ذا فحذف الامر لكثرة الاستعمال وقول الاخفش انه من جملة القسم
توكيد له كانه قال ذا قسمي والدليل عليه انهم يقولون لاها الله ذا لقد كان كذا فيجيئون بالمقسم عليه
بعده هذا والظاهر ان هذا من ابي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد وهو بحضرته وقد صوبه صلى الله عليه وسلم
والحديث في الصحيحين وتقدم ان ترك اليقين لطالب الصواب ميلا الى محتمل الخطأ
مما يأباه العقل فلا يحمل صنيع ابي بكر رضي الله عنه عليه بل على الاعتماد على انه ان كان خطأ يرده صلى
الله عليه وسلم الى الصواب فيحصل اليقين كما سيشير اليه واجتهاد ابي بكر في هذه الحالة لا يستلزم
تخييره بين الرجوع الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين الاجتهاد مطلقا في الحضور والغيبة
للفرق الظاهر بينهما فان التخيير في الحضور لا يستلزم ما يأباه العقل لانه ينتهي الى اليقين بتقريره
صلى الله عليه وسلم فان قلت انما ينتهي اليه اذا لم يكن تقريره صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد قلت
يكفيه اجتهاده صلى الله عليه وسلم بخلاف اجتهاده رضي الله عنه فانه لا يكفيه بدون
تقريره صلى الله عليه وسلم وانما اجتهد ابو بكر رضي الله عنه في حضرته لعلمه اي ابي بكر انه لكونه
بحضرته ان خالف الصواب في اجتهاده رده اي ابا بكر او اجتهاده الى الصواب فالوجه
جوازه اي الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم للغائب ضرورة لتعذر الرجوع اليه او
تعسره وخوف فوات الحادثة على غير الوجه الشرعي والحاضر معطوف على الغائب اي
والوجه جوازه لمن لم يكن غائبا عنه صلى الله عليه وسلم غيبة مانعة عن الرجوع اليه بشرط
امن الخطأ اي الامن من الخطأ وهو اي امنه منه يحصل باحد الامرين حضرته بان يكون
في مجلسه او حيث يراه او يطلع عليه او اذنه له في الاجتهاد كتحكيمه سعد بن معاذ
في بني قريظة فانه لما حكم بقتل الرجال وقسم الاموال وسبي الذراري والنساء قال النبي صلى
الله عليه وسلم لقد حكمت فيهم بحكم الله كما في الصحيحين وفي رواية بحكم الله الذي حكم به من فوق
سبع سموات وفي رواية اخرى في الصحيحين بحكم الملك مسئلة قد سبق ان
الاجتهاد يكون في العقليات فاخذ يبين ما يتعلق بذلك فقال العقليات
من الاحكام الشرعية ما لا يتوقف ثبوته على سمع اي على دليل سمعي من قبيل اطلاق

٤٢٩

المصدر على المنسوب اليه مجازا ويجوز ان يراد به المفعول والمعنى المصدري اي على اجتماع
مثلث مربع وهذا لا ينافي ان يدل عليه السمع ايضا كحدث العالم اي حدوثه ومسبوقيته
بالعدم ووجود موجده اي العالم تعالى موصوفا بصفاته الذاتية والاضافية
وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديها اي العقليات واحد اتفاقا لعدم امكان
اجتماع النقيضين فان ما صح الخبر به وكل من المخالفين على طرف من النقيضين والمخطئ
منهم ان اخطأ فيما ينفي ملة الاسلام كلا او بعضا فكافر آثم مطلقا عند المعتزلة
اي بعد البلوغ وقبله تعميم للاطلاق بعد اهليه اي صيرورته اهلا فان قلت هذا
القيد مستغنى عنه فان الكلام في المجتهد المخطئ قلت فيه اشارة الى ان شرط الاجتهاد في العقليات
اهلية النظر لئلا يتوهم كونه مشروطا بما هو شرط الاجتهاد في الاحكام العملية للنظر
وبشرط البلوغ معطوف على مطلقا والمعنى آثم مطلقا عند المعتزلة وآثم بشرط البلوغ
عند من اسلف في فصل الحاكم من الحنفية كفخر الاسلام اذا ادرك البالغ مدة
التأمل وقدرها مفوض الى الله تعالى فان الناس متفاوتون في الفكر سرعة وبطوا ان لم
يبلغه سمع حقيقة او حكما بان يكون في دار الاسلام ومطلقا معطوف على قوله اذا ادرك لانه
في معنى تقييد النعت المخطئ فيما ينفي ملة الاسلام كافر عند من اسلف بشرط البلوغ مطلقا
اي ادرك مدة التأمل او لا ان بلغه السمع وبشرط بلوغه اي السمع اياه معطوف على قوله
بشرط البلوغ يعني المخطئ المذكور كافر بشرط البلوغ وبشرط بلوغ السمع من غير التفات الى
ادراك مدة التأمل للاشعرية اي عند الاشعرية وفي القاموس ان اللام تأتي بمعنى عند
وقدمناه اي مثل هذا القول نافلا عن بخاريي الحنفية وهو الحق لان دين ملة
الاسلام كانت في حد ذاتها بحيث اذا تأمل فيها العقل بجادته يقضي ولو لم ينتسبه
نار فاذا تأيدت بالبلوغ صارت اظهر من الشمس فلم يبق مجال بعد ذلك لنفيها بالاجتهاد
اذ الاجتهاد انما يكون فيما فيه بعض غموض فما لعاند فيها مكابر وان كان مما اخطأ فيه
غيرها اي غير ملة الاسلام كخلق القرآن فعلم ان المراد من ملة الاسلام ما يتوقف عليه
الايمان من الحق بداهة والمراد القول بخلقه فانه خطأ لكونه من صفات الله عز وجل
وصفاته قديمة والقديم ليس بمخلوق اذ كل مخلوق حادث وارادة الشر فانهما مما اخطأ فيها
المعتزلة حيث نفوها وهي غير الملة بالمعنى المذكور فمبتدع آثم ولا يخفى عليك ان ذكر
الاثم هنا في محله لان من البدعة ما ليس باثم بل قد يكون واجبة كعلم النحو او مستحبة كبناء المدارس
بخلاف ذكره مع الكفر كما سبق فانه ذكر هناك اشارة الى كونه مستثنى كالاثم من الخطأ عن
انه كان الاولى تقديمه على الكفر لكونه بمنزلة الجنس لكن قدم الكفر للاهتمام بشأنه مع رعاية الاحتراز
عنه لا كافر لعدم كون ما ذكر من ضروريات الدين كما لا يخفى وسيأتي فيه اي في هذا
النوع زيادة اي زيادة بيان وما عن الشافعي في تكفير القائل بخلق القرآن فجمهور اصحابه
تأولوه على كفران النعمة صرح به النووي وغيره واما الاحكام الفقهية فمنها الضروري
منها وهو الذي يعرفه كل احد حتى النساء والصبيان كالاركان اي فرضية الصلوة
والزكوة والصوم والحج وحرمة الزنا والشرب للخمر وقتل النفس المحرمة والسرقة كذلك

اي كافر اتفاقا لان انكاره لهو من ضروريات ملة الاسلام يستلزم انكارها باجتهاد باطل لانتفاء
شرط الاجتهاد وهو كون المجتهد فيه نظريا بان لا يكون خلافه بديهيا فهو اي انكار
ذلك انكار للمعلوم ابتداء قبل النظر قوله ابتداء متعلق بالانكار ويحتمل ان يتعلق بالمعلوم
والاول اوجه واما قوله عادة فهو متعلق بالانكار قطعا ومنكر غيرها اي الضروريات
الاصلية دال من غيرها او صفة له للكون التعريف فيها للعهد فلا يضره كون الغير نكرة
لعدم الاكتفاء به التعريف لتوغله في الابهام والمراد بها الاحكام التي يتفرع عليها مسائل
فرعية ككون الاجماع حجة والخبر اي خبر الواحد حجة فهو معطوف على الاجماع والقياس
حجة آثم خبر المبتدا اعني منكر غيرها وقال القرافي وقد خالف جمع من الائمة في مسائل
ضعيفة المدارك كالاجماع السكوتي والاجماع على الحروب ونحوهما فلا ينبغي تاثيمه
لانها ليست قطعية كما انا لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمانين او يقول بنفي الخلاء واثبات
الملاء وغير ذلك بخلاف حجية القرآن والسنة فانه اي انكارها كفر فانه من ضروريات
ملة الاسلام وانكارها كانكارها ومنكر غيرها اي الضرورية الفرعية اعرابه كاعراب
الاصلية فارجع اليه اي الاحكام الفرعية الاجتهادية فالقطع حاصل على انه لا اثم
على المخطئ فيها وهو اي القطع بنفي الاثم مقيد بوجود شرطه اي الاجتهاد من عدم كونه
في مقابلة دليل قاطع نص او اجماع ولا يعتد اي لا يعتد بتاثيم بشر المريسي والاصم
ابن كيسان وابن علية والظاهرية والامامية المخطئ في الاجتهاد في الفروع لان الحق فيها
متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو آثم غير كافر وانما لا يعتد به لدلالة اجماع
الصحابة على نفيه اي تاثيم المخطئ فيها اذ شاع اختلافهم في المسائل الاجتهادية
ولا بد من خطاء واحد من المختلفين قطعا ولم ينقل تاثيم من بعضهم لبعض ولو كان اي لو
وجد الاثم للمخطئ لوقع ذكره لانه امر خطير ولو ذكر لنقل واشتهر ولما لم ينقل تاثيم علم عدم الذكر
وعدم الاثم ونحو ذلك ان يكون المعنى ولو كان الاثم لوقع ذكره فلما لم ينقل التاثيم ولو
استوليتها اي البشر والاصم والمعتزلة وطلب زوال الوحشة من كلامهما البعيد عن الانس
بقول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
امكن جواب لو اي امكن ان يستانس به قد حافي دعوى الاجماع على عدم التاثيم بان يقال
كيف يتحقق الاجماع من الصحابة على عدمه مع وقوع التاثيم من ابن عباس في حق زيد
لكنه اي ابن عباس لم يتبع اي لم يتبعه احد على مثله اي على مثل تاثيمه زيدا
ولا يمكن ان يقال عدم الاتباع لعدم وقوع مثل ما وقع من زيد او اتبع لكن لم ينقل الينا لندرته
اذ عدد وقايع الخلاف من زمن الصحابة الى انقراض المجتهدين اكثر من ان تحصر
اي من عدد ما يدخل تحت الحصر فكلمة ان مصدرية والمراد بالمصدر المحصور والمضاف محذوف
ولا تاثيم واقع في واقعة فيها من احد لاحد لعدم الانكار والتاثيم في كل عصر اجماع من اهل ذلك
العصر على خلاف ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما قال الجاحظ لا اثم على مجتهد نكرة في
سياق النفي تعم كل مجتهد ولو كان المخطئ منه واقعا في نفي الاسلام وان كان ذلك النفي
الاجتهادي صادرا من ليس مسلما كلمة ان وصلية ومقتضاه ثبوت نفي الاثم عن

المسلم المودي اجتهاده الى نفي الاسلام بالطريق الاولى وهو غرض من ايراد ان وقوع
مثل هذا الاجتهاد من المسلم اشد في الاثم لانه قد ظهر عنده حقية الاسلام قبل هذا
الاجتهاد ويمكن ان يجاب عنه بان مقصود الجاحظ من نفي الاثم عدم الخلود في النار
وعدم الخلود في حق من لم يتصف بالاسلام قط ابعد من عدمه في حق من اتصف به ثم صدر
منه ما ليس باثم فتامل ويجري عليه اي على النافي المذكور في الدنيا احكام الكفار لانه لا
سبيل الى اجراء احكام المسلمين عليه لعدم الاسلام ولا واسطة في الدنيا بين احكام الكفار
واحكام المسلمين فاذا انتفى احدهما تعين الاخرى وهو اي نفي الاثم مراد العنبري بقوله
المجتهد اي كل مجتهد في العقليات مصيب والا اي وان لم يكن مراده من الاصابة نفي الاثم اجتمع
النقيضان في نفس الامر لانه ح يلزم ان يكون مراده منها مطابقة ما ادى اليه اجتهاده
الجتهاد
لنفس الامر اذ لا سبيل الى ما يراد بها في العمليات وهو كون ما ادى اليه حكم الله في حقه بناء
المتعلق بفعل العبد ليجوز ان يكون متعلق خطاب مجتهد مخالفا لمتعلق خطاب مجتهد اخر في مسئلة
واحدة وذلك لان المطلوب فيها العمل بخلاف العقليات فان المطلوب فيها الاعتقاد
بمضمون خبري مطابق للواقع فلا يتصور ان يكون المطلوب من زيد اعتقاد حدوث العالم ومن
عمرو قدمه لان احدهما غير مطابق قطعا وانما قال في نفس الامر احترازا عن اجتماعهما في المطلوب
صورة كما في العمليات وانما قلنا صورة اذ ليس المطلوب من احد المتناقضين في الاجتهاد نقيض
المطلوب من الاخر حقيقة لعدم اتحاد المطلوب منه هذا وفيه رد على السبكي حيث
نفى ان يكون مراد العنبري نفي الاثم فان ذلك مذهب الجاحظ بل كون ما ادى اليه اجتهاده حكم الله
والحق نفس الامر اولا ووافقه الكرماني ورد عليه المحقق التفتازاني بان الكلام في العقليات
التي لا دخل فيها لوضع الشرع ككون العالم قديما وكون الصانع ممكن الرؤية ثم نقل
انه عمم في العقليات بحيث يشمل اصول الديانات وان اليهود والنصارى والمجوس على
صواب وقيل اصولها التي يختلف فيها اهل القبلة وهذا وان كان انسب بحال المسلم
عن ان يليهم بعيد التعميم كما يجيء لنا اجماع المسلمين قبل المخالف اي الجاحظ والعنبري
ومن تبعهما من الصحابة وغيرهم بيان للمسلمين من لدنه عليه السلام متعلق بمحذوف
وهو حال من الاجماع اي مبتديا من زمانه عليه السلام الى زمان المخالف ترك ذكر الغاية للظهور
وهلم جرا الى كل عصر اراد به استيعاب الاعصار فيما بين المبدا والمنتهى المذكورين
وهلم اسم فعل وجرا مفعوله بمعنى احضر عصرا بعد عصر في نظرك الى ان تستوعب الاعصار
فهلم اسم فعل لا يتصرف اصله ها لم بمعنى قصد حذف الالف على قتال الكفار متعلق بالاجماع
وانهم في النار معطوف على القتال بلا فرق بين مجتهد ومعاند وهو الذي
اختار الكفر من غير اجتهاد مكابرة مع علمهم اي المسلمين المجمعين بان كفرهم بعد ظهور حقية
الاسلام لهم متعلق بالظهور والضمير للكفار فلا يرد ان اجماع المسلمين على ما لم اثم فيه
على ان اجتهادهم بعد ظهور حقيته كاجتهاد من مجتهد في الفروع في مقابلة القطع في
عدم الصحة فكما ان صحة الاجتهاد في الفروع موقوفة على عدم القطع في محل الاجتهاد فكذلك
صحته في الاصول اعني العقائد موقوفة على عدم ظهور حقيتها ومن هذا الايلام عدم

صحة الاجتهاد فيها اذ لم يظهر حقيتها قبل الاجتهاد فلا يلزم بطلان مذهب الجاحظ لان مراده
عدم الاثم على من اجتهد اجتهادا صحيحا والاول اي الاجماع على قتالهم لا يجري فيما على
تأثيم المجتهد منهم بناء على ما ذهب الحنفية القائلين بوجوبه اي وجوب قتالهم لكونهم حربا
اي عدوا محاربا جيشو ونسبه للجمع والواحد والذكر والانثى عينا لا لكفرهم يعني لو كان
سبب قتال الكفار الذين ادى اجتهادهم الى الكفر كفرهم كان يلزم تأثيمهم لان
الكفر الذي لا اثم فيه لا يصلح سببا للقتال واما اذا كان سببه دفع غائلتهم الواجب
لهدم الاسلام فلا يلزم كونهم آثمين في كفرهم الذي ادى اليه اجتهادهم فلا يصح للحنفية ان
يحتجوا على الجاحظ بالاجماع على القتال واما لهم القطع في تأثيمهم على الاطلاق سواء كان
كفرهم بالاجتهاد او لا فبالعمومات الدالة على ذلك مثل قوله تعالى فويل للكافرين فانه يعمهم
المجتهد وغيره وقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين
سواء كان ابتغاؤه لذلك بالاجتهاد او لا وهذا القطع لانها من الصيغة الموضوعة للعموم
كالمحلى باللام للاستغراق والموصول كما ذهب اليه الحنفية ان مدلول العام قطعي او من الاجماع
الكائن من الصدر الاول قبل ظهور المخالف على عدم التفصيل في كفرهم وعدم الفرق بين
ان يكون عن اجتهاد وغيره اذ لم يكن عنه وهذا من قبل الكل الحنفية وغيرهم ولو اي والقول
بنفي الاثم عن المجتهد في نفي الاسلام بتكليفهم اي مجتهدي الكفار بنقيض مجتهدهم على
صيغة المفعول اي بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم وهو الاسلام فيه حذف وايصال اصله
بمجتهد فيه تكليف بالمحال لانه اي نقيض مجتهدهم وهو التصديق الاسلامي كيف غير اختياري
فانه علم والعلم من مقولة الكيف بالفعل وهو التأثر القابل لمقولة الكيف الصادر [illegible]
فاذا لم يكن مجتهدهم متعلقا بخصوصية الاسلام ولا شك انه مكلف فالمكلف به اجتهاده
في تحصيل الاسلام وقد فعل ما كلف به فخرج عن عهدة الامتثال فلا اثم الجواب منع فعله
ما كلف به اذ لا شك انه مع تحقق المطلوب الذي هو الاسلام اوله قطعية
ط برهة في نفس الامر بحيث لو وقع النظر في مواضعها الموجودة في الانفس والآفاق
المعاون بنفس الحال اي الطريق هكذا لا تفوت الظاهرة كالشمس فيما يتعلق بالعقل والخبر
المتواتر فيما يتعلق بالسمع لزمه جواب لو اي لزم المطلوب المذكور المواد المذكورة
على تقدير النظر قطعا فكيف يكون ممتثلا الامر بالاجتهاد وهو لم يفتح بصره الى تلك
المواد اذ لو فتح لرآها لكمال ظهورها فاذا لم يثبت المطلوب عند المأمور بالاجتهاد علم
انه اي عدم ثبوته عنده لعدم تحقق الشروط المعتبرة في النظر وليس عدم تحققها
لكمال غموضها وعجز المكلف عن الوصول اليها بل بالتقصير وعدم الالتفات
الى ما يرشده الى المطلوب لانهماكه في مطمورة تقليد الآباء وهو بمعزل عن دائرة
الاجتهاد وانا اضرب لك مثلا في هذا فاقول من بلغه باقصى فارس البلاد
بمعنى في وهو ظرف للبلوغ ظهور مدعي نبوة قائل بلغ اهل [illegible] نسخ شريعتكم
قوله اي في صفة لمدعي النبوة وخطاب شريعتكم انما هو في كلام المبلغ ذكر على سبيل
الحكاية لزمه اي الذي بلغه في اقصى فارس السفر ان يسافر الى محل ظهور دعوى

دعواه العرب لينظر تواتر وجوده ودعواه فان اخبار الآحاد لا تفيد القطع لم تواتر
من اخبار صفاته واحواله ما يوجب العلم بنبوته فاذا اجتهد اجتهادا جامعا
للشروط قطعيا من مقتضى العادة انه يلزمه اي المجتهد الجامع لها العلم به اي العلم
لفرض وضوح الادلة وصفوها لا يخفى على من له ادنى مرتبة من الاجتهاد ولو اجتهد
من بلغه ما ذكر في مكانه فلم يجزم به اي بما اخبر عنه لا بعده ولا بنبوته اي اجتهد في غير
محله اي ظهور دعوته والحاصل انه كلف بالنظر الصحيح المستجمع شروطه ولم يفعله
اي ما كلف به من النظر الصحيح واما الجواب عن حجتهم بمنع كون نقيض معتقدهم
اي معتقدهم الذي ادى اليه اجتهادهم غير مقدور اذ ذاك تعليل للمنع اي الذي
لا يجوز التكليف به لكونه غير مقدور انما هو الممتنع عادة اي امتناعا عاديا كالطيران
وحمل الجبل وما نحن فيه ليس منه وما ذكر من الامتناع معطوف على مدخول الباء في
اي واما الجواب بما ذكر من الامتناع في تكليفهم بنقيض مجتهدهم بشرط وصف الموضوع
خبر الموصول يعني ان الامتناع الذي ادعيتموه انما يصح اذا اخذت القضية المذكورة
في الدليل مشروطة بشرط الوصف العنواني تقريره هكذا معتقد بصيغة اسم الفاعل
ذلك الكفر اي الذي ادى اليه اجتهاده يمتنع اعتقاده غيره اي غير معتقده ما دام
ذلك المعتقد معتقده خبر ما دام والمكلف به اي الذي كلف به الكافر المجتهد انما هو
الاسلام مطلقا لا الاسلام عند وجود معتقده حتى يمتنع تكليفه والحاصل ان الممتنع
اعتقاد النقيض مع وجود اعتقاد النقيض الآخر واما عند زوال الاعتقاد عن
احد النقيضين فلا يمتنع ان يعتقد النقيض الآخر وهو اي الاسلام مطلقا لا مقيدا بما
ذكر مقدور للمكلف به لا يزيل الشغب وهو تهييج الشر في الاصل والمراد ان الجواب
بما ذكر من الاخير لا يزيل الخصومة بين الفريقين اذ يقال الآن الاجتهاد لمجتهدي الكفار
بالاجتهاد لاستعلام ذلك اي لطلب العلم بالتوحيد به بان يؤدي اجتهاده اليه
فاذا لم يؤد الاجتهاد اليه اي الى ما هو المطلوب لو لزم على المجتهد الذي لم
يؤد اجتهاده اليه بل الى نقيضه كان ذلك اللازم المكلف به تكليفا بما لا
يطاق فلا يوجد لان يقال ح لا نسلم ان نقيض اعتقادهم غير مقدور اذ ذاك الممتنع
عادة لان من اجتهد ورأى اجتهاده الى الكفر ولم يظهر له سواه فهو عاجز عن الايمان
لكن هو عاجز عن الطيران او نقال الامتناع بشرط الوصف فان الوصف اذا كان
لازما للموضوع يستحيل ان يفارقه فكيف يطلب من موصوفه الاتصاف بخلافه
مسئلة قال الجبائي رئيس المعتزلة ونسب الى المعتزلة كلهم مقول القول
ونائب الفاعل في نسب على سبيل التنازع قوله لا حكم في المسئلة الاجتهادية اي التي
لا قاطع فيها من نص او اجماع قبل الاجتهاد سوى ايجابه اي الاجتهاد فيها
بشرط اي الايجاب اما عينا بان خاف فوت الحادثة التي استفتي فيها على غير الوجه
الشرعي ولم يكن ثم غيره من المجتهدين او التي نزلت به او كفاية لو لم يخف وثم غيره
على ما مر فما ادى الاجتهاد اليه من الظن الحاصل به تعلق الحكم الشرعي بذلك

التكليف

المسئلة وتحقق حينئذ ولا يتبع بعده اي الحكم للاجتهاد بحدوثه اي الحكم عند جمهور
المعتزلة قال المحقق التفتازاني وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمجتهد
قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده انتهى وقال الباقلاني وطائفة من الاصوليين
الحكم الثابت قبله اي الاجتهاد تعلق بما يتعين به اي ان حكم الله تعالى تعلق اجمالا بما
سيتعين بالاجتهاد كانه قال اوجبت عليك العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد واذ علم الله تعالى
المحيط بما سيتعين بعد الاجتهاد من الحكم امكن كون الثابت في نفس الامر وفي علم الله
تعالى تعلق حكم تعلق معين في حق كل من المجتهدين وهو اي ذلك المعين ما علم المحيط
بما سيتعين انه يقع ويستقر عليه اجتهاده غاية الامر ان علم المجتهد بالمعين انما يحصل
بعد الاجتهاد ولا يقال هذا تكليف بالمجهول وهو ليس بصحيح لانه انما يلزم التكليف بما لا
يطاق اذا لم يكن لنا طريق لوصول العلم به وطريقه الاجتهاد فمن لم يثبت الحكم المعين قبل الاجتهاد
لم يتفطن لهذه الدقيقة واذ وجدت الاجتهاد في المسئلة الاجتهادية في حق المجتهد ثبت
تعدد الحكم فيها بتعددهم واختلاف ارائهم التي ينتهي اليها اجتهادهم وعدم
جواز تقليد بعضهم بعضا والمختار عند المحققين من اهل الحق ان حكم الواقعة المجتهد
فيها قبل الاجتهاد حكم معين اوجب الله تعالى طلبه فمن له اهلية الاجتهاد
فمن اصابه اي ذلك المعين فهو المصيب لاصابته اياه ومن لا يصيبه فهو المخطئ لعدم
اصابته ونقل عن الائمة الاربعة هذا الحق رضي المذهب المختار ان المخطئ مأجور
اجرا واحدا لاجتهاده بخلاف المصيب فان له اجرين لاجتهاده ولاصابته ونقل عن طائفة
انه لا اجر للمخطئ ولا اثم عليه ولعله اي الخلاف في وجود الاجر لا يتحقق في نفس الامر
فان القول بالاجر لا ينفي خطائه فمن قال مأجور لم يرد انه مأجور لخطائه بل لامتثاله امر
الاجتهاد وثبوت ثواب ممتثل الامر معلوم من الدين ضرورة فلا يتأتى نفيه
فكيف ينفيه القائل بنفيه فتعين ان مراده نفي الاجر لخطائه ثم واثم خطائه موضوع اي مرفوع
عنه اتفاقا فلا يرد ان الاثم في اجتهاده كيف يوجر فهو اي القول الآخر في
على القول الاول بحسب المآل ونحو ان القولان مبنيان على ان عليه اي على
الحكم المعين دليلا ظنيا وهذا اكثر الفقهاء وكثير من المتكلمين وقيل بل عليه دليل
قطعي والمخطئ آثم لكن يحتمل ان يكون في تقصيره في اجتهاده ولا يخفى ما فيه وهو قول بشر
المريسي وقيل عن الائمة الاربعة انه اي الدليل القطعي قيل ومال اليه الماتريدي ونسبه الى
الجمهور ونقل الحنفية في انه اي المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فقط وهو اي كونه مخطئا
انتهاء فقط المختار وعزاه بعضهم الى الشيخ وقوله نقل الحنفية مبتدأ خبره
لا يتحقق لعدم معقوليته اذ الابتداء بالاجتهاد وبذل المجهود لنيل المقصود وهو اي
المجتهد به اي باجتهاده موتمر اي ممتثل لما امر به بقدر وسعه فمخطئ به اي بهذا
الابتدار والامتثال او بهذا الاجتهاد وبذل الوسع قطعا كيف وهو آت بما كلف به
وان حمل كونه مخطئا ابتداء على خطائه اي المجتهد فيه اي الاجتهاد لا خلاله اي المجتهد
ببعض شروط الصحة اي صحة الدليل الموصل الى الحكم المعين عند الله من حيث المادة او

او الصورة فاتفاق اي فالمحمول عليه اتفاقي متفق عليه وهو عين القول المحكي فلا خلاف في
المعنى بين من يقول ابتداء وانتهاء ومن يقول انتهاء وانما الخلاف في التسمية فقط
فعلم ان نقل الخلاف غير صحيح لنا على المذهب المختار من ان لله حكما معينا في محل
الاجتهاد يصيبه تارة ويخطئ اخرى وليس كل ما ادى اليه الاجتهاد حكم الله في نفس الامر
لو كان الحكم اي خطاب الله المتعلق بفعل العبد هو عين ما ادى الاجتهاد اليه
كان المجتهد بظنه الحاصل بالاجتهاد يقطع بانه اي المظنون الذي ادى اليه حكمه تعالى
والثاني باطل عند الكل لبطلانه قوله والقطع حاصل بان حكمه تعالى هو مطابق ظنه
الحاصل بالاجتهاد لان الذي قد علم قطعا ان مظنونه على حكم الله في حقه كيف يتصور ان يجوز
عنه بان يشك فيه او يظن خلافه فان قلت لم لا يجوز ان يكون قطعه بكون المظنون حكم الله
في حقه مقيدا بدوام ظنه فاذا تغير ذلك الظن من شك او ظن بخلافه وعند طروه يتغير حكم الله في
حقه الى بدل ان تعلق ظنه بخلاف متعلق الظن الاول اولا الى بدل ان لم يتعلق قلت
يلزم تعدد حكم الله في حادثة واحدة بالنسبة الى شخص واحد والنسخ ويجيء تفصيله
والاجماع منعقد على جواز تغيره اي الظن المذكور باحد الوجهين ووجوب الرجوع
عن الظن المذكور معطوف على مدخول على المتعلقة بالاجماع وانه اي المجتهد لم يزل
عنده ذلك القطع اي القطع بانه حكمه تعالى قوله انه لم يزل معطوف على بقاء ظنه والمراد
باشتراط القطع بكونه لم يزل عنده لزوم هذا الكون له فلا يرد انه لا وجه لتقديم هذا الكون على
القطع وانكاره اي انكار بقاء الظن وعدم جزمه مع زواله بهت اي مكابرة وتجويز ان
يكون المعنى وانكار لزوم كونه لم يزل عنده ذلك القطع للقطع بانه حكم الله في حقه بهت
لان العلم القطعي لا يتغير وهذا الظاهر من حيث العبارة لكن الحق في عضد صرح في شرح المختصر
بالمعنى الاول فيجتمع العلم القطعي بانه حكمه تعالى والظن بانه حكمه تعالى فيجتمع النقيضان
تجويز النقيض اللازم لحقيقة الظن المتعلق بانه حكم الله وعدمه اي عدم تجويز النقيض
اللازم لحقيقة العلم والقطع بانه حكمه ويحتمل ان يراد العلم والظن المتعلقان بما ادى اليه
الاجتهاد وحاصله واحد حاصل الاستدلال ان كون ما ادى اليه الاجتهاد حكم الله في
حقه يستلزم القطع المستلزم للمحذورات الثلاثة لزوم بقاء الظن والاجماع على عدم
لزومه واستمرار القطع المزيل للظن وانكار بقاء الظن بهت واجتماع العلم والظن المستلزم
لاجتماع النقيضين والزام كونه اي كون اجتماع النقيضين مشترك الالزام بان
الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل اذا ظن الوجوب قطعا ويحرم اذا
ظن الحرمة قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن لما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا ويجتمع
النقيضان منتف خبر المبتداء لاختلاف محل الظن اي متعلقه على المذهب الحق
وهو اي محل الظن حكمه تعالى اي خطابه المطلوب بالاجتهاد والعلم معطوف على
الظن وهو اي محل العلم جريته نحو فعله اي المظنون بشرط بقاء ظنه اي الحكم او المجتهد
فثبت اي في المسئلة الاجتهادية خطأ بان احدهما الخطاب الثابت في نفس الامر
قبل الاجتهاد والمودي الى الظن لما عرفت من ان لله في كل حادثة حكما معينا وخطأ ما

القطع م

متعلق بفعل العبد وهو اي الثابت في نفس الامر المظنون اي الذي نال المجتهد وسعه في
تحصيله فظن انه كذا لما ادي اليه اجتهاده لا انه ما ادي اليه تارة يكون على خلاف
الثابت في نفس الامر فكيف يحكم بان الثابت هو المظنون لانا نقول ليس المراد بالمظنون
الحكم الذي ادي اليه اجتهاده بل الثابت الذي ظن مطابقته ما ادي اليه اياه فثانيهما
تحريم تركه اي المظنون الذي ادي اليه الاجتهاد ويلازم اي تحريم الترك
ايجاب العمل به اي بالمظنون وهي اي كل واحد من تحريم الترك وايجاب العمل في
متعلق بكسر اللام اي متعلق المظنون الذي ادي الاجتهاد اليه العلوم صفة
متعلقة وفايدته الاشعار بان كلا منهما حكم معلوم بعينه قطعا بخلاف الثابت فانه لم
يتعلق به العلم وان تعلق به الظن بخلاف قول المصوبة فانه لا يتاتي فيه الخطاء بان مع
ما ذكرنا فان الحكم في نفس الامر عندهم ليس الا ما ادي الاجتهاد اليه لانهم لم يثبتوا
حكما قبل الاجتهاد ولا يمكنهم ان يقولوا في دفع التناقض متعلق الظن الحكم الثابت في
نفس الامر ومتعلق العلم غيره فان قالوا اي المصوبة نقول متعلق الظن كونه
اي كون ما ادي اليه الظن من الامارة المخصوصة دليلا على الحكم المطلوب ومتعلق
العلم ثبوت مدلوله شرعا بذلك الشرط يعني بقاء الظن فاذا زال الشرط رجع المجتهد
عنه فاندفع عنهم التناقض ولزوم عدم امكان رجوع المجتهد عما ادي اليه اجتهاده لموجب
القطع لان متعلق العلم الثبوت المغيا بتلك الغاية اجيب بان كونه اي الدليل دليلا ايضا
حكم شرعي يتفرع عليه احكام شرعية وان كان غير عملي فاذا ظنه اي اذا ظن المجتهد كونه
دليلا علمه اي علم انه دليل ويتم الزام النقيضين لاتحاد متعلق الظن والعلم ولما اجاب
عن الجواب من اجوبة المصوبة اراد ان يذكر ما هو العمدة في الجواب عمن قبلهم فقال
والجواب ان اللازم من التصويب ثبوت العلم بالحكم ما لم يثبت الرجوع اي رجوع المجتهد
عما ادي اليه اجتهاده وهو اي ثبوت الرجوع عنه انتساخ هذا الحكم المرجوع عنه
بظهور المرجوح اليه فان قلت هذا نسخ بعد انقطاع الوحي قلت ظهوره بعد الانقطاع
لا اصله فان اصله حكم الله قبل الانقطاع على المجتهد بانه اذا ظهر لك خلاف ما ادي اليه
اجتهادك فارجع عنه اليه لا لظهور خطائه اي الحكم الاول وبطلانه عندهم اي المصوبة
ثم لما كان في هذا الجواب سؤال وهو انه كيف يثبت العلم بالحكم مع تجويز زوال موجبه وهو الظن
وزوال الموجب يستلزم زوال الموجب اجاب عنه بقوله وتجويز انقضاء مدة الحكم بعد هذا
الوقت اي مدة عدم ثبوت الرجوع لا يقدح في القطع به اي بالحكم وكونه واجب العمل
ما لم يثبت الرجوع حال عدم التجويز ظرف للقطع به ذكرنا كيد العدم التنافي بين القطع والتجويز
وذلك لان زمان متعلق التجويز غير زمان متعلق العلم فبطل الدليل المذكور للمخطئة
مندفع عنهم اي المصوبة فان قلت الدليل المذكور يتضمن المحذورات الثلثة كما عرفت
لزوم بقاء الظن وقد اندفع بتقييد زمان القطع فانه كان مبنيا على اطلاقه بحيث يستغرق
الازمنة واستمرار القطع المزيل للظن والدفع به ظاهر لكن بقي دفع التناقض قلت
كانه تركه لظهوره وهو ما اشار اليه العلامة عضد الدين بقوله فانه يستمر الظن ربما يحصل

به القطع فاذا حصل زال الظن ضرورة وحكم القطع لا ثواب عنه وهو بما تجدد من الظن الى ان
يتجرد حصول الظن تعلق الخطاب الموجب للعلم فالتحاذ بما نا لانا نقول غاية الامر مقارنة
الظن مع تعلق الخطاب وهو لا يستلزم مقارنته مع العلم وبهذا الجواب يندفع
عن المصوبة الدليل القبل وصف الدليل بالقبل مجازا ومقول القول لو كان الظن موجبا
للعلم لامتنع الرجوع عن المظنون لاستلزامه اي الرجوع ظن النقيض اي نقيض المظنون الذي
تعلق به العلم والعلم ينفي احتماله اي احتمال النقيض متعلقه وان كان مرجوحا فضلا عن الظن
ولا يخفى عليك ان هذا انما اذا كان الرجوع عن المظنون الاول الى مظنون اخر واما اذا
كان عنه الى الشك فيقال ح لاستلزامه احتمال النقيض والعلم ينفيه فلم يكن العلم حاصلا
كان اي تحقق بزعمكم ايها المصوبة علما خبر لم يكن وجه الاندفاع ظاهر عند تقييد
ثبوت العلم بما لم يثبت بالرجوع او لو كان الظن موجبا للعلم معطوف على مقول القول
جاز ظنه المتعلق بما ادي اليه اجتهاده ثانيا مع تذكر موجب العلم وهو اي موجب العلم
الظن الاول لجواز الرجوع تعليل لجواز تعلق ظنه ثانيا بخلاف مظنونه الاول فيلزم
تخلف الموجب عن الموجب مع تذكره وفي ان تذكره عبارة عن قصوره
والموجب انما هو الاذعان وقد زال او لو كان ظن الحكم موجب العلم امتنع ظنه
بخلاف المظنون الاول مع تذكر الظن الاول لامتناع ظن نقيض ما علم مع تذكر الموجب
للعلم والا اي وان لم يمتنع ظن نقيض ما علم مع تذكر الموجب لم يكن ذلك الموجب
موجبا وهو خلاف المفروض لكنه اي الظن بخلاف المظنون الاول جائز اجماعا
بالرجوع اي بان يرجع عن الظن الاول الى خلافه وقد لا يكتفي بدعوى ضرورية
البطلان الماخوذة في دليل المخطئة فتجعل الاوجه الثلثة المفادة بقوله لو كان
امتنع الرجوع الى قوله لكنه جائز بالرجوع دليل بقاء الظن لان لحصول كل واحد منها
لزوم الفساد لكون الظن موجبا للعلم فاذا انتفى ايجابه للعلم بقي مستمرا ما لم يثبت الرجوع
عنه عند الظن بتعلقه اي الظن الظرف متعلق ببقاء الظن الماخوذ في دليل المخطئة
المذكور اولا المفاد بقوله والقطع بان القطع مشروط ببقاء ظنه الى قوله انكار مباهت
تحاصله لو كان الظن موجبا للعلم لزم عند ذلك بقاء الظن للاوجه الثلثة وهو يستلزم ان لا
يكون معه العلم لان بينهما تنافيا في اللوازم لا ان يجعل كل واحد منها دليلا مستقلا على
ابطال مذهب المصوبة والزم على المذهب المختار وهو مذهب المخطئة انتفاء كون
الموجب للحكم موجبا له مع تذكر الموجب في حق الامارة على الحكم حيث قالوا لا يمتنع زوال
ظن الحكم الى ظن نقيضه مع تذكر الامارة التي عنها الظن فنفي موجبه وجوابه اي
الالزام المذكور ان بطلانه اي بطلان انتفاء كون الموجب موجبا في غيرها جزاء ان
اي في غير الامارة اما فيها اي الامارة فاذ لا ربط بينها وبين الحكم عقلي صفة
اسم مرفوع على محله والخبر محذوف جاز انتفاء موجبها مع تذكرها خبر المبتدا اي فهي
هي وقوله اذ لا ربط عقلي معترضة تعليلا للجواز وذلك كما يزول ظن نزول المطر من
الغيم الرطب الذي هو امارة له الى ظن عدمه مع وجوده ولما زيف دليل المخطئة بما ذكر

اراد ان يذكر ما هو المعتمد فيما ذهب اليه فقال بل الدليل الذي ما عداه كالعدم بالنسبة اليه
اطلاق الصحابة رضي الله عنهم الخطا في الاجتهاد اي اطلاقهم لفظ الخطا في بعض الاجتهاد او عدم
تقييدهم الخطا بما يفيد كونه خطا بسبب مخالفته لنص او قياس جلي او اجماع وهو عند الاطلاق
يراد به مخالفة حكم الله تعالى شايعا اي اطلاقا شايعا بينهم متكررا في حوادث كثيرة من كثير منهم
بالنسبة الى كثير منهم بلا نكير من احد منهم على احد من اطلق الخطا فكان اجماعا منهم على ان المجتهد
قد يخطي ولا يصيب حكم الله تعالى في اجتهاده كعلي اي كاطلاق علي رضي الله عنه الخطا وزيد
بن ثابت وغيرهما في تخطية ابن عباس رضي الله عنهما في ترك العول وهو ان يزاد على المخرج
من اجزائه اذا ضاق عن فرض من فروضه وهو خطاهم اي ابن عباس رضي الله عنهما خطا الصحابة
الصحابة فقال من شاء باهلته منكم ايها القايلون بالقول باهلته اي لاعنته فيقول كل
منا لعنة الله على من كذب ان الله لم يجعل في مال واحد نصف ونصف وثلث وقول
ابي بكر رضي الله عنه في الكلالة وهي ما خلا الولد والوالد اقول فيها برايي فان يك
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان يعني وان يكن صوابا فمن الله تعالى ومثله اي مثل قول ابي بكر
قول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة في القاموس فوض المراة زوجها بلا مهر المتوفي
عنها زوجها اجتهد مقول القول لي قولي فان يكن ما ادى اليه اجتهادي خطا
فمن ابن ام عبد اي عبد الله يعني نفسه لم يقل فمني اي ابن مسعود اشارة الى ان ابن امراة من جنس
ناقصات العقل لا يبعد الخطا منه وروي عنه اي ابن مسعود مثل قول ابي بكر
في سنن ابي داود فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله
بريئان وقول علي لعمر في المجهضة بضم الميم وكسر الهاء وهي التي اسقطت جنينا ميتا
خوفا من عمر حين احضرها وسال من حضره عن حكم ذلك فقال عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما
انت مودب لا نرى عليك شيا ثم سال عليا ما ذا تقول فقال ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا
يعني عثمان وعبد الرحمن بن عوف وان لم يجتهدا فقد غشاك عليك الدية فقال عمر لعلي
عزمت عليك لتقسمنها على قومك اراد قوم عمر اضاف الى علي اكراما وقال الشارح ذهب اليه
ان في حكاية لا صحابنا ولا حجة في هذا على اصوله لانه منقطع فان الحسن ولد لسنتين بقيتا من
خلافة عمر ثم الاجهاض القا الولد قبل تمامه واستدل المختار باوجه ضعيفة احدها ان
كان احد قولي المجتهدين او كلاهما بلا دليل فباطل والا ان الدليلان فان لا يوجد
في احدهما ما يرجحه على الآخر تساقطا ولا تعين الراجح وجه استلزامه للمدعي ان تعدد حكم الله
تعدد الاجتهاد غير معقول لانه اما يسقطان معا او احدهما والساقط معدوم لا يصلح
لان يكون امارة لحكم الله تعالى وكذا الحال اذا كان في المسيلة اقوال ينظر بين كل اثنين
حتى يسقط الكل وينتهي الى واحد واجيب ان ذلك التعيين بالنسبة الى نفس الامر فانه في
نفس الامر اما متساويان في صلاحية القبول او لا بل احدهما ارجح وكل الادلة دايما على طبق ما في
نفس الامر بل قد يترجح في راي المجتهد ما هو مرجوح بحسب نفس الامر واليه اشار بقوله
لكن الامارات التي تظهر للمجتهد فيميل بها الى حكم ترجحت اي تلك الامارات بالنسبة الى
المجتهد لا الى نفس الامر فكل من القولين راجح عند قايله وان كان الراجح في نفس الامر

٤٤٧ الآخر منهما او استويا وصوبت على راي المصوبة بانه ثانيا يلزم ان المجتهد طالب لتحصيل
حكم الله ويستحيل الطلب بلا مطلوب فمن اخطاه اي المطلوب فلم يجده فهو المخطي ومن
وجده فهو المصيب اجيب بانه نعم هو طالب ويستحيل الطلب بلا مطلوب و لكن هو
اي المطلوب غلبة ظنه اي المجتهد بوجه من وجوه تحصيل الاجتهاد فان المجتهد هو حصل ظن
كل واحد بشي وجد كل منهما مطلوبه فتعدد حينئذ الصواب لان المفروض ان المطلوب
هو حكم الله في حق كل و ايضا استدل بالاجماع على شرع المناظرة اي على شرعها وجوبها
وفايدتها اي المناظرة ظهور الصواب ولذا اخذ في تعريفها وقيل هي النظر من الجانبين
في نسبة خبرية اظهارا للصواب فلو كان كل ما ادى اليه النظر والاجتهاد صوابا لما كان
لها فايدة لحصول العلم بالصواب بمجرد النظر من غير مناظرة واجيب بمنع الحصر اي حصر
الفايدة في ظهور الصواب لجواز كونها اي لجواز كون فايدتها ترجيح اي لجواز المناظرة
للترجيح لاحد الصوابين على الآخر وهذا ايضا على قول من يقول بعدم تساوي الحقوق
وتمرينا للنفس على طرق النظر لتحصل ملكة الوقوف على المآخذ ورد الشبه وتشحيذ الخاطر معاونة
على الاجتهاد ولا يخفى ضعفه اي الاستدلال او الجواب لان انتهاز كون الغرض منها اظهار
الصواب بين اهل العلم من غير نكير وهو المتبادر من العبارة لذكره بعد الجواب فتامل وايضا
استدل بلزوم حل المراة المجتهدة على تقدير اصابة كل مجتهد كالحنفية اي اجتهادها كاجتهاد
الحنفية او حال كونها كالحنفية في الاجتهاد وانما فرض كونها مجتهدة ولم يقل حل الحنفية
مع كونه اخصر لان المقلد يجوز له تقليد غير الحنفية مقلده على ما ذهب اليه المحققون
ومع تجويز ان يقلد مذهب زوجها فلا يلزم اجتماع الحل والحرمة وحرمتها لو قال لها زوجها
المجتهد كالشافعي في الاجتهاد انت باين مقول القول ثم قال راجعتك فان
الرجعة عنده صحيحة لان الكنايات عنده ليست بواين وعندها غير صحيحة لانها عندها
بواين وانت باين منها والرجعة في البواين وبلزوم حلها اي المجتهدة التي هي كالحنفية
لاثنين لو تزوجها المجتهد يرى راي الحنفية بلا ولي ثم تزوجها بعده مجتهد آخر يرى راي
الشافعي به اي بولي ويجوز تصوير المسيلة على وجه لا يلزم عليها تعدد الحرام بفرض
توكيلها وليها في التزويج وشخصا آخر لا ولاية له عليها فزوج كل منهما في غيبة الآخر
وتقدم التزويج بغير الولي فيصح تزويج الثاني لعدم صحة الاول عند المجتهد الثاني
واجيب بان لزوم اجتماع الحل والحرمة مشترك الالزام اذ لا خلاف بين الفريقين
في وجوب اتباع ظنه اي الاجماع منعقد على انه يجب على كل مجتهد ان يتبع ظنه الذي ادى
اليه اجتهاده فيجتمع النقيضان وجوب العمل بحالها يعني يجب على الزوج المجتهد الراجع الى المجتهد
ان يعمل بما ادى اليه اجتهاده من حلها بتلك الرجعة و وجوبه اي العمل بحرمتها عليه اي
يجب على المراة ان تعمل بما ادى اليه اجتهادها من حرمتها على الزوج لعدم صحة الرجعة والوجوب
بدلان عن النقيضين بدل البعض وهذا تقرير للالزام بالنظر الى المسيلة الاولى واما بالنسبة
الى الثانية فما يدل عليه قوله وكذا وجوب العمل على المجتهدة والمجتهد الاول بحلها للاول
اي الزوج الاول لصحة النكاح بلا ولي على رايهما ووجوبه اي العمل بحلها للثاني اي

الزوج الثاني لعدم صحة النكاح الاول فيجب عليه ان يعمل بموجب اجتهاده فان لم يكن الوجوبان
متناقضين لتناقض الحل والحرمة لتناقض اي العمل بجهة متعلقيهما اي الزوج الثاني
يعني ان كانا متناقضين بسبب تناقض متعلقيهما وهما الحل والحرمة في الصورة الاولى
وحل الزوج الاول وحل الزوج الثاني في الثانية فان الحل لكل منهما يستلزم الحرمة
على الاخر فقد ثبت المدعى وان لم يكونا متناقضين لتناقضهما فقد استلزم اجتماع
الوجوبين اجتماع متعلقيه اي الوجوب المتحقق في ضمن الوجوبين المتناقضين
صفة متعلقيه فان اجيب اي المخطئة بانه لا يمتنع ما ذكر من وجوب الضدين
بالنسبة الى مجتهدين مختلفين في الاجتهاد كذلك التنازع فيه الذي ادعيتم لزومه
علينا من لزوم الحل والحرمة الى اخر الصورتين فنقول لا يمتنع ذلك بالنسبة الى
مجتهدين فان قال المخطئة يلزم عليكم ان الله حكم بحل امراة واحدة وحرمتها بالنسبة الى
زوج واحد وبحلها لزوجين ولا يلزم علينا ذلك ليكون احد الاجتهادين خطا قطعا
قال المصوبة فكيف يحكم الله على الزوجة والزوج باتباع الحل والحرمة و على
الزوجين باتباع العمل بالحل نعم يستلزم مثله اي مثل ما ذكر من الصورتين
مفسدة المنازعة بين الزوجة الزوج او الزوجين مثلا وقد يفضي النزاع
الى المقاتلة فيلزم نفيه اي في مثله رفعه الى القاضي يحكم برايه الموافق لاحد المتنازعين
فيلزم المنازع الاخر ما حكم به ليرتفع النزاع والفساد واذن اي واذا كان
الامر كما عرفت من اشتراك الالزام والجواب فالجواب حق من قبل المصوبة والمخطئة
الذي هو تخلص من لزوم تلك المنازعة التي تكاد ان تجر الى المقاتلة قبل الرفع الى القاضي
ان مثله اي ما ذكر مخصوص اي خارج من عموم تعلق الحكمين الصوابين على راي
المصوبة او الذين احدهما خطا على راي المخطئة وبما وجوبا بالاجتهاد على المجتهدين
بل الثابت في مثله في نفس الامر حرمتها اي المراة المذكورة في الصورتين مستمرة
الى غاية الحكم اي حكم القاضي بعد الرفع اليه لان لزوم المفسدة يمنع شرعية ذلك
اي شرعية متعلق الحكمين وبما وضحناه من التخصيص وثبوت الحرمة المعينة
لمنع لزوم المفسدة شرعية ذلك اندفع ما اورد على ما ذكر من لزوم الرفع الى القاضي
دفعا للنزاع من ان القضاء لرفع النزاع انما يكون بعد التمكين اي تمكين المراة
والمنع عنه لا للرفع تعلق الحل والحرمة بواحد من مظنوني المجتهدين فانه بعد التعلق
لا يرتفع وما لم يرتفع فالنزاع باق فلا يكون الرفع الى القاضي مخلصا للمصوبة واعلم
انه قال القاضي عضد الدين في شرح المختصر بعد الجواب بانه مشترك الالزام ان
الجواب الحق هو الحل وهو انه يرجع الى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب
اتباع الحكم للموافق والمخالف وقال المحقق التفتازاني في حاشيته عليه يشير
الى ان الجواب الاول جدلي لكن في كون هذا جوابا عن الالزام المذكور نظر لان حكم الحاكم
انما يصلح لدفع النزاع اذا اثبت بالاتفاق تعلق الحل والحرمة بشيء واحد فانه بعد الحكم
لم يرتفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو اجاب بان الحل بالاضافة الى

احدهما والحرمة بالاضافة الى الاخر فلا امتناع في ذلك لكان وجها كذا بخط الشيخ
انتهى والبيان مقبول وقد رده اي ما اورد محقق بعض المحقق التفتازاني حيث كتب
عليه وهو اي ما اورد بعيد انه فاعتبر ما لكونه من انه مخصوص الى اخره وصحيحه
نفعه اذ لا مانع من رفع تعلق الحل والحرمة والقضاء ومع كون كل منهما صوابا لانه
اي رفع التعلق المذكور نسخ منه تعالى عند حكم القاضي كالرجوع عند بعضهم اي كما ان المجتهد اذا
رجع عن ظنه الاول الى ظن اخر كان ذلك نسخا للاول عند المصوبة قالوا اي المصوبة لو كان
المصيب واحدا وجب النقيضان على المخطئ ان وجب حكم نفس الامر عليه اي الذي يجب
عليه اتباع ظنه اجماعا وجب عليه العمل بالخطا لانه خلاف ظنه ويحرم على المجتهد العمل بخلاف
ما ادى اليه اجتهاده اجماعا وهو اي كون العمل بالصواب حراما مع وجوب العمل بالخطا
محال لانه خلاف المعقول اجيب باختيار الشق الثاني وهو ان لا يجب عليه حكم
نفس الامر ويمنع انتفاء التالي اللازم للمقدمة اي حرمة العمل بالصواب مع وجوب
العمل بالخطاء امر متحقق فكيف يكون محالا للقطع به اي بانه لي فيما لو خفي على المجتهد
قاطع اي في وقت خفاء الدليل القاطع على المجتهد فانه لو لم يخف لم يكن اجتهاده صحيحا
لان شرط الاجتهاد عدم وجود القاطع في محل الاجتهاد حيث يجب عليه مخالفته
لوجوب اتباعه ما ادى اليه اجتهاده وهو مخالف لما هو موجب القطع والاتفاق على
انه اي خلاف القطع الذي ادى اليه اجتهاده خطاء اذ الخلاف بين المصوبة والمخطئة
انما وقع فيما لا قاطع فيه من الاحكام الاجتهادية اما ما فيه اي الذي فيه قاطع من الاحكام
الاجتهادية فالاجتهاد على خلافه خطاء اتفاق اي ما ادى اليه الاجتهاد الواقع على خلاف
القطع خطاء اجماعا وان وجب العمل به لخفاء القاطع على المجتهد قالوا اي المصوبة قال صلى
الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومن المعلوم ان اكثر الخلافيات الواقعة
بين المجتهدين من الخلف قد وقع بينهم فلا خطا في شيء مما ادى اليه اجتهادهم والا اي وان
لم يكن الخطا منفيا عنهم بان كان بعضهم على الخطاء ثبت الهدى في الخطاء عند الاقتداء
بذلك البعض وهو ضلال اي والحال ان الخطاء ضلال وهل يتصور ان يكون المقتدي
بالضال مهتديا وكيف يجوز ان يكون المعنى ان القول بثبوت الهدي في الخطاء ضلال اجيب
بانه اي الاقتداء بالمخطئ او الخطاء هدى من وجه ولذا وجب العمل به على المجتهد وعلى
مقلده فيتناوله لفظ اهتديتم وقيل الحديث له طرق بالفاظ مختلفة ولم يصح شيء
منها وانت خبير بان الطرق الضعيفة يرتقي الحديث بها من الضعف الى الحسن
تتمة من مباحث المخطئة الحنفية قسموا اي الحنفية الخطاء وهو الجهل المركب
الى ثلثة من الاقسام في التلويح الجهل عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض
فمركب والا فبسيط ولا يخفى عليك ان الجهل المركب على هذا اعم من الخطاء المذكور في باب
الاجتهاد لجواز ان يكون في غير المجتهد اللهم الا ان يراد بالخطا في هذا التقسيم ما هو اعم
اعم من خطاء المجتهد القسم الاول جهل لا يصلح لان يكون عذرا لصاحبه في عدم المواخذة
والا شبهة يترتب عليها درء حد ونحوه وهو اي الذي لا يصلح عذرا ولا شبهة

اذا كررت

اربعة احدها جهل الكافر بالذات اي ذات الله تعالى وانما قيد بالكافر لان المؤمن
لا يجهل بالذات من حيث الوجود والصفات اي وجهله بالصفات المؤمن بها وانما لا يجعل
جهله بهما عذرا ولا شبهة لانه اي الكافر مكابر اي مترفع عن الانقياد للحق والنظر في
الايات معاند لما يقتضيه العقل بعد وضوح دليله اي دليل ما جهل به من الذات والصفات
حسا اي دلالة حسية لكون ما يستدل به حسيا او وضوحا حسيا من الحوادث
المحيطة اي بالكافر انفسا وآفاقا بيان لادلة فالمراد بالدليل ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى
المطلوب وعقلا اي دلالة عقلية لكون ما يستدل به امرا تعقليا او وضوحا عقليا
لتبادر مقدماته وتسلم اهل العقل اذ لا يخلو الجسم عنها اي عن تلك الحوادث تعليل للوضوح
على وجه يثبت الاحاطة ايضا وما لا يخلو عنها اي الحوادث حادث بالضرورة فان قلت الفلك قديم
على راي الحكيم ولا يخلو عن الحركة الحادثة فالاستدلال بدعوى الضرورة غير مسلم كيف ولو كان ضروريا
لما اجمع على خلافه اي قاطبة قلت معنى كلامه ما لا يخلو عن الحوادث التي هي حادثة بشخصها
ونوعها وحركات الافلاك عندهم قديمة نوعا كيف ولو كانت حادثة نوعا والمفروض
لزوم فرد منها للفلك للزوم وجود الملزوم بدون اللازم نعم سبق الكلام في الصغرى
وهي ان الجسم لا يخلو عن الحوادث شخصا ونوعا ان تم تم والا فلا وقدم الحوادث المحيطة
بالاجسام برهانه على ان لا يتصور وحركة الفلكية غير مسلمة فضلا عن قدمها لا بد له اي
لما لا يخلو عن الحوادث فقوله لا بد خبر بعد خبر من موجد له اذ لم يكن الوجود مقتضى ذاته اي الحادث
المذكور وبديهة العقل حاكمة بان وجود الحادث لا بد له من المقتضي ويستلزم الحكم بوجود
الواجب تعالى الحكم بصفاته من الحيوة والعلم والارادة الى غير ما ذكر في علم الكلام بادلتها الواضحة
التي لا ينكرها الا معاند واليه اشار بقوله على ما عرف اي على الوجه الذي عرف في محله وكذا جهل منكر
الرسالة اي وكذا جهل منكر الرسالة لا يصلح عذرا ولا شبهة لانه مكابر بعد ثبوت المعجزة
التي هي شهادة واضحة من الله تعالى لتصديق دعوى الرسول وهذا بالنسبة الى من يشاهد زمان
الرسالة وتواتر ما يوجب النبوة من الاخبار الدالة على صدور المعجزة عن مدعيها بالنسبة الى
من لم يشهد زمانها فان خصوصيات الاخبار لم تبلغ حد التواتر فالقدر المشترك متواتر قطعي
ولا سيما القرآن المعجز للنبي صلى الله عليه وسلم الباقي على صفحة الزمان الى آخر الدنيا فانه متواتر اجماعا
ظاهر اعجازه لكل بليغ كامل في بلاغته وفي ذكر النبوة موضع الرسالة اشعار بان المراد
بالرسالة النبوة المشهورة في المعنى الاعم فان خصوصية كونه صاحب شريعة مخصوصة مما لا
دخل له في هذا المقام ولذا اي فلكون منكر الرسالة بعد ثبوت مكابرة لا تلزم علينا
مناظرته اي منكر الرسالة لانه لم يبق له حجة على الله بعد الرسل وثبوت معجزاتهم وبلوغ
الخبر اليه وان لم يثبت بعض افراد منكر الرسالة وهو المرتد عن الرسول فقتله لكن
يقتل المرتد عن الاسلام خصوصا ان عرض الاسلام عليه ولم يرجع اليه بخلاف غيره من
الكفار فانه لا يتعين في حقهم القتل بل احد الامور اما القتل او الجزية او الاسترقاق
وانما شدد على المرتد لان مكابرته بعد ذوق لذة الاسلام اشد وكذا اي وكذا الجهل
في حكم لا يقبل التبديل عقلا ولا شرعا باختلاف الاديان لا يصلح عذرا ولا شبهة

لكون صاحبه مكابرا بعد الوضوح دليله كعبادة غير الله تعالى واما تدينه اي الكافر في القوس
تدين اتخذه دينا والمراد تعلقه بما اتخذه دينا في حكم غيره اي غير ما لا يقبل التبدل كتحريم الخمر
حال من الضمير في تدينه فانه في محل يحتمل فان لا تعارض عنه اعتبار تدينه اي باعتبار تدينه المذكور
دافع للتعرض حتى لو باشر ما دان به لا يتعرض له فقوله دافع معقول ثان للاعتبار
لتضمنه معنى الجعل فلا يحد الذمي بشرب الخمر اجماعا ثم لا يضمن الشافعي متلفها اي خمر الذمي
مثلها ان كان ذميا ولا قيمتها ان كان مسلما وبه قال احمد لما في الحديث المتفق عليه من حرمة
بيعها كالميتة وما حرم بيعه لا تجب قيمته ولانها ليست بمال متقوم فلا تكون سببا
للضمان وعقد الذمة خلف عن الاسلام فيثبت فيه احكامه وعموم خطاب التحريم يتناول
الذمي وقد بلغه في دار الاسلام وضمنوه اي الحنفية متلفها مثلها ان كان ذميا وقيمتها
ان كان مسلما وبه قال مالك لا للتعدي يعني ان في اتلاف خمر الذمي ونحوها عدوانا واعتداء
لمال الغير فالضمان فيه لمجموع الامرين واما في الخمر ونحوها فليس للتعدي لانه اهانة لما اهانه
الله فلا يسمى عدوانا وظلما وانما هو لاعدام مال متقوم بالنسبة الى الذمي لما روي عن عمر
رضي الله عنه بلغه ان عماله ياخذون الجزية من الخمر فنهاهم عن اخذها وقال ولوا اربابها
بيعها ثم خذوا الثمن منهم والى هذا اشار بقوله بل لبقاء التقوم في حقهم اي اهل الذمة
يعني زال تقومها في حق المسلمين بعد تحريمها وبقي في حقهم ولان الدفع اي دفع التعرض
المقصود من عقد الذمة عن النفس والمال اي نفس الذمي وماله لا يتحقق الا بذلك
التضمين بذلك اي التضمين من ضرورته اي الدفع ثم قال ابو حنيفة في رد الشافعي حيث قال
يتناول الاحكام اهل الذمة فان الكفر لا يصلح للتخفيف عنهم ومنع تناول الخطاب اياهم
اي منع الله ان يدخلهم تحت خطابه مكرا بهم مفعول له للمنع وهو الاخذ على غرة لا تخفيفا
عنهم وقد يترك الخطاب الشخص عند العلم بانه لا ينفعه كالطبيب يترك مداواة المريض
ولا يمنعه من التخليط عند ياسه من البرء وقوله منع يحتمل ان يكون على صيغة المفعول المجهول
او المصدر والخبر محذوف فيما يحتمل التبدل ظرف لمنع التناول فان الخطاب فيما
لا يحتمله تبين ولهم كخطاب لم يشتهر بالنسبة الينا فانه اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد
في ديارنا كما في قصة اهل قبا حيث تحولوا نحو الكعبة في الصلوة عند بلوغ خبر تحويل القبلة
اياهم فانه لا يتناولنا والا لما بنوا ما بقي من صلوتهم على ما صلوها الى بيت المقدس بعد
نزول الوحي قبل ان يبلغهم الخبر فكما انه لا يتناولنا في الصورة المذكورة بالدليل الذي
يقتضيه لا يتناولهم بما يقتضيه فلو نكح مجوسي بنته او اخته صح النكاح في احكام
الدنيا يعني انه لا يتعرض لهم فانه مما يحتمل التبدل كيف وقد كان في شرع آدم عليه السلام
نكاح الاخت ولا يتناولهم الخطاب واما فيما بينهم وبين الله فلا يصح وكذا اذا ترافعا
الينا فلا يفرق بينهما الا ان ترافعا اي الزوجان المجوسيان لانقيادهما لحكم الاسلام
حتى يتناولهم الخطاب فان جاؤك فاحكم بينهم لا نفرق بينهما ان رفع احدهما صاحبه الينا
خلافا لهما اي لابي يوسف ومحمد في نكاح المحارم فانه لا يصح عندهما في احكام الدنيا ايضا
لانه اي جواز نكاحهن لم يكن حكما ثابتا قبل الاسلام لنسخه في زمن نوح عليه السلام

ليبقى على حاله بعده لقصر الدليل عنهم وعدم تناول عموم الخطاب اياهم لتدينهم ذلك وقوله
لقصر الدليل متعلق بيبقى وقد يجاب بان ترك التعرض بموجب الذمة يقتضي عدم تناول الخطاب
اياهم في جميع ما يحتمل التبدل سواء كان حكما ثابتا من الله في حقهم او من عند انفسهم مما احدثوه
في دينهم وزعموا انه من الله تحريف لانه لافرق بين القسمين في البطلان بعد الاسلام نعم يجب
ان لا يكون من قبيل واخذهم الربوا وقد نهوا عنه كما سيأتي وايضا خلافا لهما في مرافعة
احدهما اي احد الزوجين المحرمين مع صاحبه الينا فانهما يفرقان بينهما ح قبل لزوال المانع من
التفريق باقتضاء احدهما الحكم الاسلام قياسا على اسلامه ومن ثمه لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا
انتهى قلت بل لتناول عموم خطاب التحريم اياهم فيما لم يكن حكما ثابتا على ما سبق فعلى هذا
بيان هذا الخلاف من التصريح بما علم ضمنا والقياس على الاسلام قياس مع الفارق فتدبر ولو دخل
المجوسي بها اي بمنكوحته المذكورة ثم اسلم المجوسي المذكور حد قاذفهما قيل والوجه
قاذفه والاحسن ثم اسلما حد قاذفهما انتهى قلت صح قوله حد قاذفهما على سبيل الاطلاق بان
يراد قاذفهما جميعا غاية الامر ان الحد لا يجب الا ان اسلم فقط ولا يجب الا ان اسلما ويفهم ضمنا حكم قذف
كل واحد منهما انفرادا فان اسلام المقذوف هو المقتضي للحد والمقصود ان الدخول بها في حال
الكفر لا يصلح دارئا للحد في القذف حال اسلامه بخلاف الربو اي صحة نكاح المحارم في احكام
الدنيا ثابت بخلاف صحة الربو فيهم لانهم اي اهل الذمة فسقوا به اي بالربوا لتحريمه
عليهم قال تعالى واخذهم الربو وقد نهوا عنه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه كتب في صلح اهل نجران أن لا ياكلوا
الربوا فمن اكل منهم الربا فذمتي بريئة ويرد ان هذا في حق من نهي عن الربوا من اهل الكتاب فقط
اللهم الا ان يقال لما نص صلى الله عليه وسلم في صلح قوم من اهل الذمة يعتبر ذلك شرطا في سائر
الصلح فيتناولهم عموم خطاب تحريم الربوا والله اعلم واورد على ما ذكر من تحريم الربو عليهم
بالنهي عنه ومن حد القاذف ان نكاح المحارم كذلك منهي عنه لانه اي نكاح المحارم نسخ بعد
ادم عليه السلام في زمن نوح عليه السلام فصار منهيا عنه فيجب ان لا يصح نكاح المحارم في قوله
كقولهما اي كما لا يصح في قولهما فلا حد على القاذف ولا نفقة للمنكوحة المذكورة بناء على عدم
صحة النكاح الا ان يقال في بيان الفرق بين النكاح والربو بعد تسليم ثبوته اي النسخ
بجواز نكاح المحارم المراد من نهيهم الذي لا نتعرض له وفاء لعهد الذمة ما اتفقوا عليه فيما بينهم
واتخذوه دينا سواء كان موافقا لما شرع الله لهم اولا ولا يصح النكاح المذكور من هذا القبيل
بخلاف الربو ولا يخفى عليك ان هذا مبني على معرفة ملتهم تفصيلا وحكم محل الاتفاق بخلاف حكم
انفراد القليل منهم بعدم حد الزنا ونحوه مما لم يتفقوا عليه ولا ان معطوف على ما يدل عليه
الكلام السابق كانه قال اعترض على ما ذكر لان نكاح المحارم الى اخره ولان اقل ما يوجب الدليل
اي دليل تحريم نكاح المحارم كحرمت عليكم امهاتكم الشبهة جزاء نفي الشبهة في احصان المسلم الذي
دخل بمحرمه في زمان كفره لاحتمال تناوله الذمي فانه على ذلك يصير زانيا فكيف يحد قاذفه
مع هذه الشبهة والحدود تندرئ بالشبهات وفرق ابو حنيفة بين الميراث والنفقة
باعتبار التدين في حق النفقة دون الميراث فلو ترك بنتين احدهما زوجته فالمال
بينهما نصفان اي باعتبار الرد مع فرضهما لانه اي الميراث صلة لرحم او ما يقوم

مقامه مبتدأة من غير ان تكون عوضا لشيء لا جزاء للاحتباس لدفع الهلاك كما في الزوجة فانها
محبوسة دائما لحق الزوج عاجزة عن الكسب لنفسها فلو لم ينفق عليها لهلكت فقوله لدفع الهلاك
تعليل للزوم الجزاء بخلاف النفقة فانها ليست بصلة مبتدأة بل جزاء لدفع الهلاك فالتدين
سبب ضعيف يصلح لان يعتبر في حق ضروري ولا يصلح لان يثبت به حق ابتداء من غير
ضرورة ملجئة الى اعتباره فلو وجب ارث الزوجة المنكوحة بالنكاح المذكور بدليلها اي بسبب
انها تعتقد صحة نكاحها لمقتضى دينها كانت الديانة متعدية على البنت الاخرى نقصا
في حقها لاخذ البنت الزوجة سهما زائدا على ما تستحقه من البنتية والديانة دافعة للزوم الضرر
عن صاحبها لا متعدية ملزمة للضرر على غيره وكم من شيء يصلح للدفع لا للاثبات كاستصحاب
وغيره واورد على الفرق المذكور ان البنت الاخرى دانت اي بجواز نكاح اختها لاتفاقهما
في العقيدة فلزمها الاعتراف بزيادة استحقاق اختها فلا ضرر في وجوب الارث من جهة
الزوجية نظرا الى دينهم واجيب بان عدم وجوب الارث اذا كان بسبب ان الديانة
دافعة في نفس الامر لا متعدية لا يختلف الحكم بديانة الاخرى صحة النكاح للزوم كون الديانة
متعدية في نفس الامر اللهم الا ان يقال ان بطلان كون الديانة متعدية على هذا الوجه ممنوع
فذهب بعضهم اي الحنفية قيل هو بعض ولي كبير من المشايخ الى ان قياس قوله اي ابي حنيفة
رحمه الله ان ترثا اي الزوجة والبنت وكان الاظهر ان يقول ان ترث من الجهتين
لكن لما كانت بمنزلة وارثتين باعتبار الجهتين نزلت منزلتهما فعبر عنها بضمير التثنية استدلالا
بانه لو كانت الجهتان في ذاتين لكان يأخذ كل واحد مقتضى جهته فكذا اذا اجتمعا في ذات
واحدة وان النفي لا ارث بالزوجية قولهما اي ابي يوسف ومحمد لعدم الصحة للنكاح عندهما
وقيل بل لا ترث عنده لانه انما تثبت صحته مما سلف اي في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت
كونه سببا للارث في تلك الشريعة فلا يثبت سببا للارث بديانتهم اذ لا عبرة بها اذا لم تعتمد
على شرع كذا في المحيط والقاضي ابو زيد الدبوسي قال لا ترث لكنه اي النكاح
في حق البنت الاخرى لا ينفذ اذا نازعتها اي البنت الزوجة عند القاضي في استحقاقها
الارث بالزوجية وله النزاع على انها لم تعقده اي جواز النكاح والارث مبني عليه
ولم يوجد في حقها ومقتضاه اي المذكور للقاضي الدبوسي انها اي البنت الاخرى
لو سكتت عن منازعة اختها ورثت البنت الزوجة بالزوجية ايضا ولا يعرف عنه
اي ابي حنيفة تفصيل في هذا على ما يظهر من كلام القوم اضطراب في دفع الايراد المذكور وهو
ان الاخرى دانت به ارادوا ان يذكر ما هو الحق عنده فقال والحق في لزوم النفقة
الزوجية على المجوسي سواء كانت محتاجة او لا ان الزوج المجوسي اخذ ولزم بالنفقة
بديانته واعتقاده الصحة اي صحة النكاح فالتزم بالاقدام على النكاح الانفاق عليها
وديانته حجة عليه فلا يسقط حق غيره وهو نفقة الزوجة لمنازعته اي الزوج
الزوجة في تسليم النفقة بعده اي بعد تحقق النكاح الموجب التزام النفقة وانما يسقط
عنه باسقاط صاحب الحق ولم يوجد بخلاف من ليس في نكاحها كذا وقع في عبارة
فخر الاسلام وصدر الشريعة والمعنى منازعة الزوج في السقوط بخلاف منازعة من ليس له

دخل في النكاح الواقع بينهم حتى ليس يلتزم ما يترتب عليه فتسقط النفقة بعد موت المجوسي
بعد تعيين النفقة اذا زعمت البنت المجوسي والى ما اشار بقوله وهو بان يزوج في نكاحها
البنت المجوسي ومقتضاه عدم الارث من حيث الزوجية ايضا وفي المحيط كل نكاح حرم لحرمة
المحل لا يجوز عندهما اختلفوا على قول ابي حنيفة فعند مشايخ العراق لا يصح اذا لم يعتقد
شرعية كنكاح المحارم المسلم بكل حذر وغاية في شرع آدم عليه السلام للضرورة المثل عند
عدم الاجانب وعند مشايخ بلخ يصح لانه كان في شرع آدم وان ثبت النسخ حالة
كثرة الاجانب عند المجوس وانه في حق الاقسام الاربعة وجهل المبتدع كالمعتزلة
ما في ثبوت الصفات الثبوتية من الحياة والقدرة والعلم والارادة والكلام وغيرها
لله تعالى في قوله ما في ثبوت الصفات صفة او عطف بيان للمعتزلة لشهرتهم به
وغيرهم من المتكلمين الموافقين لهم في منع ثبوتها مع انهم زائدة يحترز عن نسبة الثبوت
الى الصفات فانهم يقولون انها عين الذات فلا يثبتون اصل وجودها بل كونها
موجودات زائدة على الذات فيرجع النفي الى الزيادة و ثبوت عذاب القبر
ومن قبضهم من حكى ذلك عن ضرار بن عمرو وقال انما نسب الى المعتزلة وهم برآء
عنه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق و ثبوت الشفاعة
للرسل والاخيار في اهل الكبائر يوم القيمة والتجرد عن النار و ثبوت خروج مرتكب
الكبيرة عن النار اذا مات بلا توبة و ثبوت الرؤية البصرية لله تعالى للمؤمنين في
الدار الاخرة و مثل المشبهة المثبتة اي الصفات المذكورة لله تعالى زائدة
على الذات لكن على ما اي على الوجه الذي يفضي الى التشبيه بالمخلوق سبحانه وتعالى
عما يصفون ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقوله المثبتة حفاظا الى الغير من قبيل
النصارى لا يصلح عذرا خبر المبتدا يعني جهل المبتدع لا يصلح عذرا ولا شبهة فان قلت
كونه لا يكفر يدل على انه يصلح شبهة قلت المراد انه لا يصلح شبهة في حق التفسيق لوضوح
الادلة الدالة على خلاف ما زعموا من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر المبتدع
بجهله او بتمسكه في ذلك الجهل وما ذهب اليه بالقرآن او الحديث او العقل كما ذكر في
محله وللنهي عن تكفير اهل القبلة روى البيهقي بسند صحيح ان جابر بن عبد الله سئل هل تسمون
الذنوب كفرا او شركا او نفاقا قال معاذ الله ولكنا نقول مؤمنين مذنبين وروى
ابو داود والترمذي وسكت عليه عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث من
اصل الايمان الكف عمن قال لا اله الا الله لا نكفره بذنب ولا نخرجه عن الاسلام بعمل
فانه لهو هو وعنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فانه
لم الايمان رواه النسائي وهو طرف من حديث طويل اخرجه البخاري وابو داود والترمذي
الا انهم قالوا بدله فاشهدوا والخ فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله وفي هذا احاديث
كثيرة وقد نص عليه ابو حنيفة في الفقه الاكبر حيث قال ولا نكفر احدا بذنب من الذنوب
وان كان كبيرة اذا لم يستحلها وجمع بينه اي بين هذا الحديث وبين حديث افترقت اليهود
على احدى وسبعين وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي

على ثلث وسبعين فرقة رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة والترمذي كلهم في النار
الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وللحديث طرق كثيرة من رواية
كثير من الصحابة بالفاظ متقاربة ان في الجنة التسعين لرسول الله صلى الله عليه وسلم
والصحابة رضي الله عنهم في العقائد و الخصال الخصلة الخلة والفضيلة والمراد هنا
الاخلاق الحميدة كالجود والحلم والرحمة والتواضع الى غير ذلك فجاء كثير من اهل الكبائر لكونه
بدعتهم في العقيدة كثيرة لمخالفتهم ظواهر النصوص وجراتهم على تاويلها اعتمادا على ما تخيله عقولهم
الزائغة وتعمقهم في امور منع الشارع عن الخوض فيها على خلاف ما مضى عليه الصحابة والتابعون
رضي الله عنهم ولا اجماع على قبول شهادتهم وما قيل ان مالكا لا يقبلها وتابعه ابو حامد
والشافعي لعله اللهم الا ان يراد اجماع من قبله لمن يثبت لانه يستلزم مخالفة الاجماع وهو باطل
بل يحمل على الاجماع الظني وهو ما اذا كان المخالف نادرا كاجماع من عدا ابن عباس على العول
ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ناقض ومن عدا ابا طلحة على ان البرد مفطر وقال
القاضي عضد الدين الظاهر انه حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع ولا شهادة للكافر
على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وعدمه اي عدم قبول
الشهادة في حق الخطابية من الرافضة لغيرهم اي لاكفارهم بل لتدينهم الكذب فيما لمن كان على
رايهم او حلف انه محق واذا كانوا اي المبتدعة كذلك اي غير كفار وجب علينا مناظرتهم لازالة
الشبهة التي اوقعتهم في تلك البدعة واظهار للصواب الا ترد على عدم تكفيرهم بطريق المعارضة
يعني ان كان لكم دليل يدل على عدم تكفيرهم فعندنا دليل يدل على كفرهم وهو قولنا استباحة المعصية
كفر فناب الفاعل عن اورد هذه الجملة بتاويل هذا القول واجيب عن الايراد
بان استباحة المعصية كفر اذا كانت ذلك عن مكابرة وعدم دليل بخلاف ما اذا كانت
عن دليل شرعي اي ماخوذ من الشرع احترازا عما اذا لم يكن شرعيا كالادلة الحكمية فانه اذا
كان لهم دليل شرعي يدل بزعمهم على ان ما ذهبوا اليه حق يجب اتباعه لا يقال ح انهم
استباحوا المعصية فان قلت فينبغي ح ان لا يفسقوا بذلك ايضا لانهم اجتهدوا وادى اجتهادهم
الى ذلك قلت شبهتهم تصلح لدرء الكفر لا لدرء الفسق لان الشرع امرنا بعدم
تكفير اهل القبلة لا بعدم تفسيقهم اذا كان ما يدل على خلافهم من الكتاب والسنة والاجماع
الدالة والمبتدع مخطئ في تمسكه بما يزعم انه دليل له من الكتاب والسنة لعدم اصابته
حكم الله في اجتهاده فان حكم الله فيما يتعلق بالاعتقاد واحد باتفاق المخطئة والمصوبة
لا مكابر ومعاند لان المكابرة انما تكون عند العلم بخلاف ما يدعيه والله تعالى اعلم
بسرائر عباده فيجازيهم بموجبها قال المص في المسايرة لا خلاف في تكفير المخالف في ضروريات
الاسلام من حدوث العالم وحشر الاجساد ونفي العلم بالجزئيات وان كان من اهل
القبلة المواظب طول العمر على الطاعات انتهى وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام
رجع الاشعري عند موته عن تكفير اهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف
انتهى وذهب الامام الرازي والشيخ المذكور ان من يلزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
فعلى هذا لا يكفر المجسمة وان لزم عليهم اثبات النقص تعالى الله عما يقولون لانهم لم يقولوا به

وغيرهم اي غير التسعين يعذبون في النار ما شاء الله والعاقبة الجنة وعذرهم اي عند اهل السنة والجماعة غير المتبعين ص

لكن المصنف ذكر في المسايرة ان الاظهر كفرهم فان اطلاق الجسم مختارا مع العلم بما فيه من النقص
استخفاف و الثالث من الاقسام الاربعة جهل الباغي وهو المسلم الخارج عن الامام
الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم بظن انه على الحق والامام على الباطل
بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فهو في حكم اللصوص وهو لا يصلح عذرا لمخالفته التاويل
الواضح وهذا الجهل دون جهل المبتدعة لانه لا يخل باصل العقيدة والظرف خبر للمبتدا المحذوف
وقوله لم يكفره اي الباغي مستانفة لبيان مضمون الخبر احد من اهل العلم فالجهل الذي لا
يوجب الكفر اجماعا دون الجهل الذي اختلف في ايجابه اياه الا ان يضم الباغي اليه
امرا آخر كانكار شيء من ضروريات الدين فانه يكفر بسبب ذلك الامر لا بالبغي والاستثناء
من عموم الاوقات بتقدير الوقت بعد الا وقال علي رضي الله عنه في اهل البغي اخواننا
بغوا علينا ولا يقال للكافر اخوان فان المراد منه اخوة الاسلام وقال تعالى انما المؤمنون
اخوة فاصلحوا بين اخويكم في بيان حكم اهل البغي فيناظره اي الباغي لكشف شبهته
ليرجع الى طاعة الامام بغير قتال كما بعث علي ابن عباس رضي الله عنهم لذلك اي لمناظرة اهل البغي
من الخوارج كما اخرجه النسائي وغيره فان رجع الى طاعة الامام فبها اي فبالخصلة التي هي احسن
وهي ازالة الشبهة واظهار الحق من غير قتال فيها والا اي وان لم يرجع الى الطاعة وجب جهاده
لقوله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله اي ترجع الى كتاب الله
تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان النهي عن المنكر فرض وذلك بالقتال ظاهر سياق الاية
يدل على ان هذه الدعوة ليست قبل القتال واجبة وانما القتال يجب بعدها وفي المبسوط ان
القتال واجب قبلها وانما تقديمها احسن وقيل مستحب وما لم يكن له اي وما دام لم يصر
للباغي منعة بالتحريك وقد يسكن اي قوة يمتنع بها عن قصده يجري عليه اي على الباغي
الحكم المعروف في القصاص وغرامات الاموال وغيرها بين المسلمين لبقاء ولاية الالزام
في حقه لا في حقهم فيقتل الباغي بالقتل العمد العدوان ويقتل الباغي اي بالقتل لوارثه الا ان
يعفو ومعها اي المنعة لا يجري عليه الحكم المعروف لقصور الدليل عنه اي الباغي لسقوط
الزامه الذي كان له قبل البغي بسبب تاويله الذي استند اليه لدفع الخطاب عنه وللعجز
عن الزامه بسبب المنعة لوجوب العذر بتاويله الفاسد تحقيق المقام على ما ذكر المصنف في شرح
الهداية انه اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان لا يقيموا على احد حدا في فرج
استحلوه بتاويل القرآن ولا قصاصا في دم استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد مال استحلوه بتاويل
القرآن الا ان يوجد بعينه فيرد على صاحبه وايضا الفاسد من الاجتهاد يلحق بالصحيح عند انضمام
المنعة اليه لانقطاع ولاية الالزام ولا يخفى ان الحاق الاجتهاد الفاسد الذي ضل مرتكبه
بعلة انقطاع ولاية الالزام انما يصار اليه بسبب الاجماع والا فلا يلزم من العجز عن الالزام
سقوطه بل انما يلزم سقوط الخطاب بالالزام ما دام العجز عن الزامه ثابتا فاذا ثبتت القدرة
تعلق خطاب الالزام كما يقول الشافعي فلا يضمن ما اتلف من نفس ومال قيل
هذا ظاهر لا خلاف فيه وقد كان الاولى لا يضمن الباغي ما اتلف من نفس ومال في هذه
الحالة بعد الخروج لو تاب كما في الحربي بعد الاسلام تفريع على وجوب العذر بتاويله انتهى

ولا يخفى عليك انه صرح بقوله لقصور الدليل عنه الخ ان الباغي اذا كان مع المنعة لا يتناوله
الخطاب ولا شك ان من لا يتناوله الخطاب لا يضمن فلا يحتاج الى ذكر حكم حين لم يقصر عنه
الدليل وقد اتلف نفس الباغي وماله وهو حي فقال لا يضمن وذلك لانه كان مامورا من
قبل الشارع بالقتال ومن ضرورته اتلافهما فقد عرفت انه لا يتفرع عدم الضمان على وجوب
العذر بتاويله بل على قوله وجب جهاده قال المص في شرح الهداية والحاصل ان نفي الضمان
منوط بالمنعة مع التاويل فلو تجرد المنعة عن التاويل كقوم غلبوا على اهل بلدة فقتلوا واستهلكوا
الاموال بلا تاويل ثم ظهر عليهم اخذوا بجميع ذلك ولو انفرد التاويل عن المنعة بان انفرد
واحد او اثنان فقتلوا او اخذوا عن تاويل ضمنوا اذا تابوا وقدر عليهم ويذفف على
جريحهم في الحرب وقفت على الجريح بالدال والذال اسرع قتله هو في كلام محمد عبارة
عن اتمام القتل وظاهر هذه العبارة وجوب التذفيف كما صرح به فخر الاسلام وذلك لقطع مادة
الفساد والمذكور في المبسوط انه لا باس به وقال الشافعي واحمد لا يجوز لما روي عن علي رضي الله
عنه انه قال يوم الجمل لا تتبعوا مدبرا ولا تجهزوا جريحا هذا وقد قلنا ان التذفيف مشروط
بما اذا كانت لهم فئة وتاويل اعتبار هذا القيد من اشتراط المنعة في نفي الضمان ويرث
العادل مورثه الباغي اذا قتله اي قتل العادل الباغي اتفاقا لانه مامور بقتله
فلا يحرم الميراث به وكذا عكسه اي يرث الباغي مورثه العادل اذا قتله وقال كنت على
الحق وانا الآن عليه لما عرفت من انه بسبب التاويل والمنعة لا يتناوله الخطاب وهو
مسلم فلا يمنع من الارث لابي حنيفة ومحمد متعلق بقوله وكذا عكسه اي عكس مذهب
لهما وقال ابو يوسف والشافعي لا يرثه في الوجهين اي سواء قال كنت على الحق او قال
كنت على الباطل وذلك لانه يتناوله خطاب تحريم قتل المسلم وحرمان القاتل من الارث
مختص بها ولا يملك ماله اي مال الباغي لوحدة الدار اي بسبب وحدة الدار
لانهما في دار الاسلام فان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على اختلاف الدارين
وهو منتف على هذا اتفق علي والصحابة رضي الله عنهم اخرج ابن ابي شيبة ان عليا
لما هزم طلحة واصحابه امر مناديه فنادى ان لا يقتل مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل
فرج ولا مال ولم ينقل عن غيره من الصحابة مخالفة فكان اجماعا منهم والرابع من الاقسام
الاربعة جهل من عارض مجتهده على البناء للمفعول فيه حذف وايصال كالمشترك
اصله مشترك فيه الكتاب كحل متروك التسمية عمدا مثال لمجتهده العارض للكتاب
ويمكن ان يكون المعنى كجهل مجتهد قال بحله وجواز القضاء بشاهد واحد ويمين من المدعي معارض
مع قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اورد عليه ان ما في الاية كناية عما لم يذبحه موحد
وفي الكناية لا يلزم تحقق المعنى الاصلي ولو سلم ارادة الحقيقة لم لا يجوز ان يكون الذكر القلبي
كافيا والجواب ان صرف العبارة عن الحقيقة بغير صارف لا يجوز فان قلت الصارف
ما احتج به الشافعي من قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم قلنا هذا ورد في
النسيان فانه عليه السلام سئل عمن نسي التسمية على الذبيحة فقال اسم الله على لسان كل مسلم
وقال عليه السلام ذبيحة المسلم حلال سمى او لم يسم ما لم يتعمد تركه وتجنب الكتاب والسنة

والاجماع اما الكتاب فهذه الاية واما السنة فقوله عليه السلام لعدي بن حاتم اذا ارسلت
كلبك المعلم وذكرت اسم الله تعالى فكل فان شاركه كلب اخر فلا تاكل فانك انما سميت على كلبك
تعلق الحرمة بترك التسمية واما الاجماع فلا خلاف بين الصحابة في حرمة متروك التسمية واما
الاجماع فلا خلاف بين الصحابة عامدا وانما الخلاف بينهم في متروكها ناسيا فذهب ابن عمر انه
يحرم ومذهب علي وابن عباس انه يحل وقال ابو يوسف متروك التسمية عامدا لا يسوغ
فيه الاجتهاد حتى لو قضى قاض بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفا للاجماع كذا في شرح القدوري
للامام الحدادي وصورة متروك التسمية عمدا ان يعلم ان التسمية شرط وتركها مع ذكرها اما لو
تركها مع عدم العلم باشتراطها فهو في حكم الناسي كذا في الحقائق واما الجواب عن الذكر القلبي فقالوا
من انه يقال ذكر عليه وسمى عليه بلسانه ولا يقال بقلبه **فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان**
معطوف على مدخول مع والعاطف محذوف كقوله تعالى ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت
اي وقلت ويجوز ان يجعل المجموع مضافا اليه على سبيل اللف والنشر المرتب قالوا ان الله تعالى
بين المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين ثم انتقل الى غيره فان حضور رجلين
مجلس الحكم غير معتاد مبالغة في البيان فلو كان يمين المدعي مع شاهد كافيا لانتقل اليه لكونه ايسر
وجودا فدل النص اما على عدم حجية يمين المدعي مع شاهد **والسنة المشهورة**
معطوف على الكتاب اي وجهل من عارض مجتهده السنة المشهورة **كالقضاء المذكور**
قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي **واليمين على من انكر** لفظ الصحيحين والبيهقي والبغوي
على المدعى عليه جعل جنس الايمان على المنكر وليس وراء الجنس شيء وما عن ابن عباس من انه
صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فقد روى عن البخاري وغيره انقطاعه ومنهم من ذكره في
الضعفاء ولا طرق لا تخلو كلها من نظر وعن الزهري انه بدعة واول من قضى به معاوية
واورد انه لم يبق لتضعيف الحديث مجال بعد ما اخرجه مسلم واجيب بانه ليس بمعصوم عن الخطا
لان المحدثين خرجوا في كتابه اربعة عشر حديثا مقطوعا ومنهم من اخذ عليه في سبعين موضعا
رواه متصلا وهو منقطع على ان ما رواه حكاية واقعة لا عموم لها ويجوز ان يكون في محل
الاتفاق كشهادة الطبيب او امراة في عيب لا يطلع عليه غير ذلك الشاهد ثم استحلاف المشتري
على انه لم يرض بالعيب ثم ان القضاء بيمين المدعي وبشاهد واحد لا ينفذ في غير الاموال عند جمهور
العلماء **والتحليل** اي وكالقول بحل المطلقة ثلثا لزوجها الاول اذا تزوجها الثاني ثم طلقها
بلا وطء كما هو قول سعيد بن المسيب **مع حديث العسيلة** وهو ما روى الجماعة عن عائشة
رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل طلق امراته ثلثا فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم
طلقها قبل ان يواقعها اتحل لزوجها الاول قال لا حتى يذوق الاخر من عسيلتها ما ذاق الاول
قال الصدر الشهيد ومن افتى بهذا القول فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وفي المبسوط
لو قضى قاض بذلك لا ينفذ **والاجماع** اي وجهل من عارض مجتهده الاجماع **كبيع امهات الاولاد**
اي جوازه كما ذهب اليه داود الظاهري **مع الاجماع المتاخر** الصحيح قيل والوصف للبيان لان
لما تقدم من اختلاف الصحابة في جوازه واجماع التابعين على منعه اقول في هذا الكلام بعد
لما ذكر في بحث الاجماع اختلاف الصحابة واجماع التابعين اشارة الى ان ما عرف من الصحابة

كلهم على عدم جواز بيعهن الا عليا رضي الله عنهم فبعد موت علي رضي الله عنه يحصل الاجماع على الصحيح
وقد علم اجماع التابعين مما سبق فعلى قول من لم يعتبر في الاجماع الا اجماع الصحابة ايضا يتم الاستدلال
فلا ينفذ القضاء بشيء منها اي المجتهدات المذكورة المخالفة للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع لكونها في مقابلة القطعي ولا يخفى عليك ان للبحث في كل منها مجالا لعدم قطعية دلالة
الكتاب على الخلاف وكون المشهور راجحا في الاصل وكون الاجماع المسبوق بالخلاف مختلفا
فيه بين العلماء غير انه لما كان لمرام تقرر في المذهب لم يتعرض المصنف لعدم نفاذ القضاء بها قول
الجمهور من الحنفية وتفصيله في الكتب المفصلة من الفروع **وكترك العول** كما ذهب اليه ابن
عباس **وربا الفضل** اي القول بحله كما صح عن ابن عباس وقد روي رجوعه عنه اخرج الطحاوي
عن ابي سعيد الخدري قلت لابن عباس ارايت الذي يبيع الدينار بالدينارين والدرهم
بالدرهمين اشهد لسمعت رسول الله يقول الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما فقال
ابن عباس انت سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت نعم فقال اني لم اسمع هذا انما
اخبرنيه اسامة بن زيد وقال سعيد ونزع عنها ابن عباس **والثاني** من الاقسام الثلثة
الجهل **جهل يصلح شبهة** دارئة للحد والكفارة وعذرا في غيرهما **كالجهل في موضع الاجتهاد**
بان لم يخالف المجتهد ما ذكر من الكتاب والسنة المشهورة والاجماع **كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم**
العصر به اي بوضوء **ثم ذكر** انه صلى الظهر بلا وضوء **فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب يظن**
جواز العصر بجهله بوجوب الترتيب **جاز** اداء صلوة المغرب **لانه** اي ظنه جواز العصر
في موضع الاجتهاد الصحيح **في ترتيب الفوائت** فانه وقع بين العلماء خلاف في وجوب
الترتيب وليس في المحل دليل قطعي وكان هذا الجهل عذرا في جواز المغرب لا العصر والفرق
ان فساد الظهر بترك الوضوء قوي وفساد العصر بترك الترتيب ضعيف لانه مختلف فيه
فيؤثر الاول فيما بعده دون الثاني وكان الحسن بن زياد يقول انما يجب مراعاة الترتيب على
من يعلم لا على من لا يعلم فكان زفر يقول اذا كان عنده ان ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي
للفائتة وفيه ما فيه **وكقتل احد الوليين** قاتل موليه عمدا عدوانا **بعد عفو الولي**
الاخر جاهلا بسقوط القود بعفوه **لا يقتص منه** اي من القاتل لان هذا جهل في موضع الاجتهاد
لقول بعض العلماء من اهل المدينة على ما في التهذيب **بعدم سقوطه** اي القصاص
بعفو احدهم اي الاولياء حتى لو عفا احدهم كان للباقين القتل **فصار** الجهل المذكور
شبهة تدرأ القصاص وهو قد يسقط بالظن كما لو رمى الى شخص ظنه كافرا فاذا هو مؤمن
واذا اسقط القصاص بالشبهة لزمه الدية في ماله لان فعله عمد ويحسب له منها نصف الدية
اذ بعفو شريكه وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف
ويؤدي ما بقي ولو علم سقوطه بالعفو ثم قتله عمدا يجب القود عليه وقال زفر عليه
القصاص علم به او لا كما لو قتل رجلا يظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا **و** مثل
المحتجم في نهار رمضان **اذا ظن** اي الحجامة **فطرته** فافطر بعدها **لا كفارة** عليه
وانما عليه القضاء **لان** قوله صلى الله عليه وسلم **افطر الحاجم والمحجوم** رواه اصحاب
السنن وصححه ابن حبان والحاكم **اورث شبهة** اي في وجوب الكفارة بالفطر بعد الحجامة

وهذه الكفارة يعتبر فيها معنى العقوبة على العبد في تشبيه بالشبهة وهذا يدل على
ان العامي اذا اعتمد على الحديث بغير علم بتأويله ونسخه فصدق لا تجب الكفارة كان ذلك مورثا
للشبهة في حقه كما ان قول المجتهد في الفتوى في حق العامي بمنزلة بحيث لو افطر العامي بقوله لا يلزمه
الكفارة فالحديث اولى بذلك وقال ابو يوسف عليه الكفارة اذ ليس للعامي الاخذ بظاهر الحديث
لجواز كونه مصروفا عن ظاهره او منسوخا بل عليه الرجوع الى الفقهاء واذا لم يستند ظنه الى دليل شرعي
والعلم يجب عليه الكفارة اتفاقا لانه جهل مجرد وهو ليس بعذر في دار الاسلام ومن زنى بجارية والده
او والدته او زوجته حال كونه يظن حلها لا يحد عند الثلاثة وقال زفر يحد ولا عبرة بظنه
الفاسد كما لو وطئ جارية اخيه وعمه بظن الحل لانه اشتباه لان بين الانسان وابيه وامه
وزوجته انبساطا في الانتفاع بالمال بخلاف الاخ والعم ولا يثبت نسبه بهذا الوطي
وان ادعاه الواطئ ولا عدة ايضا على الموطوءة بهذا الوطي لما عرف في موضعه اذ لا حق له
في المحل وللعاهر الحجر ولا عدة من الزنى وتسمى هذه شبهة في الفعل يسقط بها الحد على من اشتبه
عليه لا على من لم يشتبه عليه بخلاف الشبهة في المحل كوطي الاب جارية ابنه فانه لا يحد
وان قال علمت انها حرام لان المؤثر فيه الدليل الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك
لابيك ويثبت النسب اذا ادعاه ويصير ام ولد له وعند ابي حنيفة شبهة اخرى دارئة
للحد وهي شبهة العقد سواء علم الحرمة ام لا كوطي التي تزوجها بغير شهود وكما حربي دخل
دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بحرمتها لا يحد لانه في موضع الشبهة بحلها في وقت
كذا ذكره الشارح والوجه بحلها في بعض الاديان لما سيأتي بخلاف ما اذا زنى بعد دخوله
دارنا واسلامه لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع
الاديان فلا يكون جهله عذرا بخلاف الخمر لعدم حرمة شربها في ساير الاديان قال في المحيط
وجه ما يحد ان لا يظن الزنى حلالا اشكل فانه يدل على ان جهله بحرمته وظنه الحل
عذر يسقط به الحد عنه وقد قال المص في شرح الهداية ونقل اشتراط العلم بحرمة الزنا اجماع
الفقهاء بخلاف الذمي اسلم فشرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها وقوله اسلم صفة الذمي
لكونه في معنى النكرة كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني يحد لظهور الحكم اي حرمة الخمر لشيوعها
في دار الاسلام وهو مقيم بها فجهله بحرمتها مع شيوعها فيه لتقصيره في طلب
معرفتها فلا يكون عذرا في درء الحد ولا يخفى عليك ان هذا انما يصح اذا وجد فرصة امكنه
تحصيل العلم فيها فاما اذا حد بعد اسلامه فلا يحكم بتقصيره وترك طلب معرفة الاحكام في زمان
الكفر لا يوجب التقصير فيه لان الاسلام يجب ما قبله فافهم الا ان جهل مسلم يصلح عذرا كمن
اسلم في دار الحرب اي كجهل من اسلم فيها فترك بها صلوات جاهلا لزومها في الاسلام
لا قضاء عليه اذا علم بعد ذلك لعدم تقصيره لعدم شيوع الاحكام في ذلك الحرب وقال زفر
عليه القضاء لالتزامه الاحكام بالاسلام وان قصر عنه خطاب الاداء وهو لا يسقط القضاء
بعد تقرر السبب كالنائم اذا انتبه بعد مضي الوقت وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله
عذر لانتفاء التقصير يدل عليه قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا فانه تعلق علمهم بحرمته سواء لم يحرم اصلا او حرم ولم يشتهر حرمته للذين شربوا الخمر بعد

تحريمها غير عالمين بحرمتها فقوله الذين متعلق بمحذوف تقديره لقوله ليس على الذين امنوا
منزلا للذين شربوا وبيانه حكم شربهم روي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد تحريمها غير
عالمين بحرمتها فنزلت وعن ابن عباس لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه كيف
باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا
يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله تعالى بخلافه اي الخطاب بعد الانتشار
فان جهله ليس بعذر وينبغي ان يراد بالانتشار في بلد المكلف فانه اذا كان بلده بعيدا
عن مهبط الوحي وعن البلدان التي انتشر فيها فعذره واضح وظاهر هذه العبارة ان الجهل
بعد تحقق الانتشار ليس بعذر سواء كان الانتشار في بلده او لا ويؤيده اطلاق قولهم الجهل في
دار الاسلام ليس بعذر لاستفاضة الاحكام وشيوعها فيها والاستفاضة فيها اقيمت
مقام العلم فعلى هذا يكون الجهل عذرا مختصا بابتداء الاسلام لكن مقتضى الدليل ما ذكرناه
اذ لا وجه لاقامة الاستفاضة في غير بلده مقام العلم وان كان يجب الطلب الان لانه لا يجب
ترك المهاجرة لطلب العلم مع قدرته عليها لا الاثم اي جهله بعد الانتشار لتقصيره في طلب
ما يجب عليه كمن لم يطلب الماء في العمران فتيمم وصلى لا يصح تيممه فلا تصح صلوته لتمام دليل الوجود
وهو العمران لانه لا يخلو عن الماء غالبا وترك العمل بالدليل وهو طلبه فيه هذا اذا لم يستكشفه
اما لو استكشفه فلم يجده فيه فقد صرح بجوازه البعض وهو الوجه والتقييد بالعمران يدل على انه
لو ترك الطلب في المفازة وتيمم وصلى جازت لانها مظنة العدم وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون
اي وكذا جهل الانسان بكونه وكيلا لشخص بان وكله ولم يبلغه الخبر وبكونه ماذونا اذا كان عبدا
اذن له سيده ولم يبلغه الاذن عذر حتى الجهل ثم اخذ ماهي ثمرة كونه عذرا فقال حتى لا ينفذ
تصرفهما اي تصرف الوكيل والماذون قبل العلم بالتوكيل والاذن في حق الموكل
والمولى مطلقا وفي حق نفسهما ايضا اذا كان محل التصرف ملك الموكل والمولى او ملك غيرهما لكن
التصرف لهما بل يتوقف نفاذ تصرفهما على اذن الموكل والمولى اذا كان في ملكهما او في غيرهما لكن لهما
كالفضولي اي كتوقف تصرف الفضولي على اذن من له الولاية الا في شراء الوكيل استثناء
من عموم نفي نفاذ تصرفهما والمراد شراؤه مثلا فيعم كل تصرف منه لا يكون في ملك الموكل ولا يضاف
اليه فانه لا يتوقف بل نفذ على نفسه فبقي عموم نفي نفاذ تصرف الماذون على اطلاقه
لانه ليس له اهلية للتصرف بغير الاذن ولولا ان الجهل عذر للوكيل لما نفذ تصرفه في حق الشراء
بنفسه اذا كان التوكيل بشراء ذلك المشتري بعينه لما عرف من ان العقد اذا وجد نفاذا
على العاقد نفذ عليه وفي النهاية اتفقت الروايات على ان الوكالة اذا ثبتت قصدا لا تثبت
بدون العلم اما اذا ثبتت في ضمن امر الحاضر بالتصرف بان قال لغيره اشتر عبدي من فلان
لنفسك او لعبده انطلق الى فلان ليعتقك فاشترى من فلان او عتق بدون العلم جاز وعن
ابي يوسف ان الوكالة بمنزلة الوصية لا يشترط فيها العلم لان كلا منهما اثبات الولاية
لحكاية الاتفاق [illegible] ما في النهاية ان قيل على قدم الاعتداد بهذه الرواية وحمل كلام
المص على الوكالة الثابتة قصدا جمعا بين الروايات بحسب الامكان يرده ما في المحيط
من ان الوكيل لا يصير وكيلا قبل العلم بالوكالة في رواية الزيادات ويصير وكيلا في رواية

وكالة الاصل فالوجه ان يقال فيه روايتان ويختار الصحة ما في الزيادات والله اعلم وكذا الجهل
بالعزل للوكيل والحجر على الماذون عذر فلا ولا معطوف على قوله بارته وانما يثبت على العزل
وذلك للزوم الضرر عليهما على تقدير ثبوتهما بدون العلم لانهما يتصرفان اعتمادا على انه يلزم الموكل
والمولى بالعزل يلزم الوكيل وبالفك يلزم في ذمة العبد ويتاخر الدين الى العتق فينفذ تصرفهما
اي الوكيل والماذون على الموكل والمولى قبل علمهما بالعزل ثم ان الاذن اذا كان مشهورا
لا ينحجر الا بشهرة حجره عند اهل السوق دفعا للضرر عنهم للزوم تاخر حقهم الى العتق وكذا جهل
المولى بجناية العبد حتى لا يعذر للمولى في عدم فعينن لزوم الفداء مطلقا اذا اخرجه عن ملكه
قبل علمه بها فلا يكون المولى ببيعه اي العبد قبل العلم بالجناية مختارا للفداء اي وهو
الارش الذي كان مخيرا بينه وبين الدفع بل تجب عليه الاقل من القيمة والارش وكذا جهل الشفيع
بالبيع لما يشفع فيه عذر له في عدم سقوط شفعته فلو باع الشفيع الدار المشفوع
بها بعد بيع دار بجوارها اي بجوار الدار المشفوع بها بغير علم ببيع المشفوع فيها حال
من فاعل باع لا يكون بيعه المشفوع بها تسليما للشفعة ابطالا للشفعة فيها اذا علم
بالبيع لان دليل العلم خفي لانفراد صاحب الملك ببيعه وكذا جهل الامة المنكوحة
عذر لها في عدم سقوط خيار العتق لها اذا جهلت عتق المولى اياها فلم تفسخ النكاح
فورا او علمته اي عتق المولى وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا لا يبطل خيارها
قوله لا يبطل جزاء الشرط وقوله وعلمته معطوف عليه اما الاول فلان المولى مستقل
بالعتق ولا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما الثاني فلاشتغالها بخدمة المولى وعدم
فراغها لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام علمها بخلاف الحرة زوجها
غير الاب والجد حال كونها صغيرة فبلغت جاهلة ثبوت حق الفسخ اي فسخ النكاح لها
اذا بلغت فلم تفسخ لا تعذر بجهلها بهذا الحكم فليس لها حق الفسخ به لان الدار دار
العلم وليس للحرة ما يشغلها عن التعلم فكان جهلها لتقصيرها في التعلم بخلاف
الامة لما ذكر والمراد بالجد الجد الصحيح بخلاف من سوى الاب والجد لعدم كمال الراي في الام
وعدم وفور الشفقة في غيرها مسئلة المجتهد بعد اجتهاده في تحصيل حكم
ممنوع من التقليد لغيره من المجتهدين فيه اي في ذلك الحكم فالحكم المجتهد فيه الذي قصده المجتهد
امر اجمالي في بداية الاجتهاد يتعين اجزاؤه بالنسبة اليه على وجه وبالنسبة الى مجتهد اخر على وجه اخر
فيجب على المجتهد اتباع ما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز له اتباع ما ادى اليه اجتهاد الاخر اتفاقا لوجوب
اتباع اجتهاده اجماعا والخلاف انما هو في تقليده لغيره قبله اي قبل اجتهاده في الحكم
والاكثر من العلماء على انه ممنوع من تقليد غيره مطلقا منهم ابو يوسف ومحمد على ما ذكره ابو بكر
الرازي وابو منصور البغدادي ومالك على ما في اصول ابن مفلح وذكر الباجي انه قول اكثر
المالكية وذكر الروياني انه مذهب عامة اصحابنا وظاهر نص الشافعي واحمد واكثر
اصحابه واختاره الرازي والامدي وابن الحاجب وعزي الى ابي يوسف انه صلى بالناس الجمعة ثم تفرقوا
ثم اخبر بوجود فارة ميتة في بئر حمام اغتسل منه فقال ناخذ بقول اصحابنا من اهل المدينة اذا بلغ
قلتين لا يحمل خبثا للبناء على ما ذكرنا لجواز ان مراده من قوله ناخذ الذين اقتدوا به يعني ناخذ في حقهم

لكونه اجتهادا انتهى الى تعيينه على وجه م

بعد التعرف ومن هذا الوجه عدم الجواز تقليد المذهب الغير فتدبر وما روي عن ابي شريح
من ان المجتهد ممنوع من التقليد الا ان تعذر عليه الاجتهاد في الحادثة لا يخالف الاكثر
ويحتمل ان يكون تقدير الكلام وما عن ابن شريح انه ممنوع الا وقت التعذر فجز الموصول لانه ممنوع فيكون
المروي عنه المنع في غير صورة التعذر والتعذر اما بالعجز عن وجه الاجتهاد واما بخوف فوت الفور
على ما سيجيء ولا ينبغي ان يختلف فيه لان الامتثال بموجب الخطاب وجب عليه لكونه مكلفا وقد
تعذر الاجتهاد فيتعين التقليد تحصيلا لما هو الواجب وقيل لا يمنع من التقليد قبل الاجتهاد
مطلقا فيما يخصه وفي ما يفتي به سواء تعذر عليه الاجتهاد اولا وعليه الثوري واسحق وابو حنيفة
اسحق على ما ذكره الكرخي والرازي وقال القرطبي وهو الذي ظهر من تمسك مالك في الموطا وعزاه ابو
الشيرازي الى احمد قال بعض الحنابلة ولا يعرف وقيل يمنع من التقليد فيما يفتي به غيره لا فيما
يخصه اي لا يمنع من تقليد غيره في حكم يريد العمل به غير ان يفتي به وحكي هذا عن اهل العراق
يمنع م وقيل من التقليد فيه اي فيما يخصه ايضا الا ان خشي الفوت اي فوت اداء ما علمه
كان ضاق وقت صلوة اي يخشيه الفوت عند ضيق وقت صلوة والاجتهاد فيها يفوتها
اي ادى الى ان الاشتغال بالاجتهاد في حق تلك الصلوة لتحصيل ما هو مجهول فيها من الحكم يفوتها
لمضي الوقت وهو مروي عن ابن شريح وعن ابي حنيفة روايتان احديهما الجواز على ما تقدم
والاخرى المنع وروي عن محمد انه يقلد مجتهدا اعلم منه لا ادون منه ولا مساويا له
ويحتمل انه ضرب من الاجتهاد وقال الشافعي في القديم وكذا الجبائي رأيه يجوز ان يقلد
غيره ان كان صحابيا راجحا في نظره على غيره ممن خالفه من الصحابة فان استووا اي الصحابة
في نظره بحسب العلم واختلفت فتواهم تخير فيقلد ايهم شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم
وهذا النقل رواية عنه اي الشافعي في تقليد الصحابي للمجتهد مذكور في رسالته القديمة قال
الابهري والمشهور من مذهبه عدم جواز تقليده للمجتهد مطلقا وقيل يجوز تقليد ابي بكر رضي الله وعمر م
عنهما لا غيرهما وعن احمد وامام الحرمين جواز تقليد الصحابة دون غيرهم الا عمر بن عبد العزيز وحكى به
بعض الحنابلة وقيل يجوز ان يقلد صحابيا وتابعيا دون غيرهما وعزي الى الحنفية لكن بلفظ
او من كان من التابعين وقيل يجوز للقاضي لا غيره الحجة للاكثر القائلين بالمنع مطلقا الجواز
اي جواز التقليد حكم شرعي فيفتقر الى دليل شرعي ولم يثبت الدليل والاصل عدمه
فلا يثبت الجواز ودفع هذا من قبل المجوزين بانه اي الجواز مرجعه الاباحة الاصلية
يعني عدم ترتب العقاب على التقليد وهي ليست بحكم شرعي فلا يحتاج الى دليل شرعي بخلاف
تحريمكم ايها المانعون فهو اي تحريمكم المفتقر الى الدليل ولم يثبت فلا يثبت واما الدفع
عن الاكثر الدفع بان الاجتهاد اصل في الاحكام الاجتهادية كالوضوء في باب الطهارة
والتقليد بدل منه كالتيمم فيه ولا يصار الى البدل مع امكان المبدل فيتوقف
التقليد على عدمه اي عدم امكان الاجتهاد كما انه لا يجوز التيمم مع القدرة على الماء
فيمنع جواب اما اي منع كونه بدلا من الاجتهاد بل كل من الاجتهاد والتقليد اصل يعني
ان المكلف مخير بينهما كما في مسح الخف وغسل الرجل فلا يتوقف التقليد على عدم الاجتهاد فان تم
اثبات البدلية بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يعم المجتهد والعامي

بترك العمل به في حق العامي لعجزه نبقى معمولا به في حق المجتهد والاعتبار للمعنى وهو
يرجح على الاجتهاد تتم للدفع المذكور وفي كلمه ان اشارة الى المنع التام وذلك باعتبار انه
يجوز ان يراد بالعجز ما يعم الحرج كما لا يخفى وحينئذ يحصل عند عدم تعذر عليه وجه الرجح
كما هو قول ابن سريج اي غيره ذلك والا اي وان لم يتم بهذا الا يتم الدفع المذكور لعدم دليل آخر
غير البدلية والاصل العدم واستدل للاكثر بانه لا يجوز التقليد بعده اي الاجتهاد
اتفاقا فكذا لا يجوز قبله لوجود الجامع بين المنع بعد الاجتهاد والمنع قبله
وهو اي الجامع كونه اي المقلد مجتهدا والجواب انه اي الوصف المؤثر للحكم في الاصل
اي التقليد بعد الاجتهاد تعين الارجح اي وجوب اتباع ما هو الارجح من حيث كونه حكم الله في
نظره وهو اي الارجح ظن نفسه الذي ادى اليه اجتهاده فانه ارجح عنده من ظن غيره
من المجتهدين وهذه العلة مفقودة في الفرع وفوض ما احتج ان اصحابي بقوله صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه خطاب عام يعم المجتهد والعامي والمنع يخص
من الاعتقاد اي ويبعد الاحتجاج به منه اي الشافعي لانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولو ثبت تقدم جوابه حيث قال اجيب بانه مهدي من وجه وليس بمهدي من كل وجه
مع المنع منه فان كونه مهديا من وجه لا ينافي كونه خطأ فان قلت احتمال الخطأ مشترك
بين ظن الصحابي وظنه لكن ظن الصحابي ابعد من الخطأ قلت هذا بحسب نفس الامر واما بحسب ما
عنده فالامر بالعكس والانسان مامور باتباع ما هو الاظهر عنده واعترض على المصنف من لم يفهم
كلامه بانه لا يفيد منع تقليد الصحابي بل يقرر جواز تقليده ولم يعرف ان وظيفة المجيب
انما منع بطلان منع التقليد لا اثبات منع التقليد وبينهما بون بعيد احتج المجوز للتقليد
مطلقا بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر اي العلم بدليل قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون وليس المراد
ان لا يعلم السائل شيئا اصلا بل ما احوجه الى السؤال من الواقعة التي ابتلي بها واذا كان مناط
السؤال عدم علمه بذلك يجب ان يراد باهل العلم من هو عالم بما هو محتاج اليه لانه لو كان الذكر
والعلم ذلك لا وجه لسؤاله اياه [illegible] وقبل الاجتهاد لا علم له بما هو محتاج اليه في العمل فتناوله
خطاب الامر بالسؤال لتحقق شرطه المذكور غاية الامر انه لا يتعين في حقه السؤال لان الغرض
حصول العلم بما وجب العمل به فاذا حصل بالاجتهاد حصل المقصود اجيب عن الاحتجاج
المذكور بان الخطاب في قوله تعالى فاسألوا للمقلدين اذ المعنى ليسأل اهل العلم من ليس اهله
بقرينة مقابلة من لا يعلم بمن هو اهل للعلم وهو اي العالم من له ملكة اي ملكة استنباط
الاحكام الشرعية من ادلتها لا بقيد معناه بعد خروج الملكة استنباطه بتلك الملكة
فيه اي في الامكان والقوة الى الفعل والوجود في الخارج لان اهل الشيء من هو متأهل له
ومستعد له استعدادا قريبا واذا كان اهل العلم صاحب الملكة كان مقابله من ليس له الملكة
وهو المقلد قالوا ثانيا المعتبر في الاحكام العملية الظن بكونها حكم الله فان المجتهد باجتهاده
لا يقدر على غيره وهو اي الظن حاصل بفتوى غيره كما يحصل بفتوى نفسه وبيان ذلك ان
الاجتهاد قد ادى اليها اجيب بان ظنه باجتهاده بسبب الدليل لما فيه من [illegible] او على انه بدل
من ظنه اقوى من ظنه بفتوى الغير لقيام الامارة الدالة عليه عنده فيجب الراجح

تقريبا للصواب بحسب الوسع فان قيل ثبت عن ابي حنيفة في الفروع ان القاضي
المجتهد يقضي بغير رأيه ذاكرا له اي لرأيه نفذ قضاؤه خلافا لصاحبيه فيبطل بهذا الثابت
عنه نقل الاتفاق على المنع بعده اي على منع المجتهد من التقليد بعد الاجتهاد
اذ ليس التقليد الا العمل او الفتوى بقول غيره والقضاء برأي الغير يتضمن العمل
والفتوى مع زيادة الالزام على المقضي عليه وان فكم ايضا في الفروع قلنا اي في هذه
المسألة اختلاف الرواية عن ابي حنيفة فعنه ينفذ وجعلها في الخانية اظهر الروايات
لان رأيه يحتمل الخطأ وان كان الظاهر عنده انه الصواب ورأي غيره يحتمل الصواب
وان كان الظاهر عنده خطأه فهو قضاء في محل مجتهد فيه فينفذ وبه اخذ الصدر الشهيد
وغيره وعنه لا ينفذ لانه قضاء بما هو مع اعتقاده انه غير حق عبث كالمصلي الى غير
جهة تحريه بتقليد التحري غيره وبه اخذ شمس الائمة الاوزجندي فقد صح اي نفاذ
القضاء بمذهبه اي ابي حنيفة في الفصول العمادية وهو الصحيح من مذهبه ثم ثبت
في الجواب تصحيح النقل للاتفاق النفاذ اي نفاذ القضاء تقدير الفعل اي على تقدير
وقوع القضاء به لا الوجوب حله اي الفعل واذا كان القضاء برأي الغير حراما عنده
فقد اتفق مع العموم في المنع عن التقليد نعم ذكر بعضهم كصاحب المحيط انه ذكر الخلاف
في بعض المواضع في النفاذ وفي بعضها في الحل اي حل القضاء بخلاف مذهبه لكن لا يلزم
ان المعول الكل انه يجب ترجيح رواية النفي للحل لان المجتهد مامور باتباع ظنه اجماعا
وصرح بان ظاهر المذهب عدم تقليد التابعي وان روي خلافه كما سبق بيانه قبيل
فصل التعارض مسألة اذا تكررت الواقعة بالاحتياج اليها مرة بعد اخرى للعمل
او الافتاء هل يجب عليه تكرير النظر وتجديد الاجتهاد فيها ام يكفي الاجتهاد الاول
قيل والقائل ابن الحاجب وغيره المختار لا يلزمه تكرير النظر لانه اي الزام الحكم به
ايجاب بلا موجب وقيل يلزمه تكرير النظر وبه جزم القاضي وابن عقيل لان الاجتهاد
احتياط كثيرا ما يتغير فيرجع صاحبه عنه الى غيره وليس ذلك التغير الا بتكريره اي النظر فلا
ذلك اي تكريره لانه مامور بالعمل بما ينتهي اليه بذل وسعه عند العمل وهو يتفاوت
باعتبار الاوقات اجيب بانه اذا كان الامر كما ذكرت لا ينتهي الى حد فيجب
تكراره اي النظر لانه اي الاجتهاد ويحتمل ذلك التغير في كل وقت يمضي بعد الاجتهاد
الاول والادي [illegible] باطل اتفاقا وهذا اي وجوب التكرار ابدا ليس بلازم للوجوب الوجوب
النظر عند تكرار الواقعة لان وجوب الاجتهاد لا يثبت الا عند وقوع الحادثة
بشرطه اي بشرط وجوبه واذا تحقق شرطه فاجتهد فادى الى الحكم فقد اخذ السبب اي
شرط وجوب الاجتهاد او الاجتهاد حكمه اي الاجتهاد على الاول او ما ادى اليه الاجتهاد
على الثاني ينتهي وجوب الاجتهاد باعتبار ذلك السبب وما حق الخطاء فيه
اي في الاجتهاد المذكور لم يتبع في اداء ما وجب على المجتهد فلا يجب الاجتهاد الآخر
الا بتبدله اي بتبدل شرط وجوب الاول فان لم يتحقق شرط وجوب الآخر وجب والا فلا
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مراد القائل بلزوم التكرار وجوب التكرار ابدا وجوبه

عند كل مرة من مرات وقوع الحادثة المستجمعة شروط وجوب الاجتهاد قلت اذن يلزم
بطلان التقليد فكيف وقد وقع الخلاف فيه بين العلماء فقال الآمدي المختار انه اذا لم يكن
ذاكرا الاجتهاد الاول يجب التكرير والا فلا وقال السبكي الاصح في مذهبنا عدم لزوم
التجديد فيما اذا لم يذكر الدليل الاول ولم يتجدد ما يوجب الرجوع عن الاول فان كان
ذاكرا لم يلزمه قطعا وان تجدد ما يوجب الرجوع يجب عليه قطعا انتهى وفي روضة الحكام
المجتهد لنازلة يحكم او لم يحكم ثم حدثت ثانيا فيه وجهان الصحيح اذا كان الزمان
قريبا لا يختلف في مثله للاجتهاد لا يستانفه والا استانف وذكروا نحوه في
العامي استفتى ثم وقع له الحاجة الى ذلك ثانيا ان افتاه عن نص كتاب او سنة او اجماع
او كان متبحرا في مذهبه وان لم يبلغ درجة الاجتهاد وكان افتاه عن نص صاحب المذهب
فله ان يعمل بالفتوى الاول والا فوجهان اصحهما لزوم السوال ثانيا الى غير ذلك
يطلب تفاصيله في محله مسئلة لا يصح في مسئلة لمجتهد واحد في وقت
واحد قولان من غير ان يكون احدهما مرجوعا عنه للتناقض اي للزوم التناقض
اعتقاد النقيضين لان كل واحد منهما اما عين نقيض الاخر او مستلزم له فان نسب الى
مجتهد واحد قولان عرف المتاخر منهما صدورا عنه تعين المتاخر رجوعا اي رجوعا
اليه عن الاول او المعنى تعين المصير الى المتاخر رجوعا عن الاول والا اي وان لم
يعرف المتاخر وجب ترجيح المجتهد اي الذي اجتهد بعده اي بعد المجتهد الذي
نسب اليه القولان بشهادة قلبه متعلق بالترجيح اي وجب في العمل باحد القولين
ان يرجح المجتهد الثاني احدهما بسبب ان يميل قلبه اليه باعتبار ما ظهر عنده من
الامارة الدالة على كونه اقرب الى الصواب وعند بعض الحنفية يتخير متبع
اي صاحب القولين المقلد صفة كاشفة للمتبع لان المجتهد لا يجوز له الاتباع في العمل
متعلق بيتخير بهما اي القولين والجار متعلق بالعمل ش كذا في بعض كتب الحنفية
المشهورة صفة للكتب وكان المراد بالمجتهد في قولهم وجب ترجيح المجتهد المجتهد
في المذهب والاصح ترجيح المجتهد المطلق بشهادته اي بشهادة قلبه انما يكون
فيما عنّ اي ظهر له في اجتهاده عند تعارض الامارات المختلفة في محل الاجتهاد
لا في قولي مجتهد اخر وهو ظاهر ش والترجيح المطلوب هنا لاحد القولين انما هو التنصيص على انه
اي احدهما بعينه هو المعمول اي المعتمد عليه لصاحبهما اي القولين وقول البعض من ان الحنفية
يتخير المتبع في العمل بهما خلاف لما قبله بل هو مخرج اي ما قبله وهو وجوب الترجيح
بالنسبة الى المجتهد في المذهب وهذا اي ما بعده بالنسبة الى غيره من المقلدين فلكل واحد من
الحكمين اعني الوجوب والتخيير محل اخر واليه اشار بقوله ذكره ذلك البعض بالنسبة
الى غير المجتهد في حق العمل لا الترجيح لاحدهما وفي بعضها اي كتب الحنفية ان لم يعرف
تاريخ للقولين فان نقل في احد القولين عنه اي صاحب القولين ما يقويه كقوله هذا
اشبه او تفريع عليه فهو اي ذلك القول المؤيد بالتقوية الصحيح عنده اي عند
صاحبهما وفيه ان مجرد التقوية لا يستلزم عدم صحة الاخر كما يفهم من قوله هو الصحيح

والا اي وان لم ينقل ما يقوي احدهما ان كان اي وجد متبع بلغ الاجتهاد في المذهب
رجح احدهما بما مر من المرجحات ان وجد شيء منها والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه وان كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه اي العمل او المذهب الاتقى الاعلم
الثابت كونه كذا بالتسامع هكذا اشار على ان الذي يستفتي منه غير صاحب
القولين وان كان متفقها تعلم الفقه وتتبع كتب المذهب من غير ان يصير
مجتهدا في المذهب كما يدل عليه صيغة التفعل تبع المتاخرين من اهل الفتوى
في المذهب وعمل بما هو اصوب واحوط عنده واذ نقل قولان فنحو سبع
عشرة مسئلة فيها قولان كما ذكره الشيخ ابو اسحق الشيرازي وغيره قوله فيها قولان
مقول قول الشافعي فمعنى حمل قولان فمعنى فيها قولان على ان للعلماء ان يقال عليه
قولين فيها وفائدته التنبيه على انها محل الاجتهاد ولم يقع عليها الاجماع وقيل
التنبيه على ان ما سواها متفق بالاجماع على ما بين في محله او يحتمل اي المحل يحتمل
القولين لوجود تعادل الدليلين عنده وعلى التقديرين لم ينسب اليه شيء منهما
ذكره الامام الرازي ومن تبعه او لي فيها قولان معطوف على قوله للعلماء او على القول
بالتخيير عند التعادل اي تخيير المجتهد عند تعادل الدليلين وعدم رجحان احدهما
عنده فيعمل بايهما شاء قاله القاضي في التقريب وتعقبه امام الحرمين بان هذا وعلى
اعتقاده ان مذهب الشافعي تصويب المجتهدين لكن الصحيح من مذهبه ان المصيب
واحد فلا يمكن القول منه بالتخيير وقد يكون القولان التحريم والاباحة ويستحيل التخيير بينهما
او تقدما اي القولان لي فيكون حكاية للقولين المترتبين في الزمان المتقدم فقوله
او يحتملها وقوله او تقدما معطوفان على قوله ان للعلماء بارادة المعنى المصدري اي حمل على
احتمالها او تقدمهما او تقديرها وقال امام الحرمين وعندي انه حيث نص على قولين
في موضع واحد فليس له فيه مذهب وقال هذا يدل على رتبته وعلمه بطرق
الاشباه واما اختلاف الرواية عن ابي حنيفة فليس من باب القولين وقال الامام ابو بكر
البليغي ان الاختلاف في الرواية عنه من وجوه منها الغلط في السماع ومنها رواية قول
رجع عنه ولم يعلم الراوي رجوعه ومنها انه قال القياس كذا والاستحسان كذا ولا يعرف
ذلك ويروي مطلق الى غير ذلك مسئلة لا ينقض حكم اجتهادي اي حكم ادى اليه
اجتهاد مجتهد مستجمع شرائط الاجتهاد صحيح صفة اخرى للحكم بان كان القاضي اي الحكم قد
راعى شرائط صحة الحكم عند المرافعة من صحة الدعوى وصحة البينة الى غير ذلك فلا يرد ما قيل
من ان الاوجه اسقاط قوله اذا لم يخالف ما ذكر من الكتاب والسنة والاجماع لانه
اذا خالف ما ذكر لا يكون صحيحا فاذا رفع الى قاض اخر حكم كذا لا يجوز له ان ينقضه
بل يمضيه ثم لا فرق بين ان يكون الحاكم بذلك الحكم نفسه بان حكم بشيء ثم تغير اجتهاده
او غيره والا اي وان جوز النقض نقض الحكم المذكور نقض ذلك النقض ايضا وتسلسل اذ لا ينتهي
النقض بعد فتح بابه الى حد فيفوت فايدة نصب الحاكم من قطع المنازعات بيان للفايدة
وقد حكى الاتفاق على هذه المسئلة الآمدي وابن الحاجب وغيرهما لكن الاوجه تجويز البعض

نقض ما بان يجيبه ان غيرا صوب وفي اصول الشافعية لو حكم حاكم بخلاف اجتهاده وان
كان مقلدا فيه اي في ذلك الحكم مجتهدا اخر كان ذلك الحكم باطلا اتفاقا افاد بان
الوصلية انه لو حكم بخلاف اجتهاده من غير اتباع مجتهد اخر كان ذلك اولى بالبطلان
وعلل البطلان كما في الشرح العضدي بانه يجب عليه العمل بظنه وعدم جواز تقليده
معطوف على مدخول الباء في قوله بانه وعلل بعدم جواز تقليده اجماعا اي اجمع على
الوجوب وعدم الجواز المذكورين اجماعا انما الخلاف في جواز التقليد قبله اي الاجتهاد
على ما مر وانت علمت نقول ابي حنيفة بنفاذ قضايه اي المجتهد على خلاف اجتهاده
فبطل عدم نفاذه اي بطل دعوى الاتفاق على عدم نفاذه وان في جواز التقليد بعد
الاجتهاد روايتين عن ابي حنيفة ايضا يرد عليه انه ذكر في مسئلة المجتهد بعد اجتهاده
في حكم انه ممنوع من التقليد اتفاقا وقد يجاب عنه انه ذكرهنالك على طبق ما في اولا
وههنا ذكر ما اقتضاه تحقيقه ثم عدم حل التقليد لا يستلزم عدم النفاذ لو ارتكب
المجتهد التقليد المحرم على القول بحرمته فكم من تصرف لا يحل ولكن يعتبر صحته ونفاذه
الا خر اي تصرف اخر كعتق المشتري شراء فاسدا فان الشراء تصرف فاسد وقد انبنى
عليه العتق الصحيح الذي هو تصرف اخر ومن ثمه تفرع وهو انه لو تزوج مجتهد
بلا ولي بناء على جوازه في اجتهاده فتغير اجتهاده بان رآه غير جايز فالمختار التحريم مطلقا
اي حكم الحاكم بالجواز اولا لانه حينئذ مستديم لما يعتقده حراما وقيل التحريم بقيد
بقيد ان لا يحكم به اي بالجواز قبل تغير اجتهاده والا اي وان لم يتحقق القيد المذكور بان حكم
بالجواز نقض الحكم اي والا يلزم نقض حكم الحاكم في محل مجتهد فيه بالاجتهاد والحكم لا ينقض
بالاجتهاد وفيه ان عدم نقض الحكم مسلم لكن لا يلزم منه الحل فيما بينه وبين الله فتامل
ولهذا اما روي عن ابي يوسف مما سيأتي في الحكم بان الخلاف الواقع من المطلق حمله على
الاطلاق خطا وان القيد المذكور مراد المطلق اذ لم يتقل خلاف في المسئلتين الساقين
في مسئلة المجتهدة الحنفية زوجة المجتهد الشافعي يعني في حلها له وحرمته عليها اذا قال
لها انت باين ثم راجعها وفي مسئلة حل اي المتي تزوجها مجتهد بلا ولي ثم مجتهد لو لي للاثنين
اي المجتهدين المذكورين حيث قلت فيلزم فيه فيلزم ان يرفعه الي القاضي يحكم براي فيلزم الاخر فالحكم بلزوم
حكم القاضي على الاخر من غير ذكر خلاف دليل على ان ما حكم به القاضي في محل الخلاف لا ينقض
بالاتفاق سواء تغير اجتهاد المحكوم عليه او لم يتغير فاذن لزم حمل قول الشافعية في الفرع
المذكور باطلاق التحريم عند تغير الاجتهاد على ما اذا لم يحكم به حاكم لكن كلام ابي يوسف على ما
سياتي يدل على ان ما ذكر في الصورتين ليس متفقا عليه ولان القضاء في المحل المختلف
فيه يرفع حكم الخلاف حتى جواز الاخذ بكل واحد من القولين وترك العمل بالاخر فيصير المقضي
به واجب العمل بعينه الا اذا كان نفس القضاء مختلفا فيه لكن عنده اي ابي يوسف في
مجتهد طلق امراته البتة اي طلاق البتة بان قال انت طالق البتة يقع به باين عنده فا
رجعي عند الشافعي ونوى به واحدة فقضي عليه بثلث بان كان القاضي يرى وقوع
الثلث به لان البت الذي هو القطع انما يحصل بها ان كان المجتهد المطلق مقضيا عليه

بان كان مدعي الثلث زوجته لزم اي وقع عليه الثلث الزاما من القاضي لحق الخصم
او كان مقضيا له بان كان هو المدعي للثلث اخذ المقضي له بالاشد الصريح واصبح
على نفسه والمراد بالامر المقضي به وهو الثلث ههنا وحكم رايه وانما يعمل بالمقضي به
لانه حق المقضي له فله ان يتركه ويأخذ بما هو الاولى مثله فلو قضي للزوج المجتهد بالرجعة
اي بصحتها في طلاق اختلف في كونه مستعقبا للرجعة ومعتقده اي الزوج انه يترتب على
طلاقه البينونة ياخذ به اي بالبينونة لكونها اشد الامرين فلم يرفع حكم راي
اي المجتهد القضاء مطلقا كقول محمد فانه قال يرفع مطلقا قوله كقول محمد صفة المعمول
المطلق اي رفعا مثل مقول محمد في الاطلاق ولو فرض انه اي المرجح مقلد وقد كان
صحح نكاحه مبنيا على قول مقلده ثم علم تغير اجتهاد امامه فالمختار كذلك اي يحرم عليه
كامامه لانه تبع له وقيل لا يحرم عليه لانه قد بنى عمله على قول المجتهد كما هو وظيفة العامي
وجعل امامه بعد التغير بمنزلة مجتهد اخر ولو تغير اجتهاده اي المجتهد في اثناء صلوته
في الباقي من صلوته به اي باجتهاده الثاني والاصل في مسئلة تغير اجتهاد المجتهد
ان تغيره كحدوث الناسخ يعمل به في المستقبل والماضي من عمله المبني على الاجتهاد الاول
ثابت مستمر على الصحة مسئلة يعرف بمسئلة التفويض في اصول الشافعية اختلف في
جواز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت بلا اجتهاد فانه اي ما حكمت به صواب قال ابن
الصباغ وهو قول اكثر اهل العلم عن الامدي وابن الحاجب بالمجتهد والبيضاوي والسبكي
بالعالم والنبي فالعامي خارج وقال الامدي بجوازه في حق العامي ايضا ومنعه غيره وعلى هذا
القول في حق النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي وفي غيره باعلام النبي او بالالهام وقيل يجوز للنبي
دون غيره وذكر ابن السمعاني ان كلام الشافعي في الرسالة يدل على هذا وقال اكثر المعتزلة
لا يجوز وقال ابو بكر الرازي انه الصحيح وتردد الشافعي في الجواز ثم اختلف في الوقوع
على تقدير الجواز فالمختار عدم الوقوع واستبعد المتردد في ثبوته اي الجواز لانه
اختيار ما لا مصلحة فيه لعدم التامل والاجتهاد الموصل الى معرفة وجوه المصالح فيكون
باطلا لان الشارع لا يرتضيه وهذا الدليل يصلح للنفي اي نفي الجواز لا للتردد والمفهوم
منه الوقف ثم العجب منه اي الشافعي كيف تردد في الجواز والفرض اي المفروض في
تصوير المسئلة قوله تعالى للمجتهد المذكور ما تحكم به صواب والله يحكم ما يشاء ويفعل
ما يريد على انه يجوز ان يصونه بعد هذا التفويض عن اختيار ما لا مصلحة فيه ولا مانع
من قبل العقل والنقل اذ تردده في الوقوع لا في الجواز اذ كما نقل عنه الوقوع
دليله قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فانه لا يحرم
يعقوب على نفسه الا بتفويض التحريم اليه والا يلزم ان يفعل ما ليس بشان النبي يأتي ذلك
اجيب بانه لا يلزم كونه اي تحريم اسرائيل عن تفويض لجواز كونه اي التحريم
صادرا من اجتهاد في حكم ظني واسناد التحريم اليه كما يقال حرم ابو حنيفة والحاكم هو الله
وقد يقال لو كان تحريمه عنه اي عن اجتهاد لم يكن حلا اي كل الطعام مقول له ان
كان حلا لبني اسرائيل قبله اي قبل اجتهاده المودي الى التحريم لان الدليل الذي

يرتبة المجتهد انما يظهر الحكم الثابت قبله لا ينشيه اي الدليل لا يثبت الحكم بل يظهره اي الحكم
لانه خطاب الله المنزه عن ان تكون صفاته حادثة والحاصل ان القران دل على ان كل
الطعام ما حرم اسرائيل وغيره قد كان حلا قبل تحريمه فلو كان تحريمه بطريق الاجتهاد
لزم ان لا يكون ما حرم حلا قبل تحريمه بل يكون حراما لم يظهر حرمته الا بعد اجتهاده لان
الدليل مظهر لما كان ثابت قال القايل بالوقوع ايضا قال عليه السلام ان الله حرم
مكة فلم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما حلت لي ساعة من نهار لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها ولا يلتقط لقطتها الا لمعرف الخلا مقصور النبات الرقيق ما دام رطبا
في القاموس اختلاه حزه ونزعه فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر
فقال الا الاذخر والاذخر بالذال والخاء المعجمتين وكسر الهمزة والخاء نبت طيب الرايحة
معروف ومثله اي مثل هذا الالتماس والاجابة على الفور لا يكون ناشيا عن وحي
لزيادة الرعة في الجواب على القدر المعتاد في نزول الوحي مع عدم ظهور علاماته
فلا يكون عن اجتهاد لذلك ايضا اجيب عن هذا الاستدلال باحتمال ان
يكون الاذخر ليس منه اي من الخلاء واستثناء العباس منقطع هم العباس اي اهتم
بالتنصيص على حال الحل وفايدته اي الاستثناء دفع توهم شموله اي شمول الخلاء الاذخر
من اضافة المصدر الى المفعول بالحكم اي باعتبار حكمه الذي هو المنع او تاكيد حاله
الذي هو الحل معطوف على دفع توهم او كون الاذخر منه اي من الخلاء ولم يرده النبي
صلى الله عليه وسلم من عموم لفظ خلاها كما قيل في عام الاوحص منه البعض وفهم العباس
عدمه اي عدم ارادته فصرح بالمراد ليقرره عليه السلام عليه فقال الا الاذخر
وقرره على ذلك واورد على التوجيه الاخير بانه اذا لم يرد النبي او العباس الاذخر
بلفظ الخلا فكيف يستثنى الاذخر منه وهل يتصور الاستثناء بدون تناول المستثنى
منه للمستثنى اجيب عن هذا الايراد بانه اي الاذخر ليس مستثنى من الخلاء
المذكور في كلامه عليه السلام بل من مثله مقدرا في كلام العباس فكانه قال لا يختلى خلاها
الا الاذخر فالعباس اخرج الاذخر بعد تقوله صدر كلامه اياه واما كلامه عليه السلام
فلا استثناء فيه غير ان الاذخر غير مندرج فيه وهذا السوال يعني الايراد المذكور
بناء اي مبني على ما تقدم في بحث الاستثناء من اختيار ان المخرج من الصدر مراد
بالصدر بعد دخوله اي المخرج في دلالته اي الصدر عليه فالمخرج مدلول للصدر
باعتبار الوضع مراد للمتكلم عند الاستعمال خلافا لمن قال مدلوله غير مراد منه ثم اخرج
المخرج بعد الدلالة والارادة ثم اسند الحكم الى الصدر فالمحكوم عليه انما هو الباقي بعد
المستثنى واختيار الجمهور هنا انه اي بان المخرج لم يرد بالصدر وان كان مدلولا
بحسب الوضع وكلمة الا قرينة عدم الارادة منه كما هو اي عدم ارادة بعض افراد
العام يتحقق بساير التخصيصات للعمومات فلا حاجة للسوال اي الى السوال وكلف هذا
الجواب لان مدار السوال على كون المستثنى مرادا بصدر الكلام واذا لم يكن مرادا به لا يتجه
السوال ولا منه اي من الخلا وهو عديله قوله او منه وكلاهما للعطف على قوله

ليس منه واريد اي الاذخر بالحكم وهو منع القطع ثم نسخ الحكم المذكور بوحي سريع
النزول كلمح البصر اي كرجع الطرف من اعلى الحدقة الى اسفلها خصوصا على
قول الحنفية ان الهامه صلى الله عليه وسلم وحي وهو القاء المعنى في القلب دفعة واورد
على هذا التوجيه المستدعي لنفي الاستثناء وتحقيق النسخ ان يقال لا استثناء
يا باه اي النسخ اجيب بان الاستثناء من مقدر للعباس على ما ذكر لا مما ذكره
عليه السلام والنسخ بعده اي بعد ذكره صلى الله عليه وسلم مقرونا مع ذكر العباس
يعني قوله الا الاذخر وانما قال مع ذكر العباس لان قوله عليه السلام الا الاذخر
متصل بذكره ولا بد من سبق النسخ على قوله عليه السلام فيلزم مقارنته مع قول
العباس واليه اشار بقوله فذكره عليه السلام يعني قوله الا الاذخر بعده اي بعد النسخ
ثم لا يخفى ان استثناء العباس من مقدر في كلامه على كل تقدير من التقادير المذكورة
سواء قلنا بانقطاع الاستثناء واتصاله وسواء قلنا بالنسخ او لا لانه اي قوله صلى
الله عليه وسلم لا يختلى خلاها تركيب متكلم اخر ووحدة المتكلم معتبرة في وحدة الكلام فلا يجوز
ان يتركب كلام واحد من لفظ متكلمين والكلام المشتمل على الاستثناء كلام واحد على ما هو
المختار من القولين اعتبار وحدة المتكلم وعدم اعتبارها وذلك اي الكلام لاشتماله
على النسبة الاسنادية ولا يتصور قيامها بنفسها بمحلين وانما قال بنفسها لان ما يتوهم
في كونه مركبا من لفظ اثنين انه في الحقيقة كلامان ونسبة كل منهما باعتبار نفسها
فقط قايمة بمحل واحد ولكن باعتبار نفسها ونظيرها قايمة بمحلين وكذا الاستثناء منه
صلى الله عليه وسلم من مقدر بناء على التقدير الثاني وهو توجيه النسخ جعل ما قبله من الوجه
الاول لمشاركته في عدم النسخ وانما قال على الثاني لان في الاول سواء جعل الاستثناء
متصلا او منقطعا لا حاجة الى تقدير لاتحاد المتكلم وعدم النسخ المستلزم شمول الخلا
للاذخر قبله قالوا اي القايلون بالوقوع ايضا قال عليه السلام لولا ان اشق على
امتي اي لولا مخافة ايقاعي اياهم في المشقة لامرتهم بالسواك مع كل وضوء واخرجه
النسائي وابن خزيمة وعلقه البخاري وهو صريح في ان الامر وعدمه مفوض اليه لان
مثل هذا انما يقوله الامر من كان الامر بيده وقال القايل احجنا هذا العامنا اي لسنتنا
ام للابد اي هذا الحج الذي اتينا به مختص بهذه السنة او نكلف الى اخر العمر بحيث هو وظيفة
كل سنة او وظيفة العمر والقايل اقرع بن حابس فقال صلى الله عليه وسلم للابد ولو
قلت نعم لوجب الحج عليكم في كل سنة والحديث صحيح اتفاقي يعني لا
بل لو امثل هذا السوال لانه يتسبب لقولي نعم فتعجزون ولولا ان الامر مفوض
اليه لما انجر سوالهم الى الجواب بنعم بل يتوقف على الوحي ولما قتل النبي صلى الله
عليه وسلم النضر بن الحارث امر عليا رضي الله عنه بذلك بالصفراء حين رجعه من
بدر فقتله صبرا ثم سمع صلى الله عليه وسلم ما انشدته اخته قتيلة على ما ذكره ابن
اسحق وابن هشام اليعمري وقال السهيلي الصحيح انها بنت النضر وحشي عليه الذهبي
وغيره ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فياباه

سابقة على هذا المذكورة في الشرح والمغني اي شيء كان يحرك لو عفوت والفتى وان كان
مصحرا مطويا على خلق وجبلة قديمين وبعقبه قال صلى الله عليه وسلم لو بلغني هذا
الشعر قبل قتله لمننت عليه وذكر الزبير بن بكار فرق لها رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى دمعت عيناه وقال لابي بكر لو سمعت شعرها ما قتلت اباها فلو لم يكن القتل
وعدمه اليه لكان بلوغ الشعر وعدمه على السوية اجيب بجواز كونه صلى الله عليه وسلم
خيرا فيها في هذه الصور الثلث معينا اي تخييرا مخصوصا بها فكانه قيل له انت
مخير في ايجاب السواك وعدمه وتكرار الحج وعدمه وقتل النضر وعدمه وانت خبير بان هذا
الاحتمال مع بعده يأباه السياق خصوصا في الاخيرين او كون ما ذكر صلى الله عليه وسلم
وحيا متتابعا لا من تلقاء نفسه والحق ان الجواب الاول رجوع عن الدعوى وهو
اي الدعوى انه اي التفويض لم يقع والاعتراف بالخطأ في نفي الوقوع مطلقا ولك ان
تقول يجوز ان يكون مراد المدعي نفي التفويض المطلق فلا ينافيه الوقوع في الجملة فالحق
انه اي التفويض في الجملة وقع لان في وقوعه ما تقدم من انه صلى الله عليه وسلم
متعبد بالاجتهاد اي مامور به عند حضور الواقعة وعدم النص لان وقوع التفويض
في امور مخصوصة لا ينافيه اي كونه متعبدا بالاجتهاد وانما ينافي وقوعه في الكل ولا يخفى
ان المصنف لا يدعي شمول افرادهم حتى لا يلزم عليه الرجوع عن الدعوى بهذا التحقيق واذن
اي واذ كان التفويض واقعا في الجملة فكونه صلى الله عليه وسلم كذلك اي مفوضا اليه
في الاحكام اسهل مما تكلف في اجوبته واقرب الى الوجود بحسب نفس الامر وقال ابن
السمعاني هذه المسئلة اوردها متكلموا الاصوليين فليست بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها
كثير فائدة لانها في غير الانبياء لم توجد ولا يتوهم وجوده في المستقبل مسئلة يجوز
خلو الزمان عن مجتهد كما هو المختار عند الاكثر منهم الامدي وابن الحاجب خلافا للحنابلة
والاستاذ ابي اسحق والزبيري من اصحابنا الشافعية في منع الخلو مطلقا ولابن دقيق العيد في
منعه قبل اشراط الساعة الكبرى والظاهر عدم الخلاف فيما بعدها وان اطلاق
المخالف محمول على ما دونها لنا انه لا موجب لمنعه والاصل عدمه اي عدم الموجب
لمنع الخلو وقوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن
ينتزعه بقبض العلماء واليه اشار بقوله الى قوله حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا
جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه احمد والستة وقوله صلى الله عليه وسلم ان
من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل رواه البخاري ولا يخفى ان هذا لا يقوم
حجة على ابن دقيق العيد وعلى الحنابلة ايضا ان حمل اطلاقهم على ما قبل الاشراط
قالوا اي قال عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق من الظهور بمعنى
الغلبة حتى يأتي امر الله وهم ظاهرون اخرجه البخاري بدون لفظ على الحق لكنه موجود في
بعض الروايات فيحمل عليه وفي بعض الروايات حتى تقوم الساعة فهو المراد بامر الله او
حتى يظهر الدجال وكلمة او للشك في لفظ النبي في نفس الامر بسبب اختلاف
الروايات ثم الظهور على الحق لا يمكن الا بالعلم ولا علم بدون الاجتهاد كما بين في محله

اجيب بانه لا يدل الحديث على نفي الجواز بل على نفي الوقوع والمدعى نفي الجواز والحق ان
مرادهم اي الحنابلة من قولهم لا يجوز انه لا يقع خلو الزمان عنه بحمل الجواز على الوقوع
بتعليل قولهم ولئن سلم اي وان سلم تحقق عدم الوقوع بان يقع الخلو لزم كذبه صلى
الله عليه وسلم ثم اجاب اي لزوم بقوله فالمثبت هي لغاية قرب اجله اي الخلو فعلا فهم يريدون
نفي الوقوع من طريق السمع لا العقل فالوجه في الجواب الترجيح اي ترجيح
الحديث الدال على الجواز اي على الحديث الدال على عدمه ما ظهر به الدلالة اي دلالة
الحديث الدال على الجواز بل على الوقوع في نفي العالم الاعم من المجتهد ونفي العام
يستلزم نفي الخاص بخلاف الظهور على الحق فانه لا يستلزم وجود المجتهد لانه اي الظهور
على الحق يتحقق بدون الاجتهاد كما يتحقق بارادة الاتباع شبهه بتحقق الظهور على الحق
عند فقد المجتهد بتحققه عند وجود المجتهد بقصد [illegible] قصد [illegible] بالفعل ولو تعارضا
اي الحديثان [illegible] انه لا مجال للتعارض لما ذكر لكنه لو فرض بقي لنا الجواز
ان نقول عدم الجواز لا يكون بلا موجب والاصل عدم الموجب قالوا ثانيا الاجتهاد فرض
كفاية فلو خلا الزمان عن المجتهد اجتمعوا اي الامة على الباطل وهو العصيان بترك
الفرض المذكور والباطل ضلالة وقد قال صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة اجيب
بانه اذا فرض موت العلماء راسا لم يبق الاجتهاد فرضا لان شرط التكليف الامكان
لا يقال الامكان موجود لوجود اسباب العلم من الكتب وغيرها لانا نقول فلم الخلق
في مدة التحصيل قبل الحصول على انه اي على الدليل في غير محل النزاع لان فرض الكفاية
الاجتهاد بالقوة اي السعي في تحصيله وهو ممكن للعوام ومحل النزاع انما هو حصوله
بالفعل والاول موجود عند موت العلماء دون الثاني وفي جمع الجوامع للسبكي لم يثبت خلو الزمان
عن المجتهد فان اراد المطلق في لغة قول القفال والغزالي العصر خال عن المجتهد المستقل
وقال الرافعي الخلق كالمتفقين على انه لا مجتهد اليوم وفي الخلاصة اذا قاس مسئلة
على مسئلة بنظر رواية ان الحكم بخلافه فالخصومة للمدعى عليه يوم القيمة على القاضي
وعلى المدعي لانه ليس احد من اهل الاجتهاد في زماننا ولما فرغ من الاجتهاد
شرع في مقابله وهو الاستفتاء والبحث فيه عن المقلد والمفتي والمستفتي وما فيه
الاستفتاء فقال التقليد العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة وانما عرفه ابن
الحاجب بالعمل بقول الغير من غير حجة واخرج بقوله من غير حجة العمل بقول
الرسول والعمل بالاجماع ورجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول في شهادتهم
لوجود الحجة في الكل ففي الرسول المعجزة الدالة على صدقه في الاخبار عن الله
وفي الاجماع ما مر من حجيته وفي قول المفتي والعدل الاجماع على وجوب اتباعها
وانما عدل المصنف وقيد الغير بمن ليس قوله احدى الحجج من الكتاب والسنة والاجماع
لان المتبادر من قوله بلا حجة نفي الحجة المخصوصة بما عمل به من القول الخاص فيخرج
يدخل العمل بقول الرسول في التقليد لان الناس كانوا يعملون به من غير ان يعرفوا
دليله الخاص وكذلك يعملون بقول اهل الاجماع من غير ان يعرفوا ذلك فالتقليد

والحديث بعيده اي عدم الوقوع
لدلالته على استمرار وجود العالم
الى قيام الساعة وخرابه بجميع
قوله لا يقع الى قوله لزم كذبه
ثم علل كون ذلك مرادا بقوله
م

لاخراجهما لما حل الجمة المنفية على المخصوصة لما مر لزم دخول عمل العامي بقول المفتي في
التقليد على خلاف ما مشى عليه ابن الحاجب وهو يلتزم ذلك كما قال بعض المحققين في شرح
المختصر ولو سمي بعض ذلك تقليدا كما سمي في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا
فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وسيشير اليه المصنف وبقي قضية القاضي فيقول
انه غير عامل بقول الشاهد بل بقول الله احكم ايها القاضي عند قوله والله الموفق ليس
الرجوع الى النبي عليه السلام و اهل الاجماع منه اي من التقليد و الى المجتهد والعامي الى
مثله اي بل رجوع كل منهما الى مثله من التقليد والعامي الى المفتي اي ورجوع العامي الى
المفتي ايضا من التقليد هذا الذي ذكر من جعل التقليد بحيث عم رجوع العامي الى المفتي
هو المعروف من قول عامة مصر الشافعي ونحوه اي هذا الذي يعرف ويستفاد
من قولهم قلد عامة مصر الشافعي ونحوه كقولهم قلد عامة الروم ابا حنيفة والمشهور العرفي
اولى بالاعتبار لانه يتلقى بالقبول بل يظهر انه من عرف السلف وايضا على تقدير اختصاصه
برجوعه الى المجتهد او العامي الى مثله يلزم ان لا يكون له فرد مشروع اصلا وهو خلاف
الظاهر لكن ينبغي ان يكون المقلد الذي عنده طرف من العلم بحيث يعرف تفاصيل
الادلة كيف يصدق عليه انه اخذ بقول امامه بلا حجة فالجواب ان معرفة الدليل
انما يكون للمجتهد لا لغيره لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض وهي متوقفة على استقراء
الادلة فلا يتيسر الا للمجتهد والمراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليب وكان الوجه
جعل الحرف بما ذكر من التعريف التقليد لانه اي المقلد بصيغة المجهول جعل قوله قلادة
في عنق من عمل بقوله فالتابع متقلد وبعبارة مقلد فتصحيح اي فتصحيح وجه
التسمية جعل قلادة امامه لكون الامام صاحب صحة عند الله والمفتي المجتهد
اي المجتهد الفقيه اصطلاحا اصوليا وقد سبق تعريف الفقه ويشترط في قبول
قوله العدالة حتى يوثق به لا في صحة اجتهاده وللمفتي رد الفتوى اذا كان في البلد غيره
اهلا لها خلافا للحليمي ولابد من جواب ما لم يقع وما لم يحتمله السائل ولا ينفعه قال ابن
ابي ليلى ادركت مائة وعشرين من الانصار من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسال احدهم عن المسئلة فيردها هذا الى هذا وهذا الى هذا حتى يرجع الى الاول وقد نهى
صلى الله عليه وسلم عن الغلوطات بفتح الغين المعجمة اصلها اغلوطات قال الاوزاعي
هي شداد المسائل وعنه صلى الله عليه وسلم سيكون اقوام من امتي يغلطون فقهاءهم
بهم اولئك شرار امتي والمستفتي من ليس اياه اي مفتيا ودخل في المستفتي المجتهد
في البعض من المسائل الاجتهادية لاستكمال ما يحتاج اليه في ذلك البعض
من الكتاب والسنة وسائر الشروط فهو مستفتي بالنسبة الى المجتهد المطلق
حيث قلنا بتجزي الاجتهاد فهو مفتي في بعض الاحكام مستفتي في الاخر والمستفتى
فيه الاحكام الفرعية قال المص والعقلية مما يتعلق بالاعتقاد ولذا اي ولكون
المستفتى فيه قد يكون عقليا صح ايمان المقلد وان اثم فلو كان ايمانه غير صحيح
مع كونه آثما لما كان يترتب على استفتائه ثمرة اصلا فصحة ايمانه تدل على ان الايمان

وسائر ما يتعلق بالاعتقاد ما يجري فيه الاستفتاء غاية الامر ان المستفتي آثم اذا اكتفى
بمجرد التقليد فيه ولم يجتهد في تحصيل العلم بالدليل وهو مذهب الائمة الاربعة والائمة
والثوري وكثير من المتكلمين وقيل لا يستحق اسم المؤمن الا بعد عرفان الادلة وهو
مذهب الاشعري ما يحل الاستفتاء فيه الاحكام الظنية لا العقلية المتعلقة
بالاعتقاد فان المطلوب فيها العلم على المذهب الصحيح فلا يجوز التقليد
فيها بل يجب تحصيلها بالنظر الصحيح وهو قول الاكثرين واختاره الرازي والامدي
وابن الحاجب بل حكاه الاستاذ الاسفرايني عن اجماع اهل العلم من اهل الحق ومن غيرهم
من الطوائف فقد عرفت ان الحق عدم حل الاستفتاء في العقلية لا في صحته اي صحة
المستفتى فيه على الظنية بان لا يصح المستفتى فيه الا اذا كان من الاحكام الظنية
بل يصح اذا كان من العقلية ايضا صحة مقرونة مع اثم المستفتي العامل بتلك الفتوى
تقليدا كوجوده تعالى مثال للعقلية اي كالحكم بوجوده في تقليد المفتي به
فانه صحيح يترتب عليه احكام الايمان غير ان المستفتي آثم بترك عدوله عن الاستدلال وقيل
يجب التقليد في العقلية المتعلقة بالاعتقاد ويحرم النظر والبحث فيها والعامل من
اهل الحديث ونسبه الزركشي الى الائمة الاربعة ولم يحفظ عنهم وانما تواتر عنهم نهيهم
عن تعلم علم الكلام وهو محمول على من خيف ان يزل فيه لعدم استقامة طبعه وقال
العنبري وبعض الشافعية يجوز التقليد فيها ولا يجب النظر لنا الاجماع منعقد
على وجوب العلم بالله تعالى وصفاته على المكلف ولا يحصل العلم به بالتقليد لامكان
كذبه اي المفتي المقلد اذ نفيه اي الكذب عنه بالضرورة منتف يعني عدم كذبه
ليس ببديهي اذ ليس معلوما عند المستفتي فلا يحصل العلم بخبره فان قلت ينبغي على هذا ان لا
يصح ايمان المقلد لان المعتبر في الايمان انما هو العلم ولم يحصل قلت الامر كذلك
اذا لم يحصل العلم واما اذا حصل من غير موجب نقيضه حتى حكمنا بصحة حصول العلم
واثمناه لتقصيره في تحصيله على وجه لا يزول بتشكيك المشكك وبالنظر اي نظر
المقلد فيما يوجب العلم بالله وصفاته اذ يتحقق بنفي التقليد لان التقليد انما هو
العمل بقول الغير من غير حجة وقد تحقق الحجة بالنظر المذكور فعلى هذا اكثر القوم كانوا مقلدين
في الايمان لانهم علموا بالنظر وان عجزوا عن ترتيب المقدمات على طريقة اهل العلم
كما عرف ولانه معطوف على قوله لامكان كذبه لو حصل العلم بالتقليد لزم النقيضان
بتقليد اثنين لاثنين في حدوث العالم وقدمه بان يحصل لزيد العلم بحدوثه تقليدا
للقائل به وكذا العلم يستدعي المطابقة فيلزم حقية الحدوث والقدم قال المجوز
للتقليد في العقلية لو وجب النظر فيها لفعله اي النظر الصحابة والامر به معطوف
على فعله فانهم لا يتركون الواجب وهو اي كل واحد من الفعل والامر منتف
عنهم خصوصا عن عوامهم والا اي وان لم يكن ذلك منتفيا بان وجد منهم لنقل
الينا كما نقل عنهم النظر في الفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع الجواب منع انتفاء
الثاني اي عدم فعلهم وامرهم والا لزم جهلهم بالله تعالى لان العلم به ليس بضروري

بعلمهم وعلم عامة العوام في زمانهم كان ناشيا عن النظر الا انه اي النظر والبحث
لم يكن بينهم دورانا ظاهرا اي بينا لظهوره اي النظر ومادته عندهم لصفاء قلوبهم
بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم ونزول الوحي وبركة الصحبة والتقوى فعلم اهل
الثقات ان الحوادث الدالة على وجود المحدث القديم وحيوته وعلمه
وقدرته الى غير ذلك كوحدته باعتبار نظامها المستمر بلا خلل وليس المراد من النظر
الواجب تحريره اي تقريره وتقويمه على طبق قواعد المنطق كالقياس الاقتراني
المنقسم الى الاشكال الاربعة والاستثنائي باقسامه ومن اصبح اي الى ان صار معه اهل
عوام المواقف امتلا سمعه من تحدثهم بالحوادث على ما ذكر والعقد المفروض اي القابل
بقول الغرض عن حجة في الايمان بان يصدق بالله وصفاته بمجرد السماع حتى جزان يخطر
بباله ما دل عليه من الايات فلا يكاد يوجد فانه قل ان يسمع من لم ينتقل ذهنه قط
من الحوادث الى موجدها ولم يخطر له الموجد اي لم يخطر بباله الموجد عند حدث عدة
الحوادث فقوله ولم يخطر عطف تفسيري لقوله من لم ينتقل او خطر له الموجد فشك فيه
اي في وجوده معطوف على من لم يخطر فهو في الحقيقة مقابل لقوله من لم ينتقل من يقول
لهذه الموجودات رب اوجدها متصف بالعلم الكرم والقدرة الى اخره اي اخر ما
يؤمن به من الصفات الموصول الاول فاعل يسمع والثاني مفعوله فيصدقه بالجب
عطف على مدخول ان والقلب باعتباره ذلك اشارة الى مضمون مقول القول
بمجرد تصديقه اي القائل تقليدا له من غير انتقال اي من غير ان ينتقل ذهنه بسبب
هذا القول المنبه الى معنى كان ينبغي له ان ينتقل اليه بغير منبه لما هو مركوز في
جبلته بمقتضى الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم الاية انتهى لا
يفيد اللزوم باعتبار متعلقه اعني المنتقل اليه بان المحدث على صيغة اسم المفعول
له موجد على صيغة اسم الفاعل وانا حصل السماع فهذا البيان بل لم ينتقل ذهنه الى الموجد
لان من انتقل ذهنه اليه قبل هذا السماع يستحيل ان يصير مقلدا للقائل المذكور لانا لا نعني
بالنظر والاستدلال الا هذا الانتقال فان قلت يجوز ان يكون اتفق له بطريق البداهة
قلت مرحبا بالوفاق فانه ابعد عن التقليد قالوا ثانيا وجوب النظر اي العلم بوجوبه دور
اي يستلزم له لتوقفه اي العلم بالوجوب على معرفة الله لان الوجوب عبارة عن كون الفعل
متعلق خطاب الله اقتضاء فما لم يعرف الله لم يعرف كون النظر مطلوبا لله لازما عليه يترتب
على تركه العقاب فمعرفة وجوب النظر موقوف على معرفة الله وقد تقرر ان معرفة الله موقوفة
على النظر ولا يخفى ما فيه فان ما يتوقف عليه معرفة الله انما هو ذات النظر لا العلم بوجوبه
فلا دور اللهم الا ان يقال مرادهم ان العلم بوجوب النظر اذا جعل علة لصدور النظر
لزم الدور ثم نجزم بالوجوب على معرفة الله لان علة العلة للشيء علة لذلك
الشيء فيثبت توقف معرفة الله على العلم بوجوب النظر ايضا فتأمل اجيب بانه اي العلم
بوجوب النظر موقوف على معرفته تعالى بوجه ما والموقوف على النظر الموقوف على
العلم بوجوبه ما اي معرفته تام اي بوجه اتم اي الاتصاف تفسير للوجه الاتم بما اي

بصفات صلبة للاتصاف يجب له كالصفات الثمانية الحيوة والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام والتكوين وما يمتنع عليه من النقيصة والزوال قال المانعون
من النظر النظر مظنة الوقوع في الشبه اي محل ظن الوقوع في احتمالات موجبة لشكوك واوهام
مخلة بالتصديق الايماني ولهذا عطف عليه قوله والضلال فان الشبهة طريق للضلال الذي
هو ضد الهداية والعقيدة الصحيحة بخلاف التقليد فانه طريق امن فوجب احتياطا والوجوب
الاحتراز عن مظنة الضلال اجماعا قلنا انما يكون النظر ممنوعا اذا لم يعلم النظر الصحيح
المكلف به من النظر يعني انه كلف بالنظر الصحيح وهو ليس مظنة الوقوع فيها والقول اذا
اطلق حرمة النظر يحرم على كل احد فيحرم على المقلد بفتح اللام النظر فانه يلزم عليكم الاعتراف
بان التقليد ينتهي الى مقلد علمه حاصل بطريق النظر والا تسلسل التقليد الى غير النهاية
ضرورة ان المقلد لابد له من مقلد والانتهاء الى الموحى بالوحي والاخذ عنه ليس تقليدا
اي الانتهاء اليه والاخذ عنه ليس من باب التقليد بل على وجه الاستدلال والنظر لان الاخذ
عن الرسول بقول مخبر صادق بدلالة المعجزة وكل ما اخبر به الرسول المخبر الصادق عن المرسل
صادق حق وهذا عين النظر والاستدلال والحاصل ان العلم الحاصل للاخذ عن المؤيد بالوحي علمي
تقليديا بل هو علم نظري مسئلة غير المجتهد المطلق يلزمه عند الجمهور
التقليد وان كان مجتهدا في بعض مسائل الفقه او بعض العلوم فيه اشارة الى ما سبق من ان
الاجتهاد يجري في غير الفقه ايضا من العقليات وغيرها كالفرائض افراد الفرائض
ليست من الفقه لادراجها فيها جعل قسما له وكيف لا والمبحوث عنه فيها سهام المستحقين
لانه تكليف مستغنى عنه على القول بالتجزي للاجتهاد اي يلزمه التقليد بناء على القول
بان الاجتهاد يتجزى فيجوز ان يكون شخص مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وهو الحق
اي القول بالتجزي هو الحق كما سبق وجهه وانه عليه الاكثر فيما لا يقدر عليه من الاحكام
يتعلق بالتقليد ومطلقا اي ويلزمه التقليد مطلقا فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه
بناء على نفيه اي نفي القول بالتجزي وقيل والقائل بعض المعتزلة لزوم التقليد في
حق العالم مشروط بتبين صحة مستنده فيما ادى اليه اجتهاده والا اي وان لم
يتبين له لم يجز له تقليده لنا عموم قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فيمن لا يعلم سواء كان عاميا صرفا او عالما بالبعض دون البعض وفيما لا يعلم من الاحكام
سواء كان مجهولا بالكلية او من وجه ولما لم يكن صيغة العموم فيهما صريحا اشار الى دليل
العموم بقوله لتعليقه اي الامر بالسؤال بعلة عدم العلم اضافة العلة الى العدم بيانية
فكلما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال وهذا كما يستلزم العموم باعتبار الاشخاص يستلزمه
باعتبار الاحكام كما لا يخفى ودليل العلية كونها سببية للعلية مع عدم ما يصلح لها سواه
وان الغالب في الشرط اللغوي السببية وايضا لم يزل المستفتون يتبعون المفتين بلا ابداء
مستند فيما يفتون به ولا نكير عليهم من احد فكان اجماعا سكوتيا على جواز اتباع العالم
من غير ابداء السند وهذا الوجه يتوقف استلزامه عموم الجواز على ثبوته اي الاستفتاء
في العلماء المتأهلين للاجتهاد وكذلك اي بلا ابداء مستند لهم قالوا اي الذاهبون

تبين صحة المستند يؤدي لو لم يؤم اتباع العالم بغير تبيينها الى وجوب اتباع الخطا لان
المستفتي يجب عليه العمل بما افتى به المكلف المفتي وحينئذ عدم تبين صحة المستند قد يكون خطأ قلنا
وكذا يؤدي الى وجوب اتباع الخطاء لو شرط صحة المستند لانه عما ابدا الصحة قد يكون خطأ
ايضا لان ظهور الصحة في نظر ما لا يستلزم الصحة بحسب نفس الامر وكذا عدم اتباع المفتي في
اي اجتهاد نفسه يؤدي الى وجوب اتباع الخطا لعين ما ذكر فهذا تقديم لعتب نفسه
والمراد رفعه فاليعين وكالعالم المستفتي المفتي نفسه بنفسه تأكيد للمفتي فما هو جوابكم في الخلاص
عن وجوب اتباع الخطا ايها الشارطون فهو جوابنا الحاكم بعد صحة المستند والحق الى
حل الشبهة بحيث ينكشف حقيقة الحال ان يقال الوجوب لاتباع المفتي في حق المجتهد
ومقلده والحكم من حيث هو مظنون اي بكلمة او للتسوية بين التعبيرين وقد وقع كلا التعبيرين
في كلام القوم تنبيها على ان مآلهما واحد ويجوز ان يكون عطف بين كقوله تعالى مائة الف او يزيدون
تنبيها على ان الذي يجب اتباعه ما هو حكم الله باعتبار ظنه وعلى الاول يقدر قيد الحيثية
في جانب المعطوف عليه اي من حيث ان متعلقه حكم الله والحاصل ان وجوب اتباع
ما هو خطأ يكون من وجه محذور بخلاف ما ظن كونه حكم الله وان كان خطأ في نفس الامر فلم
يجب اتباعه من حيث انه خطأ والى ذلك اشار بقوله لا من حيث هو خطأ فانه الممتنع بعدم
تومياليه اي المستفتي المفتي في دليله استر مشاهير الادعاءات والقبول لا تعنتا وجب على المفتي
ابانته اي الدليل في القول الحق ان كان دليله غامضا اي خفيا مع قصوره عن
فهم فانه لا يجب عليه ابداؤه فيخرج عن التزاكية ما علم من الدين بالضرورة كالمتواتر لا يجوز فيه التقليد
لاحد بل يجب عليه معرفته بدليله فانه لا يشق معرفته على العامة لا يابان ثم جمهور العلماء على انه
لا يلزم على المقلد التمذهب بمذهب والاخذ برخصه وعزائمه وقيل يلزم التزام ذلك كما يلزم على
النبي صلى الله عليه وسلم في كل امره ونهيه وهو خلاف الاجماع مسئلة لا يعتقد
الاتفاق على حل استفتاء من عرف على صيغة المجهول واضافه الاستفتاء الى الموصول
اضافة الى المفعول من اهل العلم بيان للموصول واهل العلم اعم من المجتهد ليتناول من حصل
بعض العلوم ولم يبلغ رتبة الاجتهاد بالاجتهاد متعلق بقوله عرف والعدالة معطوف
على الاجتهاد ومعرفته بها اما بالشهرة او بالخبرة او رآه منتصبا من نصبه فانتصب
اي رفعه فارتفع ومنه النصب لانه سبب الارتفاع فالمعنى مرتفعا بين الناس بسبب
كونه ممتازا بينهم في العلم والناس يستفتونه حال كونهم معظمين له وعلى امتناعه اي الاستفتاء
معطوف على حل الاستفتاء ان ظن المستفتي عدمهما اي الاجتهاد والعدالة فضلا عن
ظن عدمهما معا فالصور ثلاث كلا منها محل الاتفاق فان جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار
منع استفتائه ونقل في المحصول الاتفاق عليه وفي المختصر جواز الاستفتاء لنا
في المختار ان الاجتهاد شرط في الافتاء وقبول فتواه فلا بد من ثبوته عنده ان لم
يكن كان الثبوت ظنيا اي ظنه ولم يثبت والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط وايضا
يثبت عدمه اي عدم الاجتهاد وتحقق لعدمه في الحال بالاصل اي بعدمه الاصلي
فان الاصل في الاشياء العدم والوجود طارئ كالراوي المجهول العدالة لا يقبل

روايته الحاقا له بالاصل وهو عدم العدالة او بالغالب في اهل العلم معطوف على قوله
بالاصل اذ اكثر العلماء ببعض العلوم الجار متعلق بالعلماء التي لا دخل لها في الاجتهاد غير مجتهدين
خبر اكثر العلماء قالوا اي القائلون بعدم الامتناع لو امتنع الاستفتاء في من جهل
اجتهاده دون عدالته امتنع في من علم اجتهاده لا عدالته بمثل ما ذكرتم من اشتراط
العدالة وان الاصل عدمها والاكثر في المجتهدين عدمها اجيب بالتزامه اي الامتناع
في هذا ايضا لاحتمال الكذب تعليل لالتزام امتناع الاستفتاء في المجهول عدالته فان
الكذب في المجتهد غير نادر وان كان غيره من الفسوق فيه نادرا ولو سلم عدم امتناعه
اي الاستفتاء في مجهول العدالة فالفرق بين مجهول الاجتهاد ومجهول العدالة ان الغالب
في المجتهدين العدالة فالحاق اي الحاق مجهول العدالة به اي بالغالب في المجتهدين
ارجح منه اي من الالحاق بالاصل فلعل متعلق بالضمير باعتبار رجوعه الى المصدر توسعة في الظروف
يعني ان الحاق مجهول العدالة بغالب المجتهدين ارجح عقلا وشرعا من الالحاق بما هو الاصل
في الاشياء وهو العدم لان الاستصحاب دليل ضعيف بخلاف الاجتهاد اذ ليس الاجتهاد
غالبا في اهل العلم والجملة اي اهل العلم ببعض العلوم وشرط الاسفراييني تواتر الخبر بكونه
مجتهدا ورده الغزالي بان التواتر يفيد في المحسوسات وهذا ليس منها وتكفي الاستفاضة
بين الناس وقال القاضي يكفيه ان يخبره عدلان بانه مفت وجزم ابو اسحق الشيرازي بانه
يكفيه خبر الواحد العدل عن فقهه وامانته لان طريقه طريق الاخبار والمختار في الغاية
الاعتماد على قوله انى مفت بشرط ظهور ورعه قيل وهذا اصح المذاهب وقيل غير ذلك
مسئلة افتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد اي بما ذهب اليه مجتهد تخريجا
نصب على المصدر اي افتاء تخريج بان لا يكون المفتى به منصوصا لصاحب المذهب
لكن المفتي اخرجه من اصوله كما اشار اليه بقوله او نقلا عينه معطوف على تخريجا اي او
يكون المفتى به منصوصا لصاحب المذهب لكن المفتي اخرجه من اصوله كما اشار اليه بقوله
الافتاء نقل عين ما ذهب اليه فانه اي نقل العين يقبل بشرائط قبول رواية الراوي
من العدالة وغيرها اتفاقا وهذا اعتراض بين موضوع المسئلة وجوابها وهو ان كان
غير المجتهد مطلقا على مبانيه اي مآخذ مذهب المجتهد اهلا للتخريج والمعرفة ما يتوقف عليه
جاز الافتاء جزاء الشرط والمجموع خبر المبتدأ وهذا هو المسمى بالمجتهد في المذهب
والا اي وان لم يكن غير المجتهد كذلك لا يجوز افتاؤه تخريجا وفي شرح البديع للهندي
وهو المختار عند كثير من المحققين من اصحابنا وغيرهم فانه نقل عن ابي يوسف وزفر وغيرهما
من ائمتنا انه لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا وعبارة بعضهم من حفظ
الاقاويل ولم يعرف الحجج فلا يحل له ان يفتي فيما اختلف فيه ولا يخفى ان هذا اخص لما سبق
من قوله لا نقل عينه فانه يقبل بشرائط الراوي فان مقتضاه جواز الافتاء بغير معرفة
الحجج اللهم الا ان يقال ان ذلك لا يسمى في عرفهم افتاء وقيل جاز افتاء غير المجتهد
بمذهب مجتهد بشرط عدم مجتهد في تلك الناحية ولا يخفى ان مقتضى السياق جواز افتائه
تخريجا وجوازه مع فرض عدم الاطلاع على المباني في غاية البعد ولعل وجهه ويستغرب

يكون اشارة اليه وقيل المتغرب الولاية ايضا اي كان الاطلاع على المباني موجودا فلا
بغير وجود المجتهد والا فلا يمنع عدمه فتامل وقيل يجوز افتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد
مطلقا سواء كان مطلعا على المآخذ ام لا عدم المجتهد ام لا وقيل اختاره كثير وهو اي
هذا القول غريب اي جدير بان يبعد اي يبنى الصحة ان حمل على ظاهره ونفي كونه قولا رابعا
ان حمل على ظاهره ونفي كونه قولا رابعا على خلاف الظاهر كما يدل عليه ما اشار اليه بقوله
ويستظهر كونه تحقيق الثاني وقال ابو الحسين لا يجوز افتاء غير المجتهد مطلقا بالمعنى
المذكور وقيل وبه قال القاضي من الحنابلة والروياني من الشافعية وروي عن احمد
ما يفوقه اي لنا افتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد بلا نكير فكان اجماعا على جواز
افتاء غير المجتهد المطلق اذا كان مجتهدا في المذهب وتنكر اي الافتاء بحرمة من غيره اي من
الاهل المطلع على المباني فان قيل لما فرض عدم المجتهدين في حال عدم الانكار فعدمه
اي الانكار ووجود الافتاء من غير اهل الاجماع ليس بحجة فالوجه كونه اي جواز
الافتاء للضرورة كحاجة الناس وعدم المجتهد ادنى اي لو لم يوجد المجتهد قلنا انما يلزم
وجود الافتاء من غير اهل الاجماع لو منع الاجتهاد في مسئلة اي لو منع تجزي الاجتهاد
والمفروض ان المفتي لا بد ان يكون مجتهدا في المذهب ومثله قادر على الاجتهاد في مسئلة
وهو اي منع تجزي الاجتهاد ممنوع فالمتفقون على جواز الافتاء مجتهدون في هذه
المسئلة فكلاهما اي الاستدلال بالاجماع والاستدلال بالضرورة حق وبهذا اي الجواب
الذي حاصله اختيار تجزي الاجتهاد والمصحح لكون المجتهدين في المذهب اهلا للاجماع
المستلزم لكون اتفاقهم اجماعا يرتفع دفعه مرفوع بيرتفع والضمير المجرور راجع الى الاعتراض
المجاب عنه بالجواب المذكور لدليل تقليد الميت اللام متعلق بقوله دفعه يعني ان الاعتراض
المذكور قد كان دافعا لدليل قول مختار فالجواب المذكور كما يدفع نفس الاعتراض المذكور كذلك
يرتفع دفعه ثم بين ذلك بقوله وهو اي جواز تقليد الميت المختار من القولين وهو اي
دليل تقليد الميت انه اي جواز تقليده اجماع اي مجمع عليه لتوقعه في جميع الاعصار من غير
نكير فلا يعارضه هذا الدليل قولهم اي لا يجوز تقليده كالامام الرازي لا قول له اي للميت
بدليل لو كان له قول باق بعده لم ينعقد الاجماع على خلافه اي خلاف قول الميت كالحي
اي كما لا ينعقد الاجماع على خلاف قول الحي والتالي باطل ولذا قلتم ان الاجماع المتاخر
يرفع الخلاف المتقدم وانما قلنا فلا يعارضه الخ لان الاجماع حجة قطعية وقولهم لا قول
للميت الخ استدلال ضعيف لان عدم مانعية قول الميت انعقاد الاجماع لا يستلزم ان لا
يكون قول الحي في جواز الافتاء به عند عدم الاجماع على خلافه لان مانعية قول الحي شرح
لانعقاد الاجماع ليس لذاته بل لوجود قائله فان اجماع الامة عبارة عن اتفاق العلماء
الاحياء كلهم فلا ينعقد مع خروج عالم حي منهم ووجه دفع الاعتراض المذكور دليل
تقليد الميت منع اهلية المتفقين للاجماع لعدم كونهم مجتهدين وحيث اندفع الاعتراض
اندفع دفعه ايضا قال الجمهور المجوز للافتاء مطلقا من غير تقييد باطلاع المباني المفتي
ناقل كلام المجتهد فلا فرق بين العالم وغيره كما لا يشترط العلم في رواية الحديث اجيب

عنه بانه ليس الخلاف في النقل اي في الافتاء بطريق النقل بل في الافتاء بطريق التخريج والاستنباط
من الاصول على ما ذكر واذ قد عرفت اي واذ عرفت ان اطلاق المجوز مبني على الغلط سقط هذا
القول عن درجة الاعتبار لظهور ان مراده وهو عموم جواز النقل للعالم وغيره اتفاق
اي متفق عليه فهي اي الاقوال في هذه المسئلة ثلثة لا اربعة جواز الافتاء
مخرجا بشرط الاطلاع او بشرط عدم المجتهد وعدم الجواز مطلقا قال ابو الحسين
في عدم الجواز مطلقا لو جاز الافتاء للعالم لجاز للعامي بجامع عدم البلوغ
رتبة الاجتهاد وما ابعده مبالغة في التعجب من بعده عن الصواب حيث سوى
بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون ومن المعلوم حيث لم يفرق بينهما والفرق بينهما
في الوضوح كالشمس وفي شرح الهداية للمصنف قد استقر راي الاصوليين على ان المفتي
هو المجتهد فاما غير المجتهد ممن يحفظ اقوال المجتهد فليس بمفت والواجب عليه اذا سئل
ان يذكر قول المجتهد على جهة الحكاية فعرف ان ما يكون من فتوى الموجودين ليس
بفتوى بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي ولا بد له من احد الامرين اما ان يكون له سند
فيه اليه او يأخذه من كتاب معروف متداول ككتب محمد بن الحسن ونحوها من الكتب
المشهورة للمجتهدين لانه بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور كذا ذكر الرازي فعلى هذا لو وجد في
بعض النسخ النوادر في زماننا لا يحل عزو ما فيها الى محمد ولا الى ابي يوسف لعدم
الشهرة والتداول نعم اذا وجد النقل عن النوادر في كتاب مشهور كالهداية والمبسوط
كان ذلك تعويلا على ذلك الكتاب انتهى والمخبر ان الراوي عن الائمة اذا كان عدلا
فهم كلام الامام ثم حكى للمقلد قوله فانه يكتفي به وقيل الصواب انه اذا وجد عالم لا يحل
للاستفتاء من غيره وان لم يكن في بلده او ناحيته الا من لم يبلغ درجة اهل العلم لا ريب
ان رجوعه اليه اولى من الاقدام على العمل بلا علم او البقاء في الحيرة والعمى والجهالة
مسئلة يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل عند اكثر الحنابلة كالقاضي
وابي الخطاب وصاحب الروضة وقاله الحنفية والمالكية واكثر الشافعية واحمد وطائفة
كثيرة من الفقهاء ومتفقون على المنع كابن سريج والقفال المروزي وابن السمعاني والخلاف في
القطر الواحد اذ لا خلاف في انه لا يجب عليه تقليد افضل اهل الدنيا كذا ذكره الزركشي في بحره
وفي رواية احمد مع الجمهور للاول اي تجويز تقليد المفضول مع وجود الافضل القطع
باستفتاء كل صحابي مفضول مع وجود الافضل بلا نكير على المستفتي فكان اجماعا من
الصحابة على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل وهو اي الدليل المذكور في استلزامه
للمدعى يتوقف على كونه اي التقليد المذكور الواقع في زمن الصحابة كان عند مخالفته
اي المفضول للكل اي لكل من له يوجد افضل منه فانه لو فرض موافقته مع بعض من
لا يوجد افضل منه في ذلك القطر لجاز ان يكون عدم الانكار عليه باعتبار تلك الموافقة فانه
اي كون تقليد المفضول في ذلك الزمان عند مخالفته للكل من صورها اي من صور مسئلة
جواز تقليد المفضول فاذا انعقد الاجماع على هذه الصورة يلزم انعقاده على جميع الصور بخلاف
ما اذا لم يكن تقليد المفضول في زمانهم عند مخالفته للكل فانه لا تثبت جميع صورها هذه

المسئلة وثبوت هذا مذهب له واستدل للاول بتعذر الترجيح للعامي اللام متعلق
بالتعذر يعني لو منع عن تقليد المفضول لزم على المستفتي معرفة من هو في العلم ارجح وهذا
معنى الترجيح والترجيح متعذر في حق العامي فيلزم في حقه الحرج والحرج منفي في الدين ان رب
قلت هذا يفيد الجواز في حق العامي لا في حق غيره وجواز تقليد المفضول يعم الكل قلت
يجوز ان يكون مرادهم من اطلاق تجويز تقليد المفضول تقليد العامي واما غير العامي فلا يجوز
له ذلك ويؤيده تقييد تعذر الترجيح بالعامي لكن الاوجه ان يكون غير العامي مثله في
هذا التجويز لان معرفة مراتب من هو اعلى منه في العلم متعذر والترجيح فرع ذلك
كيف والاعلم احاط بما لم يحط به غيره ومن الجائز انه اذا بلغ مبلغه انقلب رايه فلا عبرة
بترجيحه ويؤيد ما قلت ما نقل من ان المختار عند ابن الحاجب انه كالعامي العارف العاجز
عن الاجتهاد على ما ذكر في مسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد اجيب بانه اي الترجيح
غير متعذر على العامي بل يظهر له بالتسامع من الناس وبرجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم
وكثرة المستفتين قال المانعون من تقليد المفضول اقوالهم اي المجتهدين بالنسبة الى
المقلد كالادلة للمجتهد اي كالادلة المتعارضة بالنسبة الى المجتهد فاللام في قوله للمجتهد
لاختصاص الادلة به فلا يجوز للمقلد العمل باحد الاقوال بدون الترجيح كما لا يجوز للمجتهد العمل باحد
الادلة بدون الترجيح فيجب على المقلد الترجيح اي ترجيح من يريد تقليده على غيره
من المجتهدين اجيب بان هذا قياس لا يقاوم ما ذكرنا من الاجماع لتقدم الاجماع
على القياس اجماعا وعلمت ما فيه اي في ما ذكرنا من انه يتوقف على كونه اجماعا ويعسره
على جار ومجرور مقدر صلة لا حسب والتقدير واجب بعسر الترجيح على العامي بخلاف
المجتهد فانه لا يعسر عليه الترجيح بين الادلة ولا يجوز له اي الترجيح اذا كان بالتسامع
لا يعسر عليه اي على العامي وكون الاجتهاد مطلقا هو المناط لجواز التقليد لا ثبوته
شيء واليه اشار بقوله لا بقيد اي لا بقيد بقيد والجملة حال عن الاجتهاد فلا يتوقف
الاجتهاد الذي هو الجواز الا على الاجتهاد فمهما تحقق الاجتهاد جاز التقليد لا منعه خبر
المبتدا الذي هو الكون المضاف والعائد الضمير المجرور يعني لا انه ترتب جواز التقليد على مجرد
الاجتهاد في جميع الصور لانا نمنع ترتبه عليه عند من لغة المجتهد المفضول الكل
اي كل من لا افضل منه فعلم ان كونه مناطا مشروط بشرط ومقيد بقيد وهو ان لا يوجد
افضل منه في ظنه ظنا مبنيا على دليل معتبر شرعي نقل الرافعي عن الغزالي لو اعتقد ان
احدهم افضل لا يجوز تقليده لغيره وان لم يجب عليه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد في احدهم
زيادة علم كذا نقل عن ابن الصلاح وان ترجح احدهما في العلم والاخر في الورع فالارجح عند
الرازي والسبكي الاخذ بقول الاعلم وقيل بقول الاورع وفي بحر الزركشي يقدم الاسن
مسئلة لا يرجع المقلد فيما قلد فيه من الاحكام احدا من المجتهدين اي عمل به تفسير
لقلد والضمير المجرور راجع الى الموصول اتفاقا نقل الامدي وابن الحاجب الاجماع على عدم
جواز رجوع المقلد فيما قلد فيه وقال الزركشي ليس كما قالا ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان
الخلاف بعد العمل ايضا وهل يقلد غيره اي غير من قلده اولا في حكم غيره اي غير الحكم الذي

عمل به اولا المختار في الجواب نعم يقلد غيره في غيره تقدير الكلام الحق جواز التقليد لغيره في
غيره للقطع بالاستقراء بانهم اي المستفتين في كل عصر من زمن الصحابة كانوا يستفتون مرة
واحدا من المجتهدين ومرة غيره اي غير المجتهد الاول حال كونهم غير ملتزمين مفتيا واحدا
وشاع ذلك من غير نكير وهذا اذا لم يلتزم مذهبا معينا فلو التزم مذهبا معينا كابي
حنيفة والشافعي فقيل يلزم الاستمرار عليه فلا يقلد غيره في مسئلة من المسائل ام لا
فقيل نعم كما يلزمه الاستمرار في حكم حادثة معينة قلد فيه ولانه اعتقد ان مذهبه حق
فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده وقيل لا يلزم وهو الاصح لان التزامه غير ملزم اذ لا
واجب الا ما اوجبه الله ورسوله ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة
فيقلده في كل ما ياتي ويذر دون غيره والتزامه ليس بنذر حتى يجب الوفاء به وقال
ابن حزم انه لا يحل لحاكم ولا مفت تقليد رجل فلا يحكم ولا يفتي الا بقوله بل قيل لا يصح للعامي
مذهب لان المذهب انما يكون لمن له نوع نظر وبصيرة بالمذاهب او لمن قرأ كتابا في فروع
مذهب وعرف فتاوى امامه واقواله واما من لم يتاهل لذلك بل قال انا حنفي او شافعي
لم يصر كذلك بمجرد هذا كما لو قال انا فقيه او نحوي لم يصر فقيها او نحويا وقال
الامام صلاح الدين العلائي والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في احاد المسائل
والعمل فيها بخلاف مذهبه اذا لم يكن على وجه التتبع للرخص وقيل الملتزم كمن لم يلتزم
يعني انه ان عمل بحكم تقليدا لمجتهد لا يرجع عنه اي عن ذلك الحكم وفي غيره اي غير ذلك
الحكم له تقليد غيره من المجتهدين وهذا القول في الحقيقة تفصيل للقول وقيل لا فالث
للتضعيف وهو يعني هذا القول الغالب على الظن كناية عن كمال قوته بحيث جعل الظن متعلقا
بنفسه فلا يتعلق بما يخالفه ثم بين وجه غلبته بقوله لعدم ما يوجب اي لزوم اتباع
من التزم تقليده شرعا اي اي ما يوجب اذ لا يجب على المقلد الا اتباع اهل العلم لقوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وليس التزامه من الموجبات شرعا ويتخرج
اي يستنبط منه اي من جواز اتباع غير مقلده الاول وعدم التضييق عليه جواز اتباعه
رخص المذاهب اي اخذه من المذاهب ما هو الاهون عليه فيما يقع من المسائل ولا يمنع منه
مانع شرعي اذ للانسان ان يسلك المسلك الاخف عليه اذا كان له اي للانسان اليه
اي الى المسلك الاخف سبيل ثم بين السبيل بقوله بان لم يكن عمل بآخر اي بقول آخر
مخالف لذلك الاخف فيه اي في ذلك المحل المختلف فيه وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف
عليهم في الصحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها بلفظ عنهم وفي رواية بلفظ ما يخفف عنهم
اي امته وذكروا عدة احاديث صحيحة دالة على هذا المعنى وما نقل عن ابن عبد البر انه لا
يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا لا نسلم صحة النقل عنه ولو سلم فلا نسلم صحة دعوى الاجماع
كيف وفي تفسيق المتتبع للرخص روايتان عن احمد وحمل القاضي ابو يعلى الرواية المفسقة
على غير متاول ولا مقلد وقيده اي جواز تقليد غير مقلده متاخر وهو العلامة القرافي
بان لا يترتب عليه اي على تقليد الغير ما يمنعانه بالقائه العمل على وجه يحكم ببطلانه المجتهدان
معا مثاله لغيبة الاول فيما قلد فيه غيره واثر في شيء مما توقف عليه صحة ذلك العمل عنده

فالوصول عبارة عن ايقاع الفعل على الوجه المذكور والضمير المنصوب للوصول ثم اشار الى
تصوير جزء التلفيق بقوله كمن قلد الشافعي في عدم فرضية الدلك للاعضاء المغسولة
في الوضوء والغسل وقلد مالكا في عدم نقض اللمس بلا شهوة للوضوء وصلى ان كان
الوضوء بذلك صحت صلوته عند مالك والا اي وان لم يكن بذلك بطلت عندهما اي
مالك والشافعي ولا يخفى انه كان مقتضى السياق ان يذكر بطلت عندهما من غير ذكر الشرط
والجزاء لانه قد علم من التقليدين ان المقلد المذكور ترك الدلك ولمس بلا شهوة ولم
يعد الوضوء لكنه اراد ان يشير الى ان مقلد الشافعي في عدم فرضية الدلك لو وقع
منه الدلك مع عدم اعتقاد فرضيته يصح صلوته عند مالك فان قلت على هذا كان
ينبغي ان يذكر شرطية اخرى في تقليد مالك قلت اكتفى بذلك لانه يعلم بالمقايسة
واعترض عليه بان بطلان الصورة المذكورة عندهما غير مسلم فان مالكا مثلا لم يقل
ان من قلد الشافعي في عدم الصداق ان نكاحه باطل ولم يقل الشافعي ان من قلد مالكا
في عدم الشهود ان نكاحه باطل انتهى واورد عليه ان عدم قولهما بالبطلان في حق
من قلد احدهما او الغير مذهبه في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل وما نحن فيه من قلدهما
وخالف كلا منهما في شيء وعدم القول بالبطلان في ذلك لا يستلزم عدم القول به
في هذا وقد يجاب عنه بان الفارق بينهما ليس الا ان كل واحد من المجتهدين لا يجد في صورة
التلفيق جميع ما شرط في صحتها بل يجد بعضها دون بعض وهذا الفارق لا نم ان يكون
موجبا للحكم بالبطلان وكيف يسلم والمخالفة في بعض الشروط اهون من المخالفة في الجميع
فيلزم الحكم بالصحة في الاهون بالطريق الاولى ومن يدعي وجود فارق آخر او وجود دليل
آخر على بطلان صورة التلفيق على خلاف الصورة الاولى فعليه بالبرهان فان قلت
لا نم كون المخالفة في البعض اهون من المخالفة في الكل لان المخالف في الكل يتبع مجتهدا واحدا
في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل وههنا لم يتبع واحدا قلت هذا انما يتم لك اذا كان
معك دليل من نص او اجماع او قياس قوي يدل على ان العمل انما كان له شروط يجب العقد
اتباع مجتهد واحد في جميع ما يتوقف عليه وذلك فائت به ان كنت من اهل وفقني والله اعلم
ورجح الامام العلامة القول بالانتقال في صورتين احدهما اذا كان مذهب غير امامه احوط
كما اذا حلف بالطلاق الثلث على فعل شيء ثم فعله ناسيا او جاهلا وكان مذهب امامه عدم الحنث
فاقام مع زوجته عاملا به ثم تحرج منه لقول من يرى فيه وقوع الحنث فانه يستحب له الاخذ
بالاحوط والتزام الحنث والثانية اذا رأى للقول المخالف لمذهب امامه دليلا قويا راجحا
اذ المكلف مأمور باتباع نبيه صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لما روي عن الامام احمد والقدوري
وعليه مشى طائفة من العلماء منهم ابن الصلاح وابن حمدان تكملة نقل الامام
في البرهان اجماع المحققين على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة بل من بعدهم
كلمة بل لعطف من بعدهم على اعيان الصحابة اضرابا عن حكم النفي المستفاد من المنع واثباتا
لضده وهو الزامهم بتقليد من بعد الصحابة من الائمة الذين سبروا استيعاب
... كانه لما ذكر من بعدهم قيل من هم فاجاب به والسبر عند الاصوليين حصر الاوصاف

الصالحة للعلية في محل الحكم ثم ابطال بعضها وهو ما سوى العلة بطريقه فان ارادوا ولهذا كان تقرر
الى كما لهم في باب القياس ولا نظن ان يراد ما هو اعم من ذلك من التعمق والتحقيق فان اصله
امتحان غور الجرح ووضعوا ابواب الفقه واصوله وفصولها وسبلها تفصيلا ودونوا
كتبوا فانهم اوضحوا وعددوا بخلاف مجتهدي الصحابة فانهم لم يعتنوا بذلك لما ارادوا من تدبير
ظهور ذلك في حقهم زيادة حتى كانهم قال الكون الخلق اما المتقين شرف السلف
وانما احتاجت العلوم متزايدة بعدها ضبطوها تلاحق الافكار وبنى على هذا الذي ذكر
من اجماع المحققين ما ذكره بعض المتاخرين وهو ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة
ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد رحمهم الله لانضباط مذاهبهم وتقييد مطلق
مسائلهم وتخصيص عمومها اي مسائلها ولم يدر مثله اي مثل هذا الصنيع في غيرهم
من المجتهدين لانقراض اتباعهم اي اتباع غيرهم من المجتهدين وبانقراض الاتباع
تعذر ثبوت نقل حقيقة مذهبهم ومن ثمة قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام
لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده
وفاقا والا فلا وقال ابن المنير يتطرق الى مذهب الصحابة احتمالات لا يتمكن العامي معها
من التقليد ثم قد يكون الاسناد الى الصحابي لا على شروط الصحة وقد يكون الاجماع انعقد بعد
ذلك القول على قول آخر وهو اي المذكور صحيح قال العراقي انعقد الاجماع على ان من اسلم فله ان
يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجمع الصحابة رضي الله عنهم ان من استفتى ابا بكر وعمر وقلدهما فله
ان يستفتي ابا هريرة وغيره ويعمل بقوله من غير نكير فمن ادعى خلاف هذين الاجماعين فعليه الدليل

تم الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم الخميس رابع عشر من
ذي القعدة الحرام سنة خمس والف من الهجرة النبوية
على صاحبها افضل الصلوة والتحية بمكة المشرفة المحمية
زادها الله تكريما وتشريفا وتعظيما
وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم